Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

THE LIBRARY

Periodical Collection
CLASS

BOOK

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

HERAUSGEGEBEN VON

HEINRICH HARMJANZ UND WALTHER WÜST

-37

SECHSUNDDREISSIGSTER BAND

1939 -42

LEIPZIG UND BERLIN

VERLAG UND DRUCK VON B. G. TEUBNER

Digitized by Google

PRINTED IN GERMANY

Digitized by Google

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

Zum gegenwärtigen Stand der Indogermanenfrage. Von J. W. Hauer in Tübingen 1

Von indogermanischer Religiosität: Sinn und Sendung. Von Walther Wüst in München 64

Der Feuerkult der Germanen. Von Otto Huth in Berlin. 108

Lustrum und Circus. Von Árpád Szabó, z. Z. Frankfurt a. M. 135

Ein neues thrako-mithrisches Relief. Von Gawril Kazarow in Sofia. (Mit 1 Abb. auf Taf. I) 161

Die Seelenwägung in Ägypten und Griechenland. Von Ernst Wüst in München. (Mit 1 Abb. auf Taf. II) 162

Arktischer Schamanismus und altnordischer seiðr. Von Å. Ohlmarks in Lund 171

Nachruf auf K. Th. Preuß. Von Richard Thurnwald in Berlin . . . 181

Zu einem neuen Calvinbuch. Von Walter Engels in Marburg (Lahn) . 190

Beiträge zur vergleichenden Religionsgeschichte. I. Von R. F. Merkel in München 193

Zur Geschichte der iranischen Religionen. Von Otto Paul in München. 215

Bestand die zoroastrische Urgemeinde wirklich aus berufsmäßigen Ekstatikern und schamanisierenden Rinderhirten der Steppe? Von Walther Wüst in München 234

Yasna XLII 4, 2/3. Von Walther Wüst in München 250

Ein alter Feuerritus bei den Zoroastriern in Iran. Von J. C. Tavadia in Hamburg. 256

Apollon, Gott und Erzieher des hellenischen Adels. Von Franz Dirlmeier in München 277

Die griechischen Grundlagen der hellenistischen Religionsgeschichte. Von Carl Schneider in Königsberg/Pr. (Mit 7 Abb. auf Taf. III—V) . . 300

Eine späte Attisdarstellung. Von Herbert Schmidt in Königsberg/Pr. (Mit 1 Abb. auf Taf. VI) 348

Nietzsches Schicksal und Werk. Von Kurt Schilling in München . . 350

Selbsttötung bei den Germanen. Von Alfred Dieck in Arolsen/Waldeck 391

Der Kult der Naharvalen. Von Thede Palm in Lund 398

Indra in neuer Sicht? Von Ernst Schneider in München 405

Carl Clemen †. Von R. F. Merkel in München 414

Register zum vollständigen Band 415

U of M Library
APR 9 '38
1376742
a*
Digitized by Google

Digitized by Google

D. 36 - 37

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

UNIVERSITY OF ILLINOIS DEC 28 19

HERAUSGEGEBEN VON

HEINRICH HARMJANZ UND WALTHER WÜST

XXXVI. BAND

HEFT 1

1939

LEIPZIG / B. G. TEUBNER / BERLIN

Digitized by Google

Ausgegeben am 8. November 1939

Archiv für Religionswissenschaft

herausgegeben von

Professor Dr. Heinrich Harmjanz, Berlin-Zehlendorf-West, Limastraße 25
Professor Dr. Walther Wüst, München 23, Wilhelmstraße 15

Jährlich 2 Hefte mit insgesamt 25 Bogen. Preis RM 20.— bei laufendem Bezug. Einzelhefte können nur so weit überzählig geliefert werden. Bestellung durch alle Buchhandlungen oder unmittelbar durch den Verlag.

Manuskripte für das Archiv für Religionswissenschaft sind an den Verlag B. G. Teubner zu senden, soweit nicht mit den Herausgebern anders vereinbart. Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Gewähr übernommen. Rücksendung „eingeschrieben" erfolgt nur, wenn entsprechendes Rückporto beiliegt. — Besprechungsexemplare sind nur an die Verlagsbuchhandlung zu senden.

INHALT

Seite

Zum gegenwärtigen Stand der Indogermanenfrage. Von Prof. Dr. *J. W. Hauer* in Tübingen, Langemarckstr. 10 1

Von indogermanischer Religiosität: Sinn und Sendung. Von Prof. Dr. *Walther Wüst* in München 23, Wilhelmstr. 15 64

Der Feuerkult der Germanen. Hat der latinische Vestakult eine germanische Entsprechung? Von Dr. *Otto Huth* in Berlin W 35, Derfflingerstr. 3[1] 108

Lustrum und Circus. Von Dr. *Árpád Szabó*, z. Z. Frankfurt a. M., Senckenberganlage 30 135

Ein neues thrako-mithrisches Relief. Von Prof. Dr. *Gavril Kazarow* in Sofia/Bulgarien (mit 1 Abb. auf Taf. I) 161

Die Seelenwägung in Ägypten und Griechenland. Von Oberstud.-Rat Dr. *Ernst Wüst* in München 23, Mainzer Str. 5[1] (mit 1 Abb. auf Taf. II) 162

Arktischer Schamanismus und altnordischer seiðr. Von Dr. *Å. Ohlmarks* in Lund/Schweden, Klostergarten 3a 171

Nachruf auf K. Th. Preuß. Von Prof. Dr. *Richard Thurnwald* in Berlin-Nikolassee, Libellenstr. 17 181

Zu einem neuen Calvinbuch. Von *Walter Engels* in Marburg (Lahn), Bismarckstr. 22 190

Digitized by Google

ZUM GEGENWÄRTIGEN STAND DER INDOGERMANENFRAGE

VON *J. W. HAUER* IN TÜBINGEN

I. EINLEITUNG

Die Indogermanenfrage, um die sich seit der Entdeckung des Sanskrit und der indogermanischen Sprachverwandtschaft durch Bopp und andere vor nun mehr als einem Jahrhundert die westliche Wissenschaft bemüht, ist in den vergangenen Jahren in eine neue Phase eingetreten. Nachdem zunächst einmal die indogermanische Grundsprache und ihre Grammatik durch die Arbeiten des eben genannten Bopp und vieler anderer klargestellt war (das neueste zusammenfassende Werk, das allerdings viele Lücken aufweist, ist Alois Walde „Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen", herausgegeben und bearbeitet von Julius Pokorny, Berlin und Leipzig 1930[1]), trat die Frage der Urheimat und der Wanderungen der Indogermanen in den Vordergrund. Auch hier war zunächst die deutsche Sprachwissenschaft führend. Sie versuchte eine Lösung mit Hilfe klimatologischer und pflanzen- und tiergeographischer, ab und zu auch kulturgeschichtlicher Untersuchungen und Vergleiche. Im allgemeinen neigte man unter dem starken Übergewicht der indo-iranischen Forschungen und wohl auch unter dem unbewußten Einfluß des *ex oriente lux* einer Ostheimat der Indogermanen zu, die man teilweise bis nach Innerasien legte. (Auch Menghin, der Vorgeschichtler und Ethnologe, neigt dazu, die protoindogermanische Kultur von Asien herzuleiten, doch läßt er dann die indogermanische Einheitskultur im neolithischen Kulturkreis des nördlichen Mitteleuropa sich entwickeln.[2]) v. Eickstedt in seiner „Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit" (Stuttgart 1933) vertritt eine ähnliche These. Darauf wird noch zurückzukommen sein.

Bald tauchte eine vermittelnde Richtung auf, die vor allem in O. Schrader, dem Verfasser des „Reallexikons der indogermanischen Altertumskunde" (2. Aufl. besorgt und mit Anmerkungen versehen von A. Nehring, Berlin-Leipzig 1917—1929) und anderer für die Indogermanenfrage wichtiger Bücher, einen ausgesprochenen Vertreter fand.

[1] Das Material, das in dem Wörterbuch verarbeitet ist, stammt allerdings in der Hauptsache aus der Zeit vor 1918, worauf besonders mein Kollege Wüst, München, aufmerksam macht.

[2] Vgl. O. Menghin, Weltgeschichte der Steinzeit (Wien 1931) 552 ff.

Digitized by Google

In dem eben genannten Werke II, 580ff. verlegt Schrader die Heimat der Indogermanen in ein Gebiet, wo Wald und Steppe zusammenstoßen, da er der Meinung ist, daß man schon sehr früh zwischen Wald- und Steppen-Indogermanen zu unterscheiden habe. Am besten schien ihm die südrussische Steppe dem zu entsprechen, was gefordert war, und zwar in der Ausdehnung vom Aralsee und dem Kaspischen Meer bis nach Westen, wobei er es offen ließ, wie weit dieser „Westen" reichte. Diese oder eine ähnliche Auffassung hat weitere Vertreter gefunden, z. B. in V. G. Childe „The dawn of european civilization" (1925) und The Aryans (London 1926) wie in Chr. Dawson, einem Schüler von ihm, in dem neuerdings erschienenen Buche „The age of the Gods" (London and New York 1933) u. a. Ähnliche Standpunkte vertreten E. Wahle in seiner „Deutschen Vorzeit" (Leipzig 1932), J. O. Forssander in „Die schwedische Bootaxtkultur und ihre kontinentaleuropäischen Voraussetzungen" (Lund 1932), der Pole T. Sulimirski in „Die schnurkeramischen Kulturen und das indoeuropäische Problem" („La Pologne au VII° Congrès Internat. des Sciences Hist.", Warschau 1933, 1—22) und andere. Neuerdings hat dann Nehring in dem hier besonders eingehend zu besprechenden, von Wilhelm Koppers herausgegebenen Buch „Die Indogermanen- und Germanenfrage. Neue Wege zu ihrer Lösung" (Salzburg-Leipzig 1936) versucht, die Indogermanen mit den Bandkeramikern, die ja in diesem Bereich eine besondere Rolle spielen, in Verbindung zu bringen, während R. Pittioni an die auch nicht weit entfernten Kammkeramiker, Brandenstein im selben Buche an die Kirgisensteppe denkt. Auf diese These ist noch einzugehen.

Doch fanden sich zunächst unter den Sprachwissenschaftlern auch gewichtige Vertreter der Hypothese einer Nordwestheimat der Indogermanen, so vor allem Herman Hirt in seinem umfassenden Werke „Die Indogermanen" (Straßburg 1905 u. 1907) und dem I. Teil seiner „Indogermanischen Grammatik" (Heidelberg 1927) 74ff., der sich ausführlich mit der Urheimatfrage befaßt und zu dem Ergebnis kommt, daß die Ansetzung der Urheimat in der norddeutsch-russischen Tiefebene gegeben sei, und daß keine der vorgeschichtlichen und sprachlichen Tatsachen dieser Ansetzung widersprächen (Gr. 94ff.)

Seit nun vollends die deutsche Vorgeschichtsforschung unter der Führung von Kossinna („Die Indogermanen", I. Teil, Leipzig 1921) in die Aussprache eingegriffen hat, ist die Hypothese einer Nordwestheimat stark in den Vordergrund getreten, wie überhaupt die Vorgeschichtsforschung der Indogermanenfrage einen ganz neuen Schwung gebracht hat, sind doch durch ihre Arbeit ganze Kulturkreise der Jungsteinzeit mit genügender Sicherheit herausgestellt worden, wenn auch

Digitized by Google

ihre Herleitung von den vorausgehenden Epochen noch vieler Einzelarbeit bedarf. Ihre Zugehörigkeit zu bestimmten vorgeschichtlichen Völkerkreisen kann ebenfalls in einer Anzahl von Fällen, z. B. bei der Schnur-, Megalith- und Kammkeramik, festgestellt werden. Damit haben wir eine feste Grundlage für den Versuch, die Geschichte der Indogermanen über ihre literarischen Dokumente hinaus in die Jahrtausende der Entstehung des Indogermanentums zurückzuführen. Eine außerordentlich kenntnisreiche und in jeder Beziehung ansprechende Gesamtdarstellung des Problems vornehmlich unter dem Gesichtspunkt der Vorgeschichte ist Walther Schulz's kurzgefaßtes, aber inhaltsreiches Buch „Indogermanen und Germanen" (Leipzig-Berlin 1938), während das Büchlein von Schrader-Krahe „Die Indogermanen" (Leipzig 1935, „Hochschulwissen in Einzeldarstellungen") keinen wirklichen Fortschritt über Schrader hinaus bedeutet. Besonders schwach ist der Abschnitt über die sittlichen Zustände und die Religion der Indogermanen.[1]

Neben der Frage der Urheimat kommt heute, und zwar wiederum weithin auf Grund vorgeschichtlicher Funde (Skelettreste und Schädel), der Frage nach der rassischen Herkunft der Indogermanen ein bedeutendes Gewicht zu. Zunächst einmal ist es die Frage, welche

[1] Hier finden sich besonders in dem Abschnitt „Handel und Gewerbe", der auch „Feind und Freund" und „Gastfreundschaft" behandelt, beim heutigen Stand der völkerpsychologischen Forschung unhaltbare Hypothesen. Krahe muß die unmittelbaren Zeugnisse für die uralte Übung der Gastfreundschaft und des Gastrechts bei den Indogermanen anerkennen. Aber wie erklärt er die Entstehung dieser von einer sittlichen Höhe zeugenden Einrichtung? (70):

> So möchten wir also glauben, daß es zunächst die Bedürfnisse des Handels (Geschenkhandels) waren, welche den ursprünglichen Fremdenhaß nach und nach in eine gastfreundliche Gesinnung, wenigstens gegenüber dem etwas bringenden Fremden verwandelten. Dies ist ja auch, wenn man die Sache unbefangen überlegt, ganz natürlich. Warum zogen denn die Menschen in ältester Zeit in die Ferne? Doch nicht, wie wir, um eine schöne Gegend zu bewundern oder einen lieben Verwandten zu besuchen, den es außerhalb der Sippe, also der Nachbarschaft, damals überhaupt nicht gab. „Verkehren" ist in jener Epoche vielmehr soviel wie „Handel treiben", wie denn z. B. unser „wandeln", „Wandel" (ahd. *wandelunga*) auch ganz gewöhnlich mit *negotiari* („handeln"), *vendere* („verkaufen"), *commercium* („Handel") glossiert wird. Unzähligemal mag zuerst der fremde Händler dabei erschlagen und beraubt worden sein. Allmählich aber mußte man erkennen, daß es nützlicher sei, den Fremden, der so viele neue und wichtige Dinge bringe, zu schonen, damit er wiederkomme. Dabei braucht nicht geleugnet zu werden, daß an diesem zunächst rein egoistischen Trieb auch altruistische Empfindungen sich frühzeitig emporrankten, die schließlich dazu führten, eine Verletzung des fremden Mannes als eine Verletzung der Götter (vgl. oben den griechischen Ζεὺς ξένιος und den lettischen Ceroklis) zu betrachten.

Digitized by Google

Rasse vornehmlich das Indogermanentum geschaffen und getragen hat, und zweitens, woher diese Rasse kam. Daß langschädelige, hellfarbige, hellhaarige und blauäugige, also nordische Menschen im Indogermanentum immer eine führende Rolle gespielt haben, steht heute fest. Hier hat Hans F. K. Günther mit seinen bekannten Büchern („Herkunft und Rassengeschichte der Germanen" München 1935, „Rassengeschichte des hellenischen und des römischen Volkes", München 1929, und „Die nordische Rasse bei den Indogermanen Asiens", München 1934) der Indogermanenforschung einen außergewöhnlichen Dienst getan. Ebenso Otto Reche in seinem Buch „Rasse und Heimat der Indogermanen" (München 1936) (vgl. dazu seinen Artikel „Entstehung der nordischen Rasse" in der Hirtfestschrift I, 287—316).[1] Alle Versuche, dieses enge Verhältnis von nordischer Rasse und Indogermanentum zu lockern, sind mißlungen. Zudem ist selbstverständlich hier zu bedenken, daß, worauf ja Reche schon früher aufmerksam gemacht hat, Rasse und Sprache eng zusammengehören. Wenn wir die Sprachgeschichte der Menschheit betrachten, so ist zwar zuzugeben, daß viele Mischungen und Verschiebungen stattgefunden haben. Auf der andern Seite steht aber fest, daß bestimmte Sprachkreise mit Rassenkreisen aufs Ganze gesehen zusammenfallen. Daß z. B. die mongolische Sprache von den innerasiatischen Kurzköpfen geschaffen und entwickelt wurde trotz aller Mischungen und Verschiebungen, ist gar keine Frage, sowenig es eine Frage ist, daß die kaukasischen Sprachen von den kaukasischen Kurzköpfen des großen zentralen Berglandgürtels von den Pyrenäen bis zum Kaukasus geschaffen worden sind, wie wiederum die semitischen Sprachen von der orientalischen, die amerikanischen von den amerikanischen Rassen. Welche Rasse soll nun das Indogermanische geschaffen haben, wenn nicht die nordische? (Auf die geradezu unmögliche Hypothese Nehrings, daß das Indogermanische von einer Mischung von kaukasischen und ugrischen Elementen geschaffen worden sein soll, ist am Schluß noch zurückzukommen.) Wiederum: welche Sprache, wenn nicht die indogermanische, soll die doch weit verbreitete und im Indogermanentum so aktive nordische Rasse gesprochen haben? Hier ist ein berechtigter Zweifel überhaupt nicht möglich. Nordische Rasse und Indogermanen-

[1] Sehr schöne Arbeit leistet heute auf dem Gebiet der vorgeschichtlichen Rassenforschung G. Heberer, der es sich zum Ziel gesetzt hat, die rassischen Verhältnisse der neolith. Kulturen genau zu untersuchen. Er veröffentlicht eben jetzt eine grundlegende Untersuchung über die Mitteldeutschen Schnurkeramiker (Veröff. der Landesanst. f. Volkheitskunde zu Halle, H. 10, 1938). Wichtig ist sein Ergebnis: auch bei den Schnurkeramikern Mitteld. haben wir die zwei Variationen der nord. Rasse, die fälische und die im engeren Sinn nordische (Eickstedt nennt sie Teuto-Norden) mit ausgesprochenen (oft extremen) Langschädeln.

Digitized by Google

tum gehören von Uranfang an zusammen; es kann kein einziger triftiger Grund dagegen angegeben werden.[1]

Es ist bei solchen, die sich gegen die Nordwestheimat der Indogermanen wenden, zu beobachten, daß sie sich auf v. Eickstedts Hypothesen in der 1. Auflage seines Werkes „Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit", 263ff. (vgl. 407, 461) und vom selben Verfasser „Die rassischen Grundlagen des deutschen Volkstums" (München 1934), 233ff. stützen. Er setzt die Entstehung der nordischen Rasse, mindestens des östlichen Flügels, in die südwestsibirischen Flachländer. Und zwar soll die Entstehung der nordischen Rasse dort noch in der Eiszeit sich vollzogen haben. Irgendwelche rassenkundlichen oder vorgeschichtlichen Grundlagen hat Eickstedt für diese Hypothese nie beigebracht. Es wird ihr darum auch von den Fachmännern energisch widersprochen.[2] Zudem ist vom Standpunkt der Indogermanenforschung zu sagen, daß das, was v. Eickstedt, 277ff., für „protonordische Rassentrümmer" in Asien hält, keineswegs solche sind. Alle die von ihm Genannten sind keineswegs „Protonorden", sondern es sind, wie die Kulturgeschichte deutlich genug erkennen läßt, versprengte Reste von in Asien seit der neolithischen Zeit eingewanderten nordischen Menschen. Dazu ist vor allem zu vergleichen H. F. K. Günther, „Die nordische Rasse bei den Indogermanen Asiens", der erschöpfendes Material beigebracht hat. So sind z. B. die Langköpfe der Minussinskkultur, die in diesen Argumenten eine Rolle spielen, niemals Protonorden, sondern nach meiner Meinung Ableger der gegen Ende des 3. Jahrtausends zusammenbrechenden transkaspischen Kultur, die von Indogermanen getragen ist (vgl. darüber später).

Die sehr wichtigen Untersuchungen Reche's vorgeschichtlich-rassenkundlicher und rassenphysiologischer Art müssen in diesem Zusammenhang ganz ernst genommen werden. Reche, wie ebenso Günther, hat festgestellt, daß wir schon in der Mittelsteinzeit überall in dem Raum Nordwest- und Mitteleuropas nordische Rassenelemente antreffen, während wir sonst nirgends (außer in der von der Fremde gekommenen Nagada-Kultur in Ägypten) aus dieser Zeit Funde nordischer Rassenelemente haben; und zweitens, daß diese nordische Rasse anthropologisch sich anschließt an die alteuropiden Langkopfrassen der Eiszeit, wozu heute noch gesagt werden kann, daß „der Steinheimer Mensch", welcher der vorletzten Eiszeit oder Zwischeneiszeit angehört, also älter ist wie der Neandertaler, als der Vorfahre dieser alteuropiden Lang-

[1] Vgl. zu der Frage auch Bruno K. Schultz, Das Indogermanenproblem in der Anthropologie (Hirt-Festschrift I, 277–286).

[2] Vgl. dazu R. Grahmann, Lag die Urheimat der nordischen Rasse in Sibirien? (Rasse 1936) 337ff.

Digitized by Google

köpfe, wenn auch über eine Anzahl verlorener Zwischenglieder, angesehen werden kann. Wir haben also tatsächlich im europäischen Raum eine Kontinuität der Rassenentwicklung von den Zwischeneiszeiten bis in die geschichtliche Zeit. (Einzelnes darüber in dem Kapitel über „Die Herkunft der nordischen Rasse" in meinem 2. Teil der „Glaubensgeschichte der Indogermanen").[1] Diese Argumente sind so schwerwiegend für eine Entwicklung der nordischen Rasse im europäischen Raum, daß dagegen zunächst nichts mehr eingewendet werden kann, außer es könnten neue vorgeschichtliche und rassenkundliche Tatsachen vorgebracht werden. Dazu kommt aber noch eine bis jetzt gänzlich übersehene Erwägung rassenphysiologischer Art, auf die vor allem Reche Nachdruck legt. Er weist auf Grund einer Reihe von Untersuchungen nach, daß der Differenzierungsraum der nordischen Rasse rassenphysiologisch nirgends anderswo gewesen sein kann als in dem Raum und Klima Europas, wie sie in den letzten Phasen der Eiszeit und unmittelbar danach auf Grund der Forschungen der letzten Jahrzehnte sich finden. Damit haben wir zunächst eine unbedingt sichere Grundlage zur Entscheidung dieser Frage.

Diese vorgeschichtlich-rassenkundlichen Beweise wurden gestützt durch eine Feststellung der vorgeschichtlichen Wissenschaft, wie sie sich vor allem im Laufe der letzten Jahre entwickelt hat. Durch die Forschungen von J. Andree und F. K. Bicker ist parallel der Rassenkontinuität seit der Eiszeit auch eine kulturelle Kontinuität ganz klar festzustellen.[2] Bicker hat den Versuch unternommen, die großen jung-

[1] Vgl. dazu auch noch Werner Hülle, Zur Herkunft der nordischen Rasse (Mannus 28 [1936], H. 2, 139 ff.) und Hans Weinert, Neue Untersuchungen über den Ursprung der nordisch-fälischen Rasse an Skelettfunden in Frankreich (Germanien, Monatshefte für Germanenkunde zur Erkenntnis deutschen Wesens, Juni 1937, H. 6, 173 ff.) sowie den zusammenfassenden, eben in „Volk und Rasse" (1938, H. 12, 404 ff.) erscheinenden Aufsatz von F. K. Bicker, Wichtige Neufunde in Mitteldeutschland zur Frage nach der Herkunft der nordischen Rasse.

[2] Bodenständige Kulturentwicklung in Mitteldeutschland von der Altsteinzeit bis zur Indogermanenzeit: 1. Von der Altsteinzeit zur Mittleren Steinzeit (Julius Andree), 2. Von der Mittleren Steinzeit zur Indogermanenzeit (F. K. Bicker) (Mannus 28 [1936] H. 4, 407 ff.). Mesolithisch-neolithische Kulturverbindungen in Mitteldeutschland (Mannus 25 [1933]); Dünenmesolithikum im Fiener Bruch (Jahresschr. f. d. Vorgeschichte d. sächs.-thür. Länder XXII); Die Indogermanenfrage (Rasse 2 [1935]); Ein schnurkeramisches Rötelgrab mit Mikrolithen und Schildkröte bei Dürrenberg, Kr. Merseburg (Jahresschr. f. d. Vorgeschichte d. sächs.-thür. Länder XXIV [1936]); Die mittlere Steinzeit in Mitteldeutschland und ihre Beziehungen zum deutschen Osten (Mitteldeutsche Volkheit 1937); Die Bedeutung der Mittleren Steinzeit im nördlichen Mitteldeutschland für die Indogermanenfrage (KZ. 64 [1937] 24 ff.). Vgl. zu diesen Fragen auch die oben angeführte Arbeit G. Heberers besonders S. 42 und die dort angeführte Literatur

Digitized by Google

steinzeitlichen nordischen Kulturkreise Nordwest- und Mitteleuropas bis in ihre Wurzeln in der Mittelsteinzeit und darüber hinaus in der Altsteinzeit zu verfolgen. Nach dem bis jetzt vorliegenden Material sind zwar in diesem Versuch noch eine Reihe hypothetischer Aufstellungen, aber es scheint nach allem Vorliegenden doch gesichert, daß sich diese neolithischen Kulturen in der Tat im nordwest- und mitteleuropäischen Raum selbständig aus den Voraussetzungen der Mittelsteinzeit und weiterhin der Altsteinzeit entwickelt haben.

Ein großes Verdienst Bickers sehe ich darin, daß er entgegen der bisherigen Behauptung, die Schnurkeramiker seien die Indogermanen, die These vertritt, daß die Lösung der Indogermanenfrage in der Mittelsteinzeit liege. Eine ähnliche These vertrat ja auch H. Kühn.[1] Bicker hat für Nordwest- und Mitteldeutschland eine von ihm so genannte „grobfeine Mischkultur" herausgearbeitet, in der eiszeitliche Faustkeil- und Klingenkultur sich verbunden haben und die wohl als vorgeschichtlich faßbare indogermanische Kultur angesehen werden kann.[2] Es treffen sich also hier Rassen- und Kulturgeschichte zu einem, wie mir scheint, zwingenden Beweis.

Diese neuesten Untersuchungen geben meinem Ansatz der Entstehung des Indogermanentums im 5. und 6. vorchristlichen Jahrtausend, den ich auf Grund meiner indoarischen Forschungen in der Hirt-Festschrift I, 200ff. vorgetragen und kurz zu begründen versucht habe, eine Stütze, und ich habe die Genugtuung, zu bemerken, daß sowohl von der Rassenwie von der Kulturgeschichte her (vgl. den schon genannten Aufsatz von G. Heberer) dieser Ansatz mehr und mehr sich durchsetzt.

Damit ist ein Hindernis gefallen, das einige Jahrzehnte hindurch und auch heute noch da, wo man diese neuesten Forschungen noch nicht aufgenommen hat oder nicht ernst nimmt, die Lösung der Indogermanenfrage hintangehalten hat: Es ist der viel zu niedrige Ansatz der Entstehung des Indogermanentums, der mit der These, daß die Schnurkeramiker des 3. Jahrtausends die Urindogermanen gewesen seien, zusammenhängt. Die Schnurkeramiker sind, worauf sprachgeschichtlich auch Specht[3] verschiedentlich aufmerksam gemacht hat, der Kern der

[1] Herkunft und Heimat der Indogermanen (Proceedings of the First International Congress of Prehistoric and Protohistoric Sciences, London 1934, 237—242). Vgl. dazu Hirt-Festschrift I, 36 und W. Schulz, Die Indogermanenfrage in der Vorgeschichte (KZ. 62, 1935, 184ff.). Schon Kossinna hat die These vertreten, daß die Ellerbeker Vorindogermanen seien, vgl. Die Indogermanen S. 29 und W. Hülle's Anhang zur 7. Aufl. S. 274.

[2] Entstehung und Herkunft der Klingenkulturen und geologische Eingliederung der Kulturen in den Ablauf des Eiszeitalters (Mannus 28 [1936] H. 4) und die oben genannten Aufsätze.

[3] Vgl. besonders Zur Geschichte der Verbalklasse auf ē (KZ. 62, 29—114).

Digitized by Google

West- oder Kentumindogermanen. Aber lange vor der schnurkeramischen Zeit liegt die Entstehung des Indogermanentums und die Abwanderung der Ostindogermanen. Die großen neolithischen Kulturen Nordwest- und Mitteldeutschlands sind schon differenzierte indogermanische Einzelkulturen.

Dabei muß die Frage der Bandkeramiker heute noch offen bleiben. Sie sind nach den neuesten Untersuchungen von Heinrich Butschkow in Mitteldeutschland älter als die Schnurkeramiker.[1] Und nach Heberers mündlichen Mitteilungen scheint es wahrscheinlich, daß die ursprünglichen Träger dieser alten Bandkeramik westischer Rasse zuzuschreiben sind, wogegen die Untersuchungen W. Gieselers und seiner Schüler über Schädelfunde der süddeutschen Kulturen der Jungsteinzeit gezeigt haben, daß die den bandkeramischen Fundstätten sicher oder wahrscheinlich zuzuweisenden Schädel fast durchweg nordischer Rasse sind (wir haben diese Schädel hier in der schönen Schädelsammlung des Rassenkundlichen Instituts verschiedentlich persönlich eingesehen). Auch Reche stellt in seinem oben erwähnten Buche im Bereich der Bandkeramik neben seiner sog. „sudetendeutsche Rasse" nordische Rasse fest.[2] Danach scheint es wohl so zu liegen, daß die ursprünglichen Schöpfer der bandkeramischen Kultur vornehmlich der westischen Rasse zugehörten, daß sie aber, wie das in dem Raum, in den sie einwanderten, selbstverständlich ist, sehr rasch von nordischen Elementen durchdrungen wurden, so daß die bandkeramischen Kulturen des Vollneolithikums doch auch weithin von Indogermanen getragen gewesen sein müssen. Die bandkeramischen Einwanderer westischer Rasse sind offenbar im neuen Raum schon im Neolithikum indogermanisiert worden. Kossinna hat darum schon ein Richtiges gesehen. (Über den Zusammenhang des bandkeramisch-buntkeramischen Kreises in Ostindogermanien vgl. später).

Die zweibändige Hirt-Festschrift hatte das bis in die Mitte der 30er Jahre erarbeitete Material zusammengefaßt (die Andree-Bicker'schen Untersuchungen sind hier noch nicht oder noch nicht voll verwertet), und es schien mit dieser Veröffentlichung zunächst die Frage nach der Urheimat und der Rasse der Indogermanen im Sinne der Nordwestthese befriedigend beantwortet.

Aber kaum ein Jahr nach Veröffentlichung dieser beiden Bände erschien ein gewichtiges Werk „Die Indogermanen- und Germanenfrage. Neue Wege zu ihrer Lösung", herausgegeben von Wilhelm Koppers (Salzburg-Leipzig 1936), der sozusagen einen Generalangriff auf die

[1] Heinrich Butschkow, Die bandkeramischen Stilarten Mitteldeutschlands. Jahresschr. f. d. Vorgeschichte d. sächs.-thür. Länder 33 (Halle/S. 1935).

[2] Vgl. dazu noch M. Much, Die Heimat der Indogermanen (Berlin 1902) 254.

Digitized by Google

Nordwesthypothese und einen Versuch, die Ostheimat der Indogermanen zu retten, darstellt.

Koppers hatte schon in einer Reihe von Artikeln, besonders Anthropos XXIV (September—Dezember 1929) H. 5/6, 1073 ff. und Anthropos XXX (Januar—April 1935) H.1/2, 1—31 sich mit der Indogermanenfrage beschäftigt und die These einer Ostheimat vor allem vom ethnologischen und religionsgeschichtlichen Gesichtspunkt her zu beweisen versucht. Er wendet sich scharf dagegen, daß man in der Indogermanenfrage die Ethnologie und damit die universalgeschichtliche Betrachtung nicht genügend zu Wort kommen lasse, und meldet den Anspruch der Ethnologie, hier mitzureden, energisch an mit dem von Graebner genommenen Motto: „Um so kühner darf nun umgekehrt die Ethnologie ihren alten und selbstverständlichen Anspruch erheben, ein ausschlaggebendes Wort in dieser (Indogermanen-)Frage zu sprechen". Liest man Koppers, der sich stark auch auf Schrader stützt, so scheint es fast, als ob so ziemlich alle Ethnologen sich für eine Ostheimat erklärt hätten. Fritz Flor in seinem Aufsatz „Die Indogermanenfrage in der Völkerkunde" (Hirt-Festschrift I, 79 ff. und sonst) weist aber darauf hin, daß dies so nicht stimmt, daß z. B. selbst Fr. Ratzel eine Nordheimat nicht für ausgeschlossen hält. Flor selbst kommt zu dem Resultat (I, 128), daß die Herkunft der Indogermanen aus Norden nicht nur möglich, sondern auch vom Standpunkt der Völkerkunde längst wahrscheinlich sei. Zugleich übt er in dem genannten Artikel eine sehr eingehende und z. T. auch sehr scharfe Kritik an den Koppers'schen Aufsätzen im Anthropos (wir werden auf die Einzelthesen von Koppers gleich einzugehen haben).

Betrachtet man sich nun das Gesamtergebnis des Buches von Koppers und seiner Mitarbeiter, so ist zu sagen, daß durch dieses Buch eine zunächst ziemlich hoffnungslos erscheinende Verwirrung in der Frage der Urheimat der Indogermanen entstanden ist. Die Resultate des Koppers'schen Buches sind nichts weniger als einheitlich. Koppers selbst hat sich mit Beziehung auf die Osthypothese, nachdem man aus seinen früheren Arbeiten den Eindruck gewonnen hatte, daß er nicht nur gewisse Kulturelemente, sondern auch die Indogermanen selbst aus Innerasien herkommen läßt, in dem neuen Buch außerordentlich eingeschränkt, und zwar in der Anmerkung 4 S. 304: „Dieses soll natürlich nicht heißen, daß die Indogermanen als solche, gewissermaßen in 'geschlossener Kolonne', aus Innerasien heranmarschiert kamen, sondern nur, daß ihre Kultur wenigstens in einer ihrer Komponenten von dorther starke und entscheidende Beeinflussungen empfing. Ja, die betreffenden Gemeinsamkeiten mit den Altai-Türken sind nach Art und Zahl so bedeutend, daß sie nur in der Annahme einer ehemaligen (direkten oder indirekten?)

Digitized by Google

Nachbarschaft ihre befriedigende Erklärung finden." Wenn er jetzt, wenn auch mit Fragezeichen, eine indirekte Nachbarschaft annimmt, so denkt er bei dieser vagen Bezeichnung wohl an die Kirgisensteppe oder an Südrußland und gleicht sich damit Brandenstein, Childe und Nehring an.

Nehring versucht die These zu erweisen, daß die Bandkeramiker die Indogermanen seien, während die Schnurkeramiker eingewanderte hellfarbige Asiaten sind, die von den Bandkeramikern indogermanisiert werden. Childe dagegen hält doch die Streitaxtleute, also Schnurkeramiker, für Indogermanen. Pittioni verfällt gar auf die Idee, die Kammkeramik als die eigentlich indogermanische Kultur anzusehen. Woher kommen diese Widersprüche?

Damit ist ein zweites Hindernis, das der organischen Lösung der Indogermanenfrage entgegensteht, aufgezeigt: Es ist die Tatsache, daß fast durchweg jeder Wissenschaftler nur von seinem Spezialfach her die Frage zu beantworten sucht, oder daß, wenn ein Wissenschaftler über dieses Spezialfach hinausgreift, es an der umfassenden Kenntnis der Tatsachen und Ergebnisse der andern in Betracht kommenden Wissenschaften mangelt. Dies zeigt sich z. B. am deutlichsten bei dem Beitrag Brandensteins „Die Lebensformen der ‚Indogermanen'" (231 ff.), der auf einer früheren Arbeit von Brandenstein fußt: „Die erste ‚indogermanische' Wanderung" (Klotho 2, Wien 1936). In diesem äußerst anregenden Werkchen, welches das Verdienst hat, einmal klar auf die zwei Etappen der Entwicklung der indogermanischen Sprache, des Früh- und Spätindogermanischen, hinzuweisen und dafür Beispiele zu bringen (die allerdings, wie später zu zeigen sein wird, nicht immer gut genug begründet sind), kommt Brandenstein zu dem Ergebnis, daß der frühindogermanische Raum den Charakter besessen habe, der etwa der nordwestlichen Kirgisensteppe eignet. Also sei dort die Urheimat der Indogermanen zu suchen. Er geht dabei von der These aus, daß sich Klima, Flora und Fauna dieses Raumes seit den Jahrtausenden, in denen die Entstehung des Indogermanentums angenommen werden muß, nicht wesentlich geändert haben. Und gerade diese Annahme ist falsch. Wir wissen heute auf Grund sehr eingehender Forschungen über Pollenanalyse usw., daß sich das Klima im Raume Nordwest-Eurasiens nicht nur von der Eiszeit zur Nacheiszeit, sondern auch in der Nacheiszeit bis in die geschichtliche Zeit hinein ganz wesentlich verändert hat.[1] Diese Forschungen beweisen,

[1] Vgl. darüber Karl Bertsch, Klima, Pflanzendecke und Besiedlung Mitteleuropas in vor- und frühgeschichtlicher Zeit nach den Ergebnissen der pollenanalytischen Forschung (Berichte der Römisch-Germanischen Kommission 18. Frankfurt a. M. 1928); Hugo Groß, Das Problem der nacheiszeitlichen Klima- und Florenentwicklung in Nord- und Mitteleuropa (Beihefte zum Botanischen

Digitized by Google

daß im 5./6. Jahrtausend etwa, also zu der Zeit, in der wir die Entstehung des Indogermanentums annehmen, gerade in Mittel- und Nordwesteuropa Klima, Flora und Fauna sich finden, wie sie etwa dem von Brandenstein herausgearbeiteten frühindogermanischen Raum eignen, während die Kirgisische Steppe in diesen Jahrtausenden ein viel trockeneres Klima gehabt haben muß. Der spätindogermanische Raum Brandensteins aber, der viel mehr Feuchtigkeit, Sümpfe usw. hat, ist nicht etwa ein anderer Raum, sondern ist der nordwest-mitteleuropäische Raum des anbrechenden und fortschreitenden Atlantikums mit seiner zunehmenden Feuchtigkeit und Vermehrung des Waldgebietes in jenen Gegenden. Weil Brandenstein diese Tatsache nicht kennt oder nicht in Betracht zieht, geht er in seinen Schlußfolgerungen irre. (Dabei lasse ich die vielen Willkürlichkeiten von Brandenstein zunächst außer Acht. Ich werde später darauf einzugehen haben.)

Nun zieht dieser vom Sprachgeschichtler verbrochene Irrtum neue Irrtümer nach sich. Pittioni trat bisher für eine Nordwestheimat der Indogermanen ein. Er läßt sich nun von Brandenstein auf Grund dessen sprachlicher Forschungen (die er als Vorgeschichtler unbesehen übernimmt) überzeugen, daß die Kirgisensteppe die Urheimat der Indogermanen ist. Dann macht er sich als Vorgeschichtler auf, eine einheitliche Kultur in der Nähe der Kirgisensteppe zu finden. Dies aber ist die Kammkeramik. So kommt er zu dem Schluß, daß die Kammkeramik als die im besonderen Sinne indogermanische Kultur zu gelten habe, obwohl alle andern Merkmale dieser Kultur dagegen sprechen. Diese These von Pittioni hat deshalb auch energische Ablehnung bei den Vorgeschichtlern gefunden. Sie ist schlechterdings unmöglich. Wenn die Kammkeramik irgendeinem Volke zugeschrieben werden kann, so ist dies, wie ziemlich allgemein anerkannt ist (darüber auch einzelnes in meinem II. Teil „Glaubensgeschichte der Indogermanen") das Volk der Ugrofinnen, das nach sprachgeschichtlichen und andern Forschungen seine Heimat an der mittleren Wolga und Oka gehabt haben muß, also eben in dem Gebiet, das das eigentliche Gebiet der klassischen Kammkeramik ist.

Aus dem Gesagten wird klar, daß wir auf diese Weise in der Indogermanenfrage nicht weiterkommen. Es bleibt in der Tat nichts übrig, als daß wir das Wagnis wagen und den Versuch machen, einmal umfassend von den verschiedenen in Betracht kommenden Wissenschaften her zusammenschauend das Indogermanenproblem zu betrachten und wenn möglich zu lösen. Jedenfalls kann nur durch eine solche zusammenschauende Betrachtung eine Lösung angestrebt werden. Ich bin mir durchaus bewußt, welche Gefahren ein solches Wagnis in sich birgt. Es ist un-

Zentralblatt 47, 1930). Dazu die Zusammenfassung dieser Arbeiten in Kurt v. Bülow, Wie unsere Heimat wohnlich wurde, 2. Aufl. (Stuttgart 1933).

Digitized by Google

möglich, daß ein Forscher auf dem Gebiet der Sprachgeschichte, der Religionsgeschichte, der vergleichenden Völkerkunde, der Rassenkunde, der archäologischen Vorgeschichte, der Klima-, Flora- und Faunakunde überall selbständig arbeiten und diese Wissenschaften alle beherrschen kann. Und kein verantwortungsbewußter Forscher wagt sich gern in ein ihm nicht als Fachmann zugehöriges Gebiet. Aber es muß sein! Daß bei einem solchen Versuch, bei dem man sich ja weithin auf die sich oft widersprechenden Ergebnisse der verschiedenen Fachwissenschaftler stützen muß, im einzelnen mancherlei Fehler unterlaufen mögen, ist von vornherein klar. Und doch bleibt nichts anderes übrig, als diese Gefahr zu laufen, wenn wir nicht in der Indogermanenfrage in einem unfruchtbaren Nebeneinander und Widereinander stecken bleiben wollen. Ich bin überzeugt, daß es möglich ist, sich so weit in die verschiedenen hier mitsprechenden Wissenschaften einzuarbeiten, wenn man selbst in irgendeinem Fachgebiet unbedingt sicher gegründet ist, daß man eine solche Zusammenschau wagen kann. Der hier vorliegende Aufsatz soll nur das Vorspiel dafür sein. Die Ausführung wird der II. Teil meines Werkes „Glaubensgeschichte der Indogermanen" geben.

Hier müssen wir uns nun auch unmittelbar an Koppers selbst wenden. Wir sind durchaus bereit, die Ethnologie in der Indogermanenfrage mitsprechen zu lassen und universalgeschichtliche Betrachtung zu üben. Aber dann müssen wir auch fordern, daß mit der Universalgeschichte Ernst gemacht wird. Es darf dann nicht so sein, wie es bei Koppers fast durchweg ist, daß die vorgeschichtliche Forschung weithin außer acht gelassen wird. Universalgeschichtliche Betrachtung kann nicht nur, wie Koppers sie meistens übt, in die Breite gehen (wobei zu sagen ist, daß Koppers z. B. Rassen- und Sprachforschung ebenfalls kaum beachtet); sie muß auch in die Tiefe der Zeiten dringen und besonders bei der Betrachtung von religionsgeschichtlichen Fragen bis in die Anfänge der *Homo sapiens*-Epoche der Menschheit zurückblicken (darüber später bei der Einzelkritik von Koppers). Ferner ist hier auf die von Flor HF I, 75 ff. geübte Kritik hinzuweisen, daß man bei der Betrachtung einer Kultur nicht einfach von Einzelelementen ausgehen darf, sondern daß hier auch das organisch-ideenhafte Erkennen geübt werden muß, d. h. daß die Frage immer im Auge behalten werden muß, was denn nun die Kernkraft und der gesamte Formwille einer Kultur ist. Das ist durch Aufzeigen von Ähnlichkeiten einzelner Elemente in den zu vergleichenden Kulturen noch lange nicht getan.

Doch ist bei der Betrachtung der Indogermanenfrage noch eine letzte Schwierigkeit zu nennen: Es scheint mir trotz aller Versicherungen von Koppers (Anthropos XXX, Januar—April 1935, Heft 1/2, S. 31) bei

Digitized by Google

dem Versuch, die Ostthese zu erweisen, doch sehr stark das *ex oriente lux* mitzusprechen. Koppers verwahrt sich dagegen, daß die Bibel hinter diesem Streben stehe. Aber er stellt dann doch wieder von den Indogermanen, unseren Altvordern, dogmatisch fest, „daß sie keineswegs in der Schaffung der höheren Kultur zeitlich vorangegangen sind und daher denn auch nicht für alle höhere Kulturentwicklung verantwortlich gemacht werden dürfen." Lassen wir die zweite Hälfte des Satzes außer Betracht. Warum aber steht es denn so fest, daß die Indogermanen in der Schaffung der höheren Kultur zeitlich nicht vorangegangen sind? Ist das etwa vorgeschichtlich oder ethnologisch erwiesen? Keineswegs! Im Gegenteil: wenn wir die Vorgeschichte sprechen lassen, so sind die Spuren der Indogermanen in allen Zentren höherer Kultur Eurasiens nachweisbar. Koppers dürfte doch z. B. die Feststellung von Gertrud Hermes, daß die im 4. Jahrtausend in Vorderasien auftauchenden Pferdezüchter (auf Kriegswagen!) Indogermanen gewesen sein müssen[1], nicht einfach mit Stillschweigen übergehen und die Thesen Reche's unbeachtet lassen. Hängt die Behauptung von Koppers nicht doch auch mit der Meinung zusammen, daß die höhere Offenbarung auch in der Kultur eben von Osten kommen müsse? Damit aber sind wir mitten drin in weltanschaulichen Fragen. Es ist kein Zweifel: die Indogermanenfrage ist heute nicht mehr nur eine wissenschaftliche, sie ist eine weltanschauliche Frage. Dies hängt mit der völkischen Selbstbesinnung zusammen, die in der Vorgeschichte und in der Rassenkunde ihren wissenschaftlichen Ausdruck findet. Diese Selbstbesinnung führt notwendigerweise zu der Erforschung der mit uns organisch verbundenen Vergangenheit. Die Erkenntnis der indogermanischen Geistesart gehört zu den entscheidenden Faktoren der völkischen Selbstbesinnung. Wir sind nun einmal nicht nur Gegenwart, die alles aus sich selbst schafft, sondern wir wurzeln tief in der Vergangenheit. Und unsere artgemäße Vergangenheit zu ergründen, ist eine ganz tiefe Sehnsucht unserer Seele und eine Notwendigkeit in unserem Werden. Das sind die Hintergründe der wissenschaftlichen Auseinandersetzung über Rasse und Urheimat des Indogermanentums, über die man sich klar sein muß. Es ist in der Tat nicht dasselbe, ob die Indogermanen ursprünglich irgend ein Gemengsel von Rassen waren, oder ob sie ursprünglich mit der Rasse verknüpft sind, die in der völkischen Besinnung der Gegenwart als Richtbild wirkt, mit der nordischen. Auch die Frage der Urheimat ist in diesem Zusammenhang nicht gleichgültig: Es gibt den Nachfahren der Indogermanen

[1] Vgl. Gertrud Hermes, Das gezähmte Pferd im neolithischen und frühbronzezeitlichen Europa? (Anthropos XXX [Sept.—Dez. 1935] H. 5/6, 803 ff.; XXXI [Januar—April 1936] H. 1/2, 115 ff.) und Das gezähmte Pferd im alten Orient (Anthropos XXXI [Mai—August 1936] H. 3/4, 364 ff.).

Digitized by Google

in Großgermanien, die sich in besonderer Weise verpflichtet fühlen, das indogermanische Erbe zu hüten und zu vermehren, ein anderes Gefühl, wenn sie wissen, daß ihre Altvorderen hier in ihrer seit vielen Jahrtausenden angestammten Heimat gelebt und gewirkt, gekämpft und geblutet haben, um von hier aus immer neue Wellen indogermanischer Wanderer in die weite Welt zu schicken, als wenn wir glauben müssen, die Indogermanen seien als Barbaren aus dem Osten in dieses ihnen ursprünglich fremde Land eingewandert, um hier von andern Rassen und Völkern die höhere Kultur zu empfangen.

Aber gerade weil hinter der wissenschaftlichen Auseinandersetzung diese weltanschaulichen Sehnsüchte und Überzeugungen stehen, ist es uns als strenge Pflicht auferlegt, unsere Bemühungen um eine Lösung der Frage immer wieder strengster sittlich-wissenschaftlicher Prüfung zu unterziehen. Nur ganz saubere Arbeit kann hier weiterhelfen. Alle Allgemeinheiten und vagen Beweisführungen werden nur die Verwirrung und das Gegeneinander steigern. Dabei soll nicht vergessen werden, daß es sich bei der Lösung der Indogermanenfrage nie um einen Beweis im mathematischen Sinne handeln kann. Was aber erreicht werden kann, ist dies, das heute Begründete und Wahrscheinlichste in einer Zusammenschau darzustellen und damit eine neue Grundlage zur Lösung der Indogermanenfrage zu schaffen. In diesem Sinne betrachten wir die Indogermanenfrage im Lichte der Ergebnisse aller in Betracht kommenden Wissenschaften. Zunächst müssen wir uns mit den Ethnologen Schmidt-Koppers'scher Richtung auseinandersetzen.

II. DIE SOGENANNTEN HIRTENKULTURLICHEN ELEMENTE BEI DEN INDOGERMANEN

Die Auffassung, daß die Indogermanen als Hirtenkrieger (oder gar als Räuberhirten, wie neuerdings Chr. Dawson in seinem Buch „The age of the Gods" wieder vorträgt) anzusehen seien, ist bei gewissen Ethnologen zu einer Art von Dogma geworden. (Leider hat auch v. Eickstedt in seinem Beitrag „Arier und Nagas" (HF I, 364 ff.) für die in Indien einziehenden Arier eine ähnliche These vertreten. Was aber v. Eickstedt dort bietet, ist für denjenigen, der die Quellen wirklich kennt, reines Phantasiebild. Wirkliche Beweisgründe sucht man in allen diesen Behauptungen vergebens.) Die auf Pferden daherbrausenden, die Kultur zerstörenden Indogermanen, die dann langsam von der kulturell im allgemeinen viel höherstehenden Urbevölkerung zur Kultur geführt werden, müßten endlich aus dem Repertoire der Gegner einer Nordwestheimat der Indogermanen verschwinden. Weder sprachliche, noch vorgeschichtliche, noch religionsgeschichtliche Tatsachen entsprechen diesem Bild.

Digitized by Google

Dagegen steht auf Grund der vergleichenden ethnologischen Forschung fest, daß sich bei den Indogermanen tatsächlich sogenannte hirtenkulturliche Elemente finden. Und da die afrikanischen Hirtenkulturen dem indogermanischen Bereich ferner liegen, da ferner die Indogermanen Pferdezüchter und in später Zeit auch Reiter waren, liegt es nahe, den ausgeprägtesten hirtenkulturlichen Kreis Eurasiens, nämlich die innerasiatische Reiterkultur, zum Vergleich heranzuziehen.[1] Als hirtenkulturliche Elemente werden angegeben: wirtschaftlich selbstverständlich zunächst einmal die Pferdezucht, in soziologischer Beziehung Großfamilie, Patriarchat, ferner im Gebiet der Religionsgeschichte Feuer- und Herdkult, Himmelsgottglaube, Hypostasenbildung, Dioskurenkult und im Zusammenhang mit der Pferdezucht Pferdeweihe und Pferdeopfer.[2] Abgesehen vom Dioskurenkult, dessen Vorhandensein in der innerasiatischen Reiterkultur ich bezweifle, steht es fest, daß diese Elemente tatsächlich eine auffallende Gemeinsamkeit zwischen der indogermanischen und innerasiatischen (Reiter)Kultur bilden. Fraglich ist nur, erstens, ob es sich hier um ursprünglich reiterhirtenkulturliche Elemente handelt oder um solche aus älteren Kulturschichten, die an der Basis sowohl des Indogermanentums wie der innerasiatischen Reiterhirtenkultur liegen; und zweitens, ob nicht eine Anzahl gleichartiger Elemente Allgemeinerscheinungen höherer Kultur sind; und drittens, ob, wenn tatsächlich Entlehnung hinüber und herüber stattgefunden hat, die Indogermanen immer die Empfangenden und die Innerasiaten die Gebenden gewesen sind. Dies wird nämlich im allgemeinen bei Koppers und bei ihm nahestehenden Ethnologen als selbstverständlich vorausgesetzt.

Wenn z. B. Koppers (Anthr. XXX, S. 12) die Hypostasenbildung nennt, so scheint mir dies methodisch darum unangebracht, weil erstens Hypostasenbildung eine allgemeine Erscheinung religiöser Entwicklung auf den höheren Stufen, also kein besonderes Merkmal der Hirtenkulturen ist. (Hier zeigt sich gleich zu Anfang ein Mangel der Koppers'schen Betrachtungsweise: religionspsychologische Gesetze in der Entwicklung der Menschheit scheinen für ihn nicht zu existieren.) Hypostasenbildung findet sich überall da, wo eine zentrale Gottgestalt im Laufe der Entwicklung sozusagen ein großes Reich gewinnt, in dem verschiedene

[1] Vgl. dazu W. Schmidt und W. Koppers, Völker und Kulturen I. Teil: Gesellschaft und Wirtschaft der Völker (Regensburg 1924) 502 und 560, ferner die genannten Aufsätze von Koppers im „Anthropos". — Fritz Flor, Haustiere und Hirtenkulturen (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik 1, 1930, 217 ff.) — O. Menghin, Weltgeschichte der Steinzeit 310 ff. Vgl. auch den Aufsatz Flor's, Die Indogermanenfrage in der Völkerkunde (HF I, 69 ff.)

[2] Vgl. die beiden oben angeführten Aufsätze von Koppers.

Digitized by Google

Mächte als Vasallen herrschen, in Afrika sogut wie in Ozeanien. Und dieser Prozeß der Abspaltung beginnt schon auf ganz niederen Stufen der primitiven Religionen. Es ist also völlig unmöglich, von diesen aus religionspsychologischen Notwendigkeiten sich ergebenden parallelen Entwicklungsformen auf Verwandtschaft oder gar Entlehnung zu schließen. Ferner, wenn gerade bei den innerasiatischen Religionen 7 oder 9 Hypostasen (die Herrscher der verschiedenen Himmelsstufen usw.) vorkommen, so ist doch methodisch die Frage aufzuwerfen, ob hier nicht eine Beeinflussung von den indogermanischen Indoariern oder Iraniern oder vielleicht schon von den einst vereinigten Indo-Iraniern vorliegt. Die Zahl 7 oder auch 9 der Abspaltungen des Himmelsgottes tritt uns ja doch in den vedischen Ādityas und den avestischen Ameša Spəntas entgegen. Die Ādityas sind aber schon im vedischen Indien sehr alte, schon verblassende Gestalten. Daß von Indoarien und besonders vom Iran gewisse Kulturgüter nach Innerasien gewandert sind, steht fest. Holmberg nimmt deshalb auch in „The Mythology of all Races" IV „Finno-Ugric Siberian" (Boston 1927) 400 ff.; vgl. „Der Baum des Lebens" (Helsinki 1922) 25 ff. an, daß die siebenfache himmlische Ordnung mit den sieben Göttern bei den Altaiern nicht ursprünglich sei, sondern von auswärts komme, besonders da auch gar keine Übereinstimmung in den Einzelnamen vorliege. Er leitet allerdings diese Ordnung vom alten Babylonien ab. Wir brauchen aber so weit gar nicht zu gehen; die vereinigten Indo-Iranier liegen viel näher. Ich frage: warum zieht Koppers diese Möglichkeit einer Entlehnung aus dem Arischen überhaupt nicht ernstlich in Betracht? Daß der Jagdglückspender Ilibem-Berti usw. eine noch wenig entwickelte Form der Hypostasierung darstelle, aus der die andern herausgewachsen seien, ist eine völlig willkürliche Behauptung: denn wie sollen daraus die Ādityas und Ameša Spəntas entstanden sein? Mit so vagen Darlegungen darf auch der Ethnologe keine vergleichende Religionsgeschichte treiben.

Mit Beziehung auf den indogermanischen Himmelsgottglauben hat Koppers durchaus recht: die Fachleute sind sich über die Existenz und den Charakter des indogermanischen Himmelsgottes so gut wie einig. Ebenfalls steht fest, daß sich der Himmelsgottglaube bei den Innerasiaten findet. Beweist diese Gemeinsamkeit aber gegenseitige Verwandtschaft oder Entlehnung? Warum übersieht Koppers in seinen Schlußfolgerungen die Tatsache, daß sich dieser Himmelsgottglaube auch ganz ausgeprägt bei den Uraliern findet und überhaupt bei den Völkern arktischer Kultur, z. B. den Eskimo[1]? Ebenso findet sich dieser Glaube

[1] Vgl. dazu U. Holmberg in „Mythology of all races" IV, 217 ff. und P. W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee (Münster 1931) Bd. III, bes. 493 ff.

Digitized by Google

bei den Ainu.[1] Haben diese alle auch von den Innerasiaten entlehnt? Das ist religionsgeschichtlich und ethnologisch ausgeschlossen. Es ist vielmehr ganz klar, daß der Himmelsgottglaube kulturgeschichtlich einer älteren Schicht angehört, als die innerasiatische Reittierzüchterkultur sie darstellt. Er ist nach Flor (HF I, 122 ff.) gemeinviehzüchterisch und seine Wurzeln stecken in der arktischen Grundkultur Nordeurasiens, aus der auch die Reittierzüchterkultur Innerasiens erwachsen ist. Ja, die Anfänge dieses Himmelsgottglaubens gehen ohne Zweifel in noch frühere Zeiten zurück, denn wir finden Ansätze dazu überall bei den „Urvölkern" von heute; soviel ist jedenfalls durch die ausgedehnten Forschungen von P. W. Schmidt („Ursprung der Gottesidee" 6 Bände) festgestellt.[2] Diese „Urvölker", abgesehen von den Eskimo, die Schmidt ohne Rücksicht auf anthropologische Gegebenheiten zu Unrecht unter die Urvölker einreiht, gehören aber zu ganz niederen Formen des *Homo sapiens*. Wenn wir also der Forderung von Koppers gerecht werden und die universalgeschichtliche Betrachtungsweise anwenden wollen, dann muß von Koppers energisch gefordert werden, daß er diese uralten Wurzeln des Himmelsgottglaubens beachtet, ehe er aus dem gemeinsamen Besitz bei Indogermanen und Innerasiaten nähere Verwandtschaft oder Entlehnung annimmt. Auf Grund religionsgeschichtlicher, ethnologischer und vorgeschichtlicher Tatsachen ist doch eher der Schluß zu ziehen, daß die Anfänge des Himmelsgottglaubens schon früh in der *Homo sapiens*-Epoche, also in der Eiszeit liegen, deren Kulturen wir ja in Westeurasien am klarsten fassen können, und daß dann die altviehzüchterische Kultur, die sich in der Nacheiszeit in dem eurasischen Nordwestkreis entwickelt hat (Hund und Renntier als die ältesten Haustiere) und die an der Basis der großen nordeurasischen Kulturen liegt, diesen Himmelsgottglauben weitergebildet hat. Aus diesem uralten Stamm sind dann die Einzelformen des Himmelsgottglaubens sowohl bei den Uraliern, wie bei den Indogermanen und den Innerasiaten usw. erwachsen. Ja, wir müssen annehmen, daß der Himmelsgottglaube der afrikanischen Viehzüchter ebenfalls aus jener uralten Wurzel stammt. Was vielleicht herüber und hinüber gegangen ist, sind kleine Einzelzüge, wobei aber nachdrücklich für die Behauptung, daß die Indogermanen entlehnt hätten, wie z. B. bei den Hypostasen, ein Beweis gefordert werden muß. Das nenne ich universalgeschichtliche und methodisch saubere Betrachtungsweise. Wir fügen hier gleich hinzu, daß also der Schluß, gemeinsamer Besitz des

[1] Vgl. dazu J. Batchelor, The Ainu and Their Folk-Lore (London 1901) 575 ff. und Schmidt a. a. O. 436 ff.

[2] Vgl. dazu meine Besprechung und Kritik des Werkes von P. W. Schmidt im ARW. 33, H. 1/2, 152 ff.

Digitized by Google

Himmelsgottglaubens bei den Innerasiaten und bei den Indogermanen spreche für eine Ostheimat, klarerweise nicht zu Recht besteht.

Der Versuch, den Dioskurenkult der Indogermanen auch aus Innerasien abzuleiten, muß als völlig mißlungen betrachtet werden, obwohl Koppers behauptet, daß dieser Dioskurenkult „totsicher" nach Innerasien weise. Als Grundlage für den Dioskurenkult bei den Innerasiaten dient ihm eine Bemerkung U. Holmbergs in „Der Baum des Lebens" 23, der wie folgt berichtet: „Die Mongolenstämme sehen in dem Sternsystem eine große Herde Rosse, welche der im Sattel sitzende Tsolbon (Plan. Venus) und sein Knecht namens Dogedoi oder Toklok hüten (vgl. ind. Aśvin). Wir erwähnen diese Beispiele nur, um zu verstehen, warum die Weltsäule in den Erzählungen der türkisch-tatarischen Völker oft als mächtiger Roßpfahl geschildert wird. Als solchen bezeichnen sie die Jakuten mit „Roßpfahl-Herr" ... „Ebenso, wie bei den Nomaden Mittelasiens vor den Wohnstätten ein Pfahl zum Anbinden der Pferde steht, wird erklärt, daß auch die Götter ihre Rosse am Himmelspfahle befestigen. Gewisse Tatarenstämme Sibiriens glauben, die Götter wohnen im Himmel in einem Zelte, vor welchem ein goldener Roßpfahl ist". Bezeugt dieser Bericht einen innerasiatischen Dioskurenkult? Von einem Kult ist nirgends die Rede. Das einzige, was in dieser Erzählung und in dem Mythos von den indogermanischen Dioskuren gleich ist, ist, daß von Zweien die Rede ist, die reiten, und daß der eine mit dem Stern Venus ineinsgesetzt wird. Alles andere ist so verschieden, als es nur sein kann, obwohl auch schon Holmberg auf die Aśvin hinweist. Nirgends im indogermanischen Mythos hüten die Dioskuren die große Roßherde des Sternsystems, nirgends sind sie Herr und Knecht, sondern zwei kämpfende, licht- und heilbringende Heroen, Zwillinge. Daß Tsolbon dem Planeten Venus gleichgesetzt ist, beweist nicht das geringste. Denn erstens kann es nicht auffallen, daß, wenn man das Sternsystem als Roßherde betrachtet, ein so auffallender und stiller Stern, wie der Morgen- und Abendstern, als Hüter betrachtet wird. Zweitens aber ist es keineswegs erwiesen, daß die indogermanischen Dioskuren Morgen und- Abendstern gleichzusetzen sind trotz Schröders sehr schönen Ausführungen in „Arische Religion" II, 438 ff. und Oldenbergs Zustimmung in „Religion des Veda"[2] 207 ff.[1] Gerade da, wo im Indogermanischen der Mythos der Dioskuren am ausführlichsten, in den Gestalten der Aśvins, auftaucht, ist ihre Identifizierung mit Morgen- und Abendstern am schwersten, wenn nicht unmöglich.[2] Aber selbst wenn die Dioskuren Morgen- und Abendstern wären, können der innerasiatische Tsolbon-Mythos und der Dioskuren-Mythos nur ganz

[1] Vgl. dazu A. A. Macdonell, Vedic Mythology (Straßburg 1897) 53.

[2] Vgl. dazu A. Hillebrandt, Vedische Mythologie I, 2. Aufl. (Breslau 1927) 54 ff. Hillebrandt wendet sich gegen die These vom Morgen- und Abendstern-

Digitized by Google

schwer miteinander verglichen werden. Wenn je eine Entlehnung in Betracht käme, dann könnte der Tsolbon-Mythos genau so eine innerasiatische Ausleerung des von den Ariern übernommenen Mythos von den zwei Heilbringern sein (so wie auch wohl die 7 oder 9 Hypostasen von dort kommen) als umgekehrt der indogermanische Mythos eine Entfaltung des innerasiatischen. Jedenfalls, der Beweis, daß der indogermanische Dioskurenkult „totsicher" nach Innerasien führe, ist auch mit nichts erbracht. Ich bin auch überzeugt, daß von einer beiderseitigen Entlehnung in diesem Fall nicht die Rede sein kann. Dazu sind sie zu verschieden. Vielmehr wird es wohl so liegen, daß wir auch für die Verehrung des Morgen- und Abendsternes eine uralte nordeurasische Grundlage anzunehmen haben, die darum bei den baltischen Völkern noch in ganz besonderer Weise durchschimmert. Auf dieser Grundlage und in Verbindung mit der vielleicht altarktischen Zwillings-Heilbringer-Idee (vgl. dazu Flor HF I, 124) konnte sich dann bei den Indogermanen der großartige Dioskurenkult entwickeln, der bei manchen indogermanischen Stämmen und Völkern, z. B. bei den Germanen, Spartanern und Römern, geradezu ein Hauptkult wurde[1], während er dann bei den Innerasiaten zu dem Pferdehüter-Mythos sich entwickelt hat. Gegen eine Entlehnung spricht auch der offenbar uralte Name für die Dioskuren „Söhne des Himmels".[2] Denn Tsolbon und seine Knechte sind das offenbar nicht, jedenfalls ist nichts derartiges gesagt. Nun haben sich sowohl Koppers wie Much durch die Sätze von Holmberg zu der Annahme verführen lassen, daß mit dem Tsolbon-Kult eine Pflockverehrung verknüpft sei. Dies wollte aber Holmberg keineswegs in der angeführten Stelle sagen. Denn die Weltsäule als Roßpfahl und der Pfahl zum Anbinden der Pferde der Götter, der seine Entsprechung in dem Pfahl vor den Wohnstätten der Nomaden Mittelasiens zum Anbinden der Pferde hat, sind ja mit dem Tsolbon-Mythos gar nicht verbunden. Holmberg sagt doch ausdrücklich, er führe diesen Tsolbon-Mythos nur an, um einen anderen Mythos zu erklären, nämlich denjenigen, warum die Weltsäule in den Erzählungen der türkisch-tatarischen Völker oft als mächtiger Roßpfahl geschildert werde, darum nämlich, weil diese Völker das Sternsystem als Roßherde betrachten.

[1] Vgl. dazu Tacitus Germania 43 und Rudolf Much, „Die Germania des Tacitus (Heidelberg 1937) 379 ff.; Jan de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte I (Berlin und Leipzig 1935) 186 ff.; Karl Helm, Altgermanische Religionsgeschichte II Heidelberg 1937) 42 f.; Preller-Robert, Griechische Mythologie II, 1 (Berlin 1920) 306 ff.; Wissowa, Religion der Römer, 171, 268 ff.

[2] Auf die Ableitung der Namen Alkis, Nāsatya usw. gehe ich hier nicht ein. (Vgl. dazu auch noch H. Güntert, Der arische Weltkönig und Heiland (Halle 1923) 259; A. Macdonell, Vedic Mythology 54; Walde-Pokorny, Vgl. Wörterbuch der indogermanischen Sprachen II, 343.) Soviel ist sicher, daß diese Worte irgendwie mit dem Heilandscharakter dieser beiden Gestalten zu tun haben.

Digitized by Google

Also Tsolbon und Pflockverehrung haben nicht das geringste miteinander zu tun. Und darum besteht es nicht zu Recht, wenn Koppers im Anschluß an Much „Wandalische Götter" (in: „Schlesische Gesellschaft für Volkskunde" 27, Breslau 1926 36 ff.), der die beiden Namen der hasdingischen Herrscher Ῥᾶος und Ῥάπτος („Rohr" und „Balken") mit den Dioskuren in Verbindung bringt und an die Verehrung der δόκανα („zwei Balken") bei den Spartanern erinnert (vgl. dazu Preller-Robert „Griechische-Mythologie" II, 1, 307), von einer Pflockverehrung bei den Innerasiaten spricht und diese dann mit der „Pflockverehrung" im Dioskurenkult vergleicht. Der heilige Roßpfahl der Innerasiaten (der, um es noch einmal zu betonen, mit dem Tsolbon-Mythos nichts zu tun hat, sondern nur von Holmberg zusammen mit ihm genannt wird), ist religionsgeschichtlich schlechterdings nicht mit den δόκανα und mit Ῥᾶος und Ῥάπτος zu vergleichen. Denn die δόκανα sind zwei durch einen Querbalken verbundene Hölzer, also doch wohl Symbol für die beiden eng verbundenen Zwillingsgötter. Ist das gleich „Roßpfahl" und haben Ῥᾶος und Ῥάπτος etwas mit der Weltsäule zu tun? Much hat dann versucht, in einem Aufsatz, überschrieben „Aurvandils tá"[1] die falsche These von der Pflock-Stern-Verehrung im Zusammenhang mit den Dioskuren bei den Germanen noch weiter zu stützen, indem er den Ausdruck Aurvandills tá als Aurvandills *tahō (*tagō) „Stab, Stock" faßt und, da Aurvandills tá ein Stern ist, diesen mit (der nicht bestehenden) Pflockverehrung des Tsolbon-Venus-Mythos verknüpft. Vom Standpunkt der Religionsgeschichte sind gegen diese Art von Methoden der Vergleichung schwere Bedenken geltend zu machen. Was kommt denn religionsgeschichtlich bei einer solchen Methode heraus? Daß jetzt der „Pflock" nicht mehr die Weltsäule bedeuten müßte, wie in dem Bericht von Holmberg, sondern Tsolbon selber. So hat man nun so lange mit sprachlichen und religionsgeschichtlichen Daten manipuliert, bis wir folgende Ineinssetzung haben: Venus = Tsolbon = Stange = Weltsäule, also Pflockverehrung. Nun kann aber Tsolbon ja nicht gut Stern = Rossehüter = Venus und Roßpfahl sein, denn auch in der Religionsgeschichte kann man nicht so hantieren, daß alles alles ist, nämlich eben das, was man gerade haben möchte.

Wir müssen hier aber auch sowohl ethnologische wie religions- und rassenpsychologische Erwägungen anstellen. Daß die indogermanischen Dioskuren so eng mit dem Pferd verknüpft sind und reiten, zwingt uns nicht, diesen Mythos mit der Reiterkultur Innerasiens in Verbindung zu bringen. Wir haben Zeugnisse genug, vor allem im Vedischen, aber auch im Litauisch-Lettischen und im Griechisch-Römischen,

[1] Vgl. Altschlesien 5, Breslau 1934 (Seger-Festschrift 387 ff.).

Digitized by Google

daß die Dioskuren nicht nur reiten, sondern auch fahren (sie sind die siegreichen Wagenfahrer!). Das Fahren der Dioskuren muß aber älter sein als das Reiten. Dies zeigt vor allem ein Vergleich mit der indoarischen Fassung des Mythos, wo das Fahren der Aśvinen durchweg einen archaischen, das Reiten einen jüngeren Eindruck macht (sie fahren dort z. B. noch mit Buckelochsen, auch auf Vehikeln von Vögeln gezogen usw.) Und es ist ganz klar, daß der indogermanische Mythos der Dioskuren schon eine hohe Ausbildung gewonnen hatte, als die Dioskuren auch zu Reitern wurden. Wir werden im Kapitel über die indogermanische Pferdezucht zu zeigen haben, daß das Fahren mit Pferden bei den Indogermanen älter ist als das Reiten. Es gibt kein gemeinindogermanisches Wort für Reiten, dagegen ein solches für Fahren, das dann in einzelnen Sprachen gelegentlich auch für Reiten benützt wird. Es ist nicht unmöglich, daß bei der Ausbildung der Reiterkunst in der Tat Anregungen durch die Reiterhirtenkultur mitgewirkt haben, vor allem bei den Ariern, die ja diesen Kulturen benachbart waren. Und diese Wandlung in der Kultur hat dann selbstverständlich auch den Dioskurenkult beeinflußt und die Dioskuren auch zu Reitern gemacht. Es ist aber auch nicht die geringste Spur vorhanden, daß der Tsolbon-Mythos, selbst in dieser Epoche, auf den Dioskurenkult der Indogermanen eingewirkt hat.

Zu diesen ethnologischen kommen aber auch noch rassenpsychologische Erwägungen. Der Tsolbon-Mythos, der sich an den Stern Venus knüpft, ist im innerasiatischen Reiterhirtentum rassenpsychologisch betrachtet durchaus organisch. Es ist auch hier kein falscher Zug. Ebenso aber liegt es mit dem Dioskurenkult der Indogermanen. Nicht nur die großen Züge dieses Mythos und Kultes, sondern auch alle Einzelzüge fügen sich in das Gesamtbild des Indogermanentums fraglos ein. Und nicht ein einziger Zug in diesem Kult und Mythos weist in eine fremde Sphäre. Betrachten wir ihn in seinem Kern und in seiner ausgebildeten Form bei den Einzelvölkern, so entspricht seine Art durchaus der Eigenart der indogermanischen Weltanschauung überhaupt. Ohne diese rassenpsychologische, gesamtorganische Betrachtungsweise, die ja allerdings von Koppers und den ihm nahestehenden Ethnologen nicht geübt wird, dürfen wir heute füglich keine vergleichende Religionsgeschichte mehr treiben. Einzelzüge herauszureißen und aus ihnen Entlehnungen abzuleiten, entspringt aus einer Haltung, die wissenschaftlich nicht mehr zu verteidigen ist.

Es war nötig, den Versuch Koppers' und anderer, den indogermanischen Dioskurenkult aus Innerasien abzuleiten, so ausführlich zu behandeln, um an diesem Beispiel die unzulängliche, ja verkehrte Methode der Koppers'schen völkerkundlichen und religionsgeschichtlichen Vergleichung klar aufzuzeigen.

Digitized by Google

Ein weiteres Stück der Beweisführung von Koppers ist der indogermanische Kult des Feuers und des Herdes, der mit dem der Altaier viel Ähnlichkeiten aufweist, die nicht zu bestreiten sind.[1] Diese Ähnlichkeiten beweisen nach Koppers Abhängigkeit des Feuer- und Herdkultes der Indogermanen von dem innerasiatischen. Flor hat an diesen Schlußfolgerungen (HF I, 118 ff.) eine zwingende Kritik geübt. Er weist einmal darauf hin, daß wir auch bei den Finno-Ugriern ein Hervortreten des Herdes bei den Heiratssitten finden. Vor allem ist hier auch die schöne Arbeit von Leopold v. Schroeder zu beachten „Die Hochzeitsgebräuche der Esten und einiger anderer finno-ugrischer Völkerschaften im Vergleich mit denen der indogermanischen Völker" (Berlin 1888). Flor vermutet als gemeinsamen Ausgangspunkt für diese drei Bereiche eine pflanzerische Kultur, die auch die Altaier beeinflußt hat. Eine Entlehnung der Indogermanen aus Innerasien braucht also nicht angenommen zu werden, jedenfalls ist sie nicht erwiesen. Ich glaube aber, daß wir den gemeinsamen Ursprung eines Feuer- und Herdkultes ethnologisch-vorgeschichtlich noch viel weiter zurückführen müssen. So ist auch z. B. bei den Gilyaken das Feuer ein Symbol der Einheit des Klans. Als Besitzer des Feuers gilt eine Urahne, die als guter Geist und Vermittlerin zwischen den lebenden und abgeschiedenen Vorfahren wirkt. Nur Angehörige des Klans haben das Recht, das Feuer am Herd zu entzünden oder von dort Feuer nach ihrer Jurte zu nehmen. Der Klanälteste hütet das Feuer. Nur von diesem kann das Feuer zum Kochen des Fleisches beim großen Bärenfest genommen werden. Wenn ein Klan sich spaltet, so bricht der Älteste des Mutterklans den Feuerbrand in zwei Teile und gibt den einen dem Ältesten der abziehenden Tochtergruppe. Daß wir hier im Zusammenhang mit den Bärenfesten ältestes arktisches Kulturgut vor uns haben, kann wohl nicht in Frage gestellt werden. Auch die Ainus haben eine Feuergöttin, die Krankheit heilt, das Kochen der Speisen ermöglicht usw. Auch bei den nordamerikanischen Indianerstämmen finden wir Ansätze zum Feuerkult, z. B. bei den Hopi-Indianern und sonst. Ja, wir können diesen Kult völkerkundlich noch weiter zurückverfolgen. Das zeigt der Feuerkult des südafrikanischen Jäger- und Sammlervolkes der Bergdama, wie das in der schönen Darstellung von Vedder „Die Bergdama" (1923) gezeigt ist.[2] Auf Grund dieser ethnologischen Tatsache müssen wir annehmen, daß die Wurzeln des Feuerkults irgendwie wiederum in der frühen *Homo sapiens*-Epoche stecken, wie die für den Himmelsgottglauben. Daraus erwachsen dann

[1] Vgl. dazu neben dem Aufsatz von Flor in HF auch noch N. Poppe, Zum Feuerkult der Mongolen (Asia Major II [1925] 130—145).

[2] Vgl. zu diesen Ausführungen auch noch Ebert, Reallexikon der Vorgeschichte III, 275 ff., u. H. Haas, Die Ainu und ihre Religion (Leipzig 1925) S. X.

Digitized by Google

im Ganzen auffallend ähnliche, im einzelnen aber sehr verschiedene Formen dieses Kultes, die darum nicht voneinander abgeleitet werden dürfen. Denn gerade diejenigen Einzelheiten in den Feuerzeremonien, die eine Entlehnung oder gegenseitige Abstammung beweisen würden, fehlen gänzlich. Zudem müßte, wenn tatsächlich irgendwo solche unmißverständlich identischen Einzelheiten zwischen dem innerasiatischen und dem indogermanischen Feuerkult sich herausstellen würden, immer wieder die Frage aufgeworfen werden, ob diese nicht von den Indogermanen zu den Innerasiaten gelangt sind. Also auch dieses „hirtenkulturliche Element" beweist nichts für eine Ostheimat.

Die soziologischen Verhältnisse der Indogermanen, die nach Innerasien weisen sollen, hat Flor in der angeführten Arbeit einer gründlichen Analyse unterzogen, so daß wir an diesem Ort darauf weiter nicht einzugehen brauchen. Flors Ausführungen zeigen durchweg, daß überall da, wo solche Ähnlichkeiten vorhanden sind, eine kulturliche Grundlage angenommen werden muß, auf der sowohl die indogermanische, wie die protouralische, wie die innerasiatische Kulturentwicklung sich aufbaut. Eine gegenseitige Ableitung ist auch durch keine einzige Tatsache erwiesen.

Es kann ferner gezeigt werden, daß auch die Herleitung der indogermanischen Pferdezucht mit ihren soziologischen und religionsgeschichtlichen Ausformungen aus der innerasiatischen Reittierhirtenkultur als nicht erwiesen zu betrachten ist, ja daß schwerwiegende Gründe dafür sprechen, sie in ihrem Ursprung gegen jene abzugrenzen.

III. PFERDEZUCHT UND PFERDEOPFER IN ETHNOLOGISCHER SICHT

1. ARKTISCHE UND HIRTENKULTURLICHE ELEMENTE

Für Koppers steht es fest („Indogermanenfrage" 304), „daß die Urheimat der Pferdezucht in Innerasien zu suchen ist, daß also ihre ursprünglichen Träger nicht die Indogermanen sind, sondern eher Urtürken oder Proto-Turko-Mongolen in Betracht kommen". Er versucht nun, diese These durch eine viel Material ausbreitende ethnologische und religionswissenschaftliche Studie zu stützen: „Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen" in dem eben erwähnten Buch 279—411. Diese Studie zeigt gegenüber seinen früheren Arbeiten den Vorteil, daß sie die der „altarktischen", d. h. also der nordwesteurasischen Urkultur entstammenden Elemente des indogermanischen Pferdekultkomplexes klarer herausstellt. Es sind dies vor allem die Schädelpflege, das Nichtzerbrechen der Knochen beim Opfer, bzw. Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer und die Ostung, d. h. die östliche Orientierung. Die

Digitized by Google

beiden ersten sind von A. Gahs in seiner kenntnisreichen Studie „Kopf-, Schädel-, Langknochenopfer bei Renntiervölkern" (W. Schmidt-Festschrift, Mödling 1928, 231—268) als zur arktischen Kultur gehörig erwiesen worden. Gahs faßt die Ergebnisse seiner Studien in den Worten zusammen:

> So kann man als Endresultat dieser ganzen Untersuchung konstatieren, daß in den um den nördlichen Polarkreis liegenden Ländern zwei ganz spezifizierte Kulturerscheinungen überall zusammen auftreten und auch miteinander verbunden werden: erstens, die Idee eines Weltgottes, dessen Name „Universum" und „Himmel" bedeutet, und von dem sich ein hypostasiertes Attribut „Jagdglückspender" (wahrscheinlich unter Einwirkung der von Süden vordringenden Anschauung von der hohen Stellung des mythischen Urmenschen, des Urvaters oder der Urmutter) als selbständiges Wesen abtrennt; zweitens die Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer von Jagdtieren, die als eine Art Primizialopfer unmittelbar oder mittelbar dem genannten höchsten Wesen dargebracht werden.

Da diese Schädel- und Langknochenopfer aber bis in die alteuropiden Kulturen des Magdalénien, ja bis in das „Prämoustérien" zurückgehen (S. 261 ff.), wie die Funde im Drachenloch ob Vättis in der Schweiz und in der Petershöhle bei Velden in Mittelfranken zeigen, so ist der Schluß zwingend, daß gewisse Elemente der sog. arktischen Grundkultur ihre Wurzeln in der Eiszeit haben, in welche nach den Untersuchungen von Andree-Bicker auch die Wurzeln der indogermanischen Kultur hinunterreichen. Die aus jenen uralten Wurzeln erwachsene arktische Grundkultur entspricht etwa jener vorgeschichtlichen Kulturschicht, die bei Menghin („Weltgeschichte der Steinzeit" 227 ff.) als „miolithische Knochenkultur" bezeichnet wird, und die sich seit der Mittelsteinzeit vom Nordwesten Europas bis weit hinein nach Sibirien erstreckt.[1] Über das höhere kulturgeschichtliche Alter dieses Kreises gegenüber dem reittierhirtenkulturlichen Innerasiens besteht auch für Koppers kein Zweifel. Er gibt also damit zu, daß im Indogermanentum und auch in seinem Pferdeopferkomplex ein uraltes Element ist, das nicht original vom innerasiatischen Kulturkreis kommen kann, sondern aus einer älteren Grundlage, die beiden gemeinsam ist, wie dies ja auch beim Himmelsgottglauben festzustellen ist. Ja, dieser Himmelsgottglaube ist nach Gahs unter den arktischen Völkern sogar

[1] Ob der Ausdruck „miolithische Knochenkultur" geschickt gewählt ist, lasse ich dahingestellt. Von Fachleuten wird eingewendet, daß es eine solche „Knochenkultur" nicht gebe, da immer auch Steinwerkzeuge mit gefunden werden. Aber der besondere und geschlossene Charakter dieser nordwesteurasischen Kultur am Ausgang der Mittelsteinzeit steht fest; von Kossinna wurde diese Kultur die „Dobertiner K." genannt. Indog. S. 17 ff. Sie entspricht auch einem in mancher Beziehung verwandten Rassenbereich, denn es ist der Bereich der aufgehellten Rassen, der nordischen, der sog. ostbaltischen und der nur teilweise aufgehellten Eskimovölker und Sibiriden.

Digitized by Google

noch reiner und aktiver zu finden als bei den Innerasiaten.[1] Damit ist aber universalgeschichtlich für die Betrachtung der Frage der Ostheimat der Indogermanen ein neuer Standpunkt gewonnen. Die angegebenen Elemente beweisen nichts für eine Nachbarschaft der Indogermanen mit den Innerasiaten. Denn, wie schon erwähnt, erstreckt sich jene arktische Grundkultur von Nordwesteuropa bis hinein nach Asien und aus ihr und ihren alteuropiden Wurzeln sind die verschiedenen Ausprägungen bei den drei Völkern erwachsen. Auch Flor in HF I, 107ff. hat ja energisch darauf hingewiesen, daß die „Beziehungen", die von den Ethnologen Graebner, Koppers usw. zu innerasiatischen Hirten behauptet werden, sich viel besser durch die protouralische Kulturverwandtschaft erklären lassen. Damit bin ich ganz einverstanden, wobei allerdings nicht das Verhältnis etwa so gedacht werden darf, als ob die Indogermanen von den Protouraliern entlehnt hätten. Vielmehr wurzeln beide in derselben Grundkultur, was ja auch sprachlich und rassenkundlich zu belegen ist. Ich wundere mich, daß Koppers mit dieser klaren Schlußfolgerung, die von höchster Bedeutung für die Indogermanenfrage ist, nirgends ernst macht, wie wir das schon in dem früheren Kapitel gesehen haben.

Von den altarktischen Elementen trennt nun Koppers die nach seiner Meinung der innerasiatischen Hirtenkultur im besonderen zukommenden Elemente und von diesen wiederum in einem ausführlichen Kapitel „Die 'südlichen' Elemente im indogermanischen Pferdeopferkomplex" (dabei „südlich" zunächst ganz vage verstanden als„ nicht innerasiatisch hirtenkulturlich"). Später versucht er dann dieses „südlich" in engeren Zusammenhang mit dem kaukasisch-altorientalischen Kulturkreis zu bringen. Es liegt hier, wie wir im Laufenden sehen werden, eine methodische Ungenauigkeit vor, die einer klaren Beweisführung hindernd im Wege steht. Koppers versucht weiter zu beweisen, daß es zwei Hauptarten der Beziehung der Indogermanen zum „Süden" gebe. Erstens haben „südliche" Elemente ihren Weg, wenn zunächst auch nur in der Form von *disjecta membra* (in einzelnen Stücken) in das Urindogermanentum hineingefunden, während später dann, aber „auch noch vor der Aufteilung der Indogermanen als vollzogene Tatsache" sich der von ihm so genannte kosmogonische Komplex nicht mit Pferd, sondern mit Rind—Stier im Mittelpunkt zu Ariern und Germanen verbreitet habe.[2] So unterscheidet er drei Etappen in der Beeinflussung des indogermanischen Pferdekomplexes, den altarktisch-hirtenkulturlichen und den südlichen A und B.

---

[1] Gahs a. a. O. 258f. Vgl. Anthropos XXX, 1075.

[2] Vgl. Koppers, Indogermanenfrage 368ff.

Digitized by Google

Schon hier ist natürlich die Frage aufzuwerfen, wie es kommt, daß der „kosmogonische Komplex“ (Urmensch, Urkuh, Urstier) sich von Vorderasien nicht nur zu den Ariern, sondern auch zu den Germanen verbreitet haben soll, sonst aber zu keinem andern indogermanischen Volk. Doch wollen wir auf diese Frage jetzt nicht eingehen, sie wird in meinem II. Teil der „Glaubensgeschichte der Indogermanen“, wo auch die immer wieder behaupteten Entlehnungen der Germanen aus Vorderasien (selbst die Baldurgestalt soll aus Kleinasien kommen!) einer eingehenden Kritik unterzogen werden.

Als die der innerasiatischen Hirtenkultur im indogermanischen Pferdeopferkomplex zu dankenden Elemente nennt Koppers S. 303 ff.: 1. Pferd als Opfertier, 2. Frühling als Opferzeit, 3. Junger Hengst als Opfertier, 4. Freilassung (Weihe) des Opferpferdes, 5. Weißfarbigkeit, 6. Kennzeichnung (Schmückung) des Opferpferdes, 7. Wettreiten und Wettfahren, 8. Adressaten des Pferdeopfers (ursprünglich der Himmelsgott), 9. „Herrschaftlicher“ Charakter des Pferdeopfers, 10. Pferd und Sonne. Er untersucht, bei welchen indogermanischen Einzelvölkern sich diese hirtenkulturlichen Elemente finden, und faßt dann seine Ergebnisse in einer Tabelle S. 365 zusammen.

Wir können nicht auf alle die einzelnen Punkte näher eingehen. Aber da diese Kapitel des Buches die Koppers'sche Methode sehr klar kennzeichnen, ist es nötig, einige Beispiele kritisch zu beleuchten.

Daß das Pferd als Opfertier gebraucht wird, hängt mit der Pferdezucht überhaupt zusammen. Wenn wahrscheinlich gemacht werden kann, daß die indogermanische Pferdezucht nicht von der innerasiatischen Reittierhirtenkultur abgeleitet werden darf[1], so beweist dieser Punkt für einen Zusammenhang mit den Innerasiaten natürlich nichts. Punkt 2. Frühling als Opferzeit, beweist aus zwei Gründen nichts. Erstens ist der Frühling in sehr verschiedenen Bereichen Opferzeit (dies hängt selbstverständlich mit dem Kreislauf der Natur zusammen). Zweitens aber ist der Frühling als Opferzeit nur bei Indern und Römern bezeugt und auch bei den letzteren schwankend, wie das Oktoberroß zeigt. Für die Germanen ist mir keine derartige Bestimmung für das Roßopfer bekannt. Trotzdem erscheinen in der zusammenfassenden Tabelle die Römer ohne Fragezeichen unter 2, ebenso die Germanen, wenn auch mit Fragezeichen.

Methodisch sehr wichtig ist die Art, wie Koppers Punkt 3 behandelt. Bei den nordost-altaischen Türken, den Kumandinern, muß das Opferpferd jung und unberitten sein. Fänden wir nun bei den Indo-

[1] Ich werde in meinem demnächst im Mannus erscheinenden Aufsatz zu begründen versuchen, daß die Pferdezucht bei den Indogermanen zuerst aufgekommen ist.

Digitized by Google

germanen durchgehend oder wenigstens bei einigen wichtigen Einzelvölkern dieselbe Vorschrift, so könnte man, sofern nicht auch hier der „Elementargedanke“ der „Jungfräulichkeit“ mitwirkend gewesen ist — gegen Elementargedanken wendet sich Koppers von seiner Kulturkreislehre her allerdings immer mit besonderem Nachdruck — an einen Zusammenhang zwischen Indogermanen und Innerasiaten denken. Aber ehe wir zu dieser Annahme gezwungen sind, muß nach allem, was wir bis jetzt vorgetragen haben, vorher zweitens die Frage aufgeworfen werden, ob dieser Zug, wie auch die weiße Farbe des Opfertieres, nicht einer älteren Kulturschicht, die sowohl den Altaiern, wie den Indogermanen zugrundeliegt, zugehört. Und gerade dies ist als sicher anzunehmen, denn die Waldyuraken (Samojeden, also Uralier) opfern dem Num einen weißen Renntierstier oder -ochsen. Er wird dem Num schon als Kalb gelobt und darf als „Geist der Herde“ immer frei wandeln, wird also nicht zur Arbeit als Last- oder Reittier verwendet. Wir haben also weiße Farbe und Jungfräulichkeit in dem hier verstandenen Sinne tatsächlich als einen Zug im Opfer jener älteren Kulturschicht. Das Prinzip war also gegeben, es brauchte dann nur bei der Entstehung des Pferdeopfers (das, wie die Pferdezucht jünger ist als Renntieropfer und Renntierzucht) auf das Pferd übertragen werden. Denn daß der Brauch bei den Waldyuraken Ähnlichkeit hat mit dem türkischen und dem freien Umherschweifen des Opferrosses in Indien während des dem Opfer vorausgehenden Jahres, liegt klar auf der Hand. Da sich aber bei den Samojeden als den kulturgeschichtlich älteren dieser Brauch findet, so haben wir hier nicht einen reiterhirtenkulturlichen, sondern einen altviehzüchterischen Brauch vor uns. Dieses Altviehzüchtertum geht aber im nordwesteurasischen Kreis in die Mittelsteinzeit zurück, ist älter als die asiatischen Reiterkulturen und die Grundlage der indogermanisch-uralisch-innerasiatischen Viehzüchterkultur. Also selbst wenn dieser Zug als gemeinindogermanisch nachgewiesen werden könnte, wäre dies kein Beweis für einen Zusammenhang der Indogermanen und Innerasiaten. Nun liegt es aber drittens (und wir müssen dies zur Kennzeichnung der Koppers'schen Methode klar belichten) mit diesem Nachweis sehr schlimm. Nicht einmal Indien ist hier restlos sicher, denn hier ist kein junger und unberittener Hengst als Opfertier gefordert, sondern ein wertvoller und schneller, was gar nicht, wie Koppers meint, um zu seinem Punkt 3 zu kommen, „offenkundig“ ein junger Hengst im Sinne des altaischen Opferpferdes sein muß. Ebensowenig ist das Unberittensein überhaupt gefordert, sondern nur das Nichtberittenwerden während des Jahres seines freien Schweifens. Diese ausgesprochene Forderung aber weist doch eher darauf hin, daß es, abgesehen von diesem Jahr, beritten wurde. Um eine wirkliche Parallele zu dem „jungen,

Digitized by Google

unberittenen Opferpferd" der Kumandiner handelt es sich also selbst bei den Indern nicht. Noch fraglicher steht es aber mit den andern Indogermanen, die Koppers als Beweis anführt. Zum römischen Oktoberfest[1] wird das rechte Pferd des siegreichen Gespannes bei dem kultischen Wagenrennen geopfert. Dies gestattet zwar, wie Koppers sagt, den Rückschluß, daß als Opferpferd von vornherein nur ein besonders tüchtiges und wertvolles Tier in Betracht kommt. Darum geht es doch aber bei seiner „Parallele" nicht, sondern daß es jung und unberitten ist. Und von Jung- und Unberittensein ist beim römischen Oktoberroß gar nicht die Rede, sondern es ist klar, das hier ganz andere Forderungen für das Opferroß in den Vordergrund gestellt werden als die innerasiatische und wohl auch altarktische „Jungfräulichkeit", nämlich Bewährung im Kampfe, wobei die indogermanische Rechtsorientierung noch mitspricht. Das ist sowohl ethnologisch wie rassenpsychologisch gesehen ein völlig anderes Prinzip. Gemeinsam ist hier nur die allgemein menschliche Grundforderung für das Opfertier: es muß ein Ausnahmetier sein. Die geforderten Eigenschaften aber sind so verschieden, daß sie entschieden gegen einen geschichtlichen Zusammenhang sprechen. Obwohl sich nun bei den Römern mit Beziehung auf Punkt 3 schlechterdings keine Parallele aufstellen läßt, erscheinen sie in der Tabelle auf S. 365 unter 3 ohne Fragezeichen! Die Griechen erscheinen mit Fragezeichen, obwohl sich dort überhaupt keine Spur dieses Brauches findet. Die Slawen werden wiederum ohne Fragezeichen aufgeführt, obwohl dort beim Nichtberittenwerden von einem schwarzen Divinationspferd und nicht von einem hellfarbigen Opferpferd die Rede ist. Und wie es mit den Indern, die ebenfalls in der Tabelle ohne Fragezeichen erscheinen, steht, haben wir gesehen. Dies ist ein typisches Beispiel für die Art, wie Koppers arbeitet (wir können das bei allen andern Punkten genau so nachweisen): Zuerst werden ganz vage Ähnlichkeiten festgestellt. Diese werden dann begrifflich so geschoben, bis sie in das Schema passen und dann erscheinen die betreffenden Völker als tatsächliche Vertreter dieses hirtenkulturlichen Elementes in der Tabelle. Diese Tabelle täuscht also Gemeinsamkeiten vor, die in Wirklichkeit gar nicht vorhanden sind. So werden alle diejenigen, die sich nicht so gründlich mit den Einzelheiten dieser „Studien" beschäftigen können, irregeführt und selbst Eduard Hermann in seiner kritischen Besprechung des Buches[2] „begrüßt die tabellarischen Aufstellungen ganz besonders". Nein! Diese tabellarischen Aufstellungen sind nicht zu begrüßen, sie sind methodisch äußerst fragwürdig!

[1] Wissowa, Römische Religion 144 f., 421 A. 2, 450, 517.

[2] Göttingische gelehrte Anzeigen 3/4 (März-April 1938) 162 ff.

Digitized by Google

Denn mit Beziehung auf andere Punkte des Vergleiches steht es nicht besser. Nehmen wir Punkt 4: Freilassung und Weihe des Opferpferdes, so ist hier erstens ebenfalls wieder zu sagen, daß dies nicht ein eigentümliches reiterhirtenkulturliches, sondern ein altviehzüchterisches (arktisches) Element ist, wie wir schon gesehen haben. Wiederum aber zeigt eine genauere Prüfung, daß von einem auch nur annähernd durchgängigen Vorhandensein dieses Brauches bei den Indogermanen nicht die Rede sein kann. Bei den Römern finde ich derartiges überhaupt nicht bezeugt. Um eine Parallele zu bekommen, führt Koppers die Freilassung von Rossen durch Caesar an, als er im Begriff stand, den Rubikon zu überschreiten. Aber dies ist doch kein Opfer oder Vorbereitung zu einem Opfer gewesen, sondern es handelt sich doch wohl hier sicher, da die Pferde frei dem Rubikon zuschweifen durften, um eine Divination. Daß es bei den Germanen im Zusammenhang mit Freyr vorkommt, wie Koppers nach A. Closs („Indogermanenfrage" 286) anführt, ist mir unbekannt. Denkt Closs vielleicht an das dem Freyr geweihte Pferd, das de Vries „Altgermanische Religionsgeschichte" 2, 265 erwähnt? Aber dort ist nur davon die Rede, daß es nicht beritten sei. Für die Slawen finde ich den Brauch nicht bezeugt, auch bei den Iraniern nicht. Denn daß weiße Pferde dem Königswagen frei vorangehen, wie Koppers, „Indogermanenfrage" 294 gesagt ist, ist doch nicht als Freilassung noch Weihe für das Opfer zu betrachten. Es ist der auch heute noch übliche Brauch, junge Pferde unangebunden mitrennen zu lassen. Wirklich bezeugt ist der Brauch nur von den Indern. Trotzdem erscheinen in der Tabelle Germanen, Römer, Slawen, Iranier als Vertreter des Punktes 4. Ich muß wiederum fragen: ist das wissenschaftliche Methode?

Eine ganz andere Übereinstimmung haben wir in Punkt 5 mit Beziehung auf die Weißfarbigkeit des Opferpferdes (306f.), obgleich gerade auch hier die Sache bei den Indern nicht eindeutig ist. Dort werden nämlich sehr verschiedene Farben gefordert, und unter ihnen auch weiß. Es scheint also hier der Gedanke der Weißfarbigkeit durch ganz andere Farbensymbolik durchbrochen. Nehmen wir aber an, auch hier sei die Weißfarbigkeit ursprünglich gewesen und sie gehöre zum indogermanischen Opferpferd überhaupt. Wie kommt es, daß gerade hier so große Übereinstimmung herrscht? Die Antwort ist sehr einfach: einmal liegt der Grund sicher wieder in einem Elementargedanken: Weiße Farbe ist auffallend, eindrucksvoll, feierlich, so wie auch schwarze z. B. beim Divinationspferd der Slawen, beim Rosse, das Erlik reitet, bei Melanippe = „schwarze Stute" usw. Zudem haben wir Beziehung zum Licht, denn das Pferd ist sicher ursprünglich dem höchsten Gott, dem Himmelsgott, geopfert worden, so wie auch der Renntierstier der

Digitized by Google

altarktischen Kultur. Zweitens aber ist die Weißfarbigkeit altviehzüchterisch, wie die Waldyuraken zeigen. Auch die Wogulen opfern vor der Jagd ein weißes Renntierkälbchen. Aber auch die Indianer Nordwestamerikas haben weiße Opfertiere. So gehört also das weiße Opfertier spätestens der altviehzüchterischen Kultur an, der Grundlage sowohl der indogermanischen Kultur wie der innerasiatischen Reittierhirtenkultur und ist nicht von der einen in die andere Kultur übernommen worden.

Für Punkt 6: Kennzeichnung (Schmückung) des Opferpferdes, findet Koppers auch nur bei den Indern Parallelen. Bestünde nun zwischen dem innerasiatischen und dem indischen Brauch eine wirkliche Ähnlichkeit, so würde das nicht besonders auffallen, denn daß die Arier und die Innerasiaten benachbart gewesen sind, liegt auf der Hand. Es können also wohl Bräuche herüber und hinübergegangen sein (z. B. scheint mir die Erstickung des Opferpferdes eine solche Beeinflussung zu sein). Aber nicht einmal in diesem Punkt 6 bestehen wirkliche Parallelen. Kennzeichnung und Schmückung des Opferpferdes kann ganz allgemein als psychologisch begründeter Brauch erklärt werden. Die Schmückungsart aber müßte gleich sein, gewisse Einzelheiten der Schmuckgegenstände, der Zahl usw. Von der Art aber, wie das Opferpferd bei den Altaiern geschmückt wird, finden wir nirgends etwas bei den Indogermanen, auch bei den Indern nicht. Diese innerasiatischen Hirten befestigen an dem Weiheroß irgendwelche Bänder an Mähne und Schwanz oder auch an den Ohren. Dabei spielen die weiße, schwarze und die gelbe Farbe eine bestimmte Rolle. Koppers erwähnt dann noch den kaukasischen Brauch eines Schnittes ins Ohr bei einem Roß, das bei der Leichenfeier auftritt. Wie steht es mit den indischen Parallelen? „Nach der Rückkehr salben die ersten drei Frauen des Königs je nach ihrem Range sein Vorder-, Mittel- resp. Hinterteil und flechten ihm mit *bhur*, *bhuvaḥ* resp. *svar* je 101 Goldzieraten fest in Mähnen und Schwanz, wobei sich nach einigen ihr Gefolge beteiligen kann".[1] Wer findet hier bei den Indern zu den Innerasiaten eine wirkliche Parallele, von den andern Indogermanen ganz zu schweigen?

In diesem Zusammenhang muß noch ein anderer Brauch bei dem Pferdeopfer der Innerasiaten, den Koppers („Indogermanenfrage" 400 f.) anführt, genannt werden. Dort amtiert ein Schamane, welcher der „Wedler" heißt. Mit einem weißen und roten Tuch befächelt er am Ende des Opfers die Frauen und Mädchen. Sie laufen davon und sagen: „Nähere dich nicht." Damit vergleicht Koppers das Befächeln des Opferrosses durch die obengenannten Frauen. „Die Frauen umschreiten das

[1] A. Hillebrandt, Ritual-Litteratur, Vedische Opfer und Zauber (Straßburg 1897) 151.

Digitized by Google

verendete Roß je dreimal von links nach rechts und rechts nach links", nach Aśv. 10, 8, 8 „es (mit den Gewändern) fächelnd, ihre rechten Haarflechten hinaufbindend und die anderen auflösend (?), den linken Schenkel schlagend".[1] Zu dieser Parallele sagt Koppers: „Abgesehen von dem Rollenwechsel erscheinen Situation und Manipulation einander wohl zu ähnlich, als daß sie auf das Konto eines bloßen Zufalls gesetzt werden könnten." Wir haben hier wieder einen ähnlichen Fall wie beim Roßpfahl und der Pflockverehrung. Was ist hier gleich? Daß „gewedelt" wird. Daß bei den Innerasiaten der Schamane die Frauen anwedelt, die dann davonlaufen, während beim indischen Roßopfer die Frauen das Opferroß befächeln, stört Koppers in keiner Weise; denn: es wird ja gewedelt und — gewedelt ist gewedelt. Damit haben wir eine auf universalgeschichtlich-ethnologischer Betrachtung gefundene Parallele! Wir müssen wiederholen: mit solchen Methoden kann man alles beweisen, was man beweisen will. Aber sie wissenschaftlich zu nennen, wer will das wagen?

Daß Wettreiten und Wettfahren (Punkt 7) mit den indogermanischen Festen und darum auch mit den Roßopferfesten verbunden ist, ist wohl keine Frage. Aber nicht nur, daß diese Tatsache für einen Zusammenhang mit der innerasiatischen Reiterhirtenkultur nichts beweist, sie widerlegt diesen Zusammenhang: Nirgends gibt es dort Wettfahren! Die Innerasiaten sind ja Reiter und kennen bis heute das regelrechte Wagenfahren mit Pferden nicht.[2] Und gerade das Wettfahren, wie überhaupt das Fahren mit Pferden, ist bei den Indogermanen ja das ältere. Das indogermanische Wagenrennen ist etwas so eigentümliches und von dem innerasiatischen Wettreiten verschiedenes, daß ich nicht begreife, wie ein Ethnologe hier Parallelen und Abhängigkeit feststellen kann.

Zu Punkt 8 ist zu sagen: daß das Pferdeopfer ursprünglich dem Himmelsgott dargebracht wird, hat wiederum nichts mit Reiterhirtenkultur zu tun. Dieser Brauch, das höchste Opfer dem höchsten Gott zu weihen, ist ja ein uralter altviehzüchterischer Brauch.

Punkt 10 beweist ebenfalls nichts für einen Zusammenhang mit der innerasiatischen Reiterhirtenkultur. Denn erstens gehört Ostorientierung zu den Elementen der arktischen Grundkultur (301 ff.) und zweitens ist von einer besonderen alten Beziehung des Pferdes zur Sonne bei den altaischen Völkern nichts bekannt. Vielmehr scheint die Verbindung Sonne—Pferd typisch urindogermanisch zu sein.

[1] Hillebrandt a. a. O. 152.

[2] Vgl. dazu Schmidt-Koppers, Völker und Kulturen (Regensburg 1925) 533 f. mit Abb. 432.

Digitized by Google

Methodisch wichtig ist noch Punkt 9: Der „herrschaftliche Charakter des Pferdeopfers". Man lese einmal die Sätze auf S. 301 des Koppers'schen Buches (Mangel an Raum verbietet, sie hier zu zitieren). Die Art, wie hier die innerasiatischen Pferdehirten zu „Aristokraten" gestempelt werden, von denen dann offenbar die Indogermanen dieses Aristokratentum übernommen und auch im Pferdeopfer zur Darstellung gebracht haben, erinnert doch allzusehr an seinen Satz von der höheren Kultur, die nicht von den Indogermanen ausgegangen sei. An diesem Punkt zeigt sich aber auch am deutlichsten, wie verlassen die Methode Koppers' von jeder völkerpsychologischen Einsicht ist. Wenn eines ganz klar ist, so dies, daß die Indogermanen, wo immer sie auch hinkommen, als Herrenvölker, als „Aristokraten" auftreten. Sollten sie dies in der Tat von den Innerasiaten übernommen haben und waren sie vorher keine Herrennaturen? Gilt Koppers Blut, Rasse, Anlage nichts? Und wo ist denn das Aristokratentum der Innerasiaten völkerkundlich greifbar? Denn dazu gehört doch vor allem auch die Fähigkeit, herrschen zu können und im Herrschen große Kulturen aufzubauen. Welche Völkergruppe zeigt diese Eigenschaft in der eurasischen Weltgeschichte mehr, die Innerasiaten oder die Indogermanen? Darüber ist kein weiteres Wort mehr zu verlieren, denn hier wird der weltanschauliche Hintergrund, ja die anti-indogermanische Einstellung Koppers' ganz deutlich.

Die vorausgegangene Kritik zeigt, daß die Schlußbemerkungen Koppers' zu seiner Tabelle auf S. 365, „daß die hirtenkulturlichen Elemente des Pferdekult- und Pferdeopferkomplexes schon dem Urindogermanentum eigentümlich gewesen sein müssen, und daß bereits die Einheitskultur einer entsprechenden Beeinflussung von jenem innerasiatischen Zentrum her ausgesetzt gewesen sein muß", schlechterdings nicht zu Recht bestehen. Er hat gar nichts derartiges bewiesen oder auch nur wahrscheinlich gemacht.

2. DIE „SÜDLICHEN" ELEMENTE IM INDOGERMANISCHEN PFERDEKULT UND PFERDEOPFER

Unter „südlichen" Elementen versteht Koppers, wie schon erwähnt, zunächst negativ „nichthirtenkulturliche", die er an anderem Ort mit der kaukasisch-orientalischen Welt in nähere Verbindung bringt, und von denen er sagt, daß es sich in der Hauptsache und dem Ursprung nach um Erscheinungen einer agrar-mutterrechtlichen Kultur bzw. einer darin wurzelnden lunar-manistischen Religion handelt („Indogermanenfrage" 313 ff.). Zwar betont er, daß diese „südlichen" Elemente bei den Ariern am deutlichsten seien, daß aber ein gut Teil davon der indogermanischen Einheitszeit angehöre (314). Er verweist auf noch nicht veröffentlichte

Digitized by Google

Untersuchungen von Gahs über den Ursprung der blutigen Menschen- und Tieropfer (gegenüber den unblutigen Opfern und Weihen von Haustieren, Pferd — Ren bei den altaischen Hirtenvölkern). Diese seien in Südostasien, Ozeanien, Innernordasien, in Amerika und Afrika nachzuweisen. Das Menschenopfer gehöre zum Geheimbundwesen und zu einer manistisch-lunarmythologischen Geistigkeit der primitiven agrarmutterrechtlichen Kulturen. Dabei sei eine ältere Schicht nachzuweisen, zu der die Knabenweihe gehöre und eine jüngere mit Todes- und Siegesfesten. In diesen Kreis gehörten vielleicht auch noch die Opfer im nordasiatischen Schamanismus, der tibeto-indoiranische Tantrismus und die orientalisch-griechischen Mysterien. Die besonders wichtigen Punkte in der Gahs'schen Arbeit faßt dann Koppers S. 316 ff. in a — n zusammen. Es ist, solange die Untersuchungen von Gahs nicht veröffentlicht und damit der kritischen Prüfung zugänglich sind, zwecklos, sich über diese Aufstellungen des weiteren zu verbreiten. Doch kann ich einige kritische Bemerkungen schon hier nicht unterdrücken. Daß z. B. eine klare Beziehung des Schweines zum Mond festzustellen sei, scheint mir religionswissenschaftlich-ethnologisch zunächst unerwiesen. Man kann den Beweis nicht damit bestreiten, daß man die tibetanische Göttin Dorje-P^{c}agmo („die Donnerkeilsau") anführt, denn daß diese Mondgöttin ist, müßte noch bewiesen werden. Auch daß die Zerstückelung des Opfers oder im Mythos des Urmenschen mit dem Mondmythos zusammenhänge, ist mir mehr als fraglich. In den Mythen, die wir tatsächlich über die Zerstückelung des Urmenschen im indogermanischen Bereich kennen (bei den Germanen und Indoiraniern), ist von einer Mondmythologie auch nicht die geringste Spur.

Dagegen müssen die „südlichen" Elemente, die Koppers im indogermanischen Pferdekult und Pferdeopfer aufzuzeigen sich bemüht, einer näheren Betrachtung unterzogen werden. Koppers redet von einem magischen Weltschöpfungsmysterium bei den Indogermanen und bringt das Pferd damit in Verbindung. Das ist aber bei den Indogermanen nirgends bezeugt als in dem doch sehr späten Weißen Yajurveda. Diese verhältnismäßig späte indo-arische Entwicklung kann aber nicht für das Indogermanentum als maßgeblich erachtet werden. Dagegen ist der Weltschöpfungsmythos, bei dem ein Urwesen (Kuh, Stier oder Mensch) das Leben spendet oder schöpferisch wirksam zerstückelt wird, bei den Indogermanen sicher vorhanden gewesen. Denken wir an Audhumla-Ymir bei den Germanen, an Gayomart-Urstier bei den Iraniern, *puruṣa* und die Urkuh bei den Indern. Ich glaube auch, daß derselbe Mythos im Timäus des Plato seine Spuren hinterlassen hat. Liegt nun ein Grund vor, hier Entlehnungen der Indogermanen aus einem Südkreis anzunehmen? Keineswegs. Vielmehr zeigen die Wurzeln dieses

Digitized by Google

ganzen religionsgeschichtlichen Komplexes wie die Knabenweihe und die damit zusammenhängenden Opfer und Mythen bei den Australiern, den Ozeaniern, den Westafrikanern, den Nordamerikanern und Paläo-Sibirern, daß die Grundelemente dieser Opfer und Mythen zu einem sehr alten Bestand der Menschheit gehören. Auch sie gehen womöglich in die Altsteinzeit zurück und gehören also zu den frühen Entwicklungsstufen der *Homo-sapiens*-Epoche. Koppers bringt auch nicht einen Schatten von Beweis dafür, daß die Indogermanen in ihrem Weltschöpfungsmythos und den damit zusammenhängenden Opfern in Abhängigkeit von einem Südkreis stehen. Welcher sollte das sein? Vielmehr müssen wir annehmen, daß dieser uralte Bestand von den einzelnen Rassen und Völkern jeweils ihrer eigentümlichen Art entsprechend weitergebildet worden ist. Daraus erklären sich bei gemeinsamen Grundlinien die nicht übersehbaren großen Verschiedenheiten in den rassisch und völkisch verschiedenen Bereichen. Man vergleiche doch etwa den Ymir- oder Puruṣa-Mythos mit den Mythen der Nordamerikaner oder der Paläo-Sibirer. Wo ist da, abgesehen von der allgemeinen Idee der magisch wirksamen Zerstückelung, auch nur irgendeine Einzelähnlichkeit, die auf geschichtlichen Zusammenhang, auf Entlehnung deuten könnte? Gerade die Forschungen von Gahs, soweit sie Koppers uns vorlegt, scheinen mir das Gegenteil zu beweisen. Hier erklärt sich alles viel organischer, sobald man einmal den richtigen Standpunkt, nämlich den im wahrsten Sinne universalgeschichtlichen, einnimmt und nicht in einer dogmatisch verfestigten Kulturkreistheorie befangen bleibt. Man kann gerade bei diesen religionsgeschichtlichen Vergleichen, wie verschiedentlich betont, heute keine fruchtbringende Arbeit mehr tun, wenn man nicht die Möglichkeit urgeschichtlicher Voraussetzungen in Betracht zieht und sehr eingehend prüft. Daß Koppers das nie tut, nimmt seinen Darlegungen, trotz der Masse des Materials, das er beibringt, jede Beweiskraft. Wo er auch nur die entfernteste Ähnlichkeit entdeckt, sieht er im Sinne der Kulturkreislehre Entlehnung.

Was er dann im einzelnen noch als Beweis „südlicher" Elemente im indogermanischen Pferdekult und Pferdeopferkomplex auf S. 329 ff. unter 2—23 anführt, sind wieder entweder ganz allgemein magisch-religiöse Grundelemente, die als vorindogermanischer Urbesitz gelten müssen, oder es sind Erscheinungen, die sich nur in Indien finden und deshalb nicht auf die Indogermanen allgemein bezogen werden dürfen. Denn daß die Inder unter „südlichen" Einfluß geraten sind und auch von den Ureinwohnern manches übernommen haben, ist wohl nicht zu bezweifeln. (Hier möchte ich allerdings nicht versäumen, eine Warnung anzubringen gegen die heute oft übliche Art, im Indo-Arischen Vor-

Digitized by Google

arisches festzustellen.)[1] Wir versagen es uns, wie bei den hirtenkulturlichen Elementen die einzelnen Punkte durchzugehen, nur auf eine Reihe krasser Willkürlichkeiten, mit Hilfe derer dann die Tabelle wieder schön schematisch gefüllt wird, müssen wir hinweisen.

Die von Koppers aufgestellten 23 Punkte (sie sind im Buche nachzulesen), finden sich auch nach ihm nur bei den Indern. Nach der Tabelle sollen dann die Iranier mit den Indern übereinstimmen in 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11 (mit Fragezeichen), 12 und 13. Unter 5 gibt Koppers das *tapas-* und Wiedergeburtsmotiv an, das er im Iran und bei den Germanen findet, weil auch dort der Schweiß im Schöpfungsmysterium eine Rolle spielt. Dies könnte noch hingenommen werden. Aber 6, das „magische" Moment, ist etwas so Vages, daß es bedeutungslos ist. 7, Prajāpati hat in Iran nichts Ähnliches. 8, daß Indra früher Adressat des Pferdeopfers gewesen sei, ist möglich, aber nicht sicher. Dagegen hat Vərəthragna nichts mit Pferdeopfer zu tun, so wenig wie Indra lunar-mythologisch zu fassen ist. Wenn etwas sicher ist, so dies, daß er kein Mondgott ist. Die Beziehungen Indras zu Soma haben nichts mit dem Mond, sondern mit dem Rauschtrank zu tun. Daß (unter 9) Varuṇa früher mit dem Roßopfer zu tun hatte, mag stimmen, aber wo ist im Iranischen eine Spur davon (es wäre schön, ein solches Beispiel zu finden!), daß der entsprechende Gott mit dem Roßopfer verknüpft ist? Das Fruchtbarkeitsmotiv (10) ist ein so allgemeines bei einem jeden großen, wichtigen Opfer, daß dies nichts beweist. Wir sehen also, daß zwar die Zahlen von 5—13 für die Iranier in der Tabelle stehen; schauen wir aber nach den entsprechenden Tatsachen, so sind sie nicht vorhanden. Es ist dieselbe Methode, ja noch vager, wie die bei den hirtenkulturlichen Elementen.

Unter 11 haben wir das Ersticken des Opferpferdes, wie es in Indien, aber auch bei den Altaiern geübt wird. Bei den Iraniern findet sich davon, wie schon gesagt, keine Spur. Dafür setzt aber Koppers in der Tabelle S. 366 die Germanen ohne Fragezeichen ein. Man staunt und sieht sich nach einem Beweis um. Der Beweis aber (350) ist dies, daß Odin ja auch der Gott der Gehenkten sei! Dann allerdings greift man sich an den Kopf. Das Ersticken des Opferpferdes unter Tüchern in Indien habe in Germanien eine Parallele, weil Odin der Gott der Gehenkten ist! Bei dieser Art, „Parallelen" festzustellen, verschlägt

[1] Ich sehe eben bei der Fertigstellung dieses Aufsatzes, daß H. v. Glasenapp in einer Besprechung meines I. Teiles, Glaubensgeschichte der Indogermanen von „neueren Forschungen" spricht, die an Herkunft des Yoga usw. aus dem vorarischen Indien denken ließen. Ich habe aber gegen diese vorgeblichen Forschungen ebendort 279 Stellung genommen. Damit müßte sich v. Glasenapp auseinandersetzen und nicht einfach die alten Behauptungen wiederholen.

Digitized by Google

es einem allerdings etwas den Atem. Ebenso schlimm ist es, wenn er für 11 die Römer in seiner Tabelle einsetzt. Warum? Grund S. 350: es gab dort auch eine Tötungsart mit dem Spieß! Hat man bei den Römern vielleicht den Spieß gar zum Erdrosseln benutzt? Koppers scheint das anzunehmen. Mit solchen Parallelen aber füllt er seine Tabelle, für die dann Kritiker sogar glauben, ihre Dankbarkeit aussprechen zu müssen, weil sie leider die Einzelheiten nicht nachgeprüft haben. Diese Beispiele mögen genügen zur Begründung meiner Behauptung, daß die Koppers'sche universalgeschichtlich-ethnologisch-religionsgeschichtliche Vergleichsmethode nicht den Anspruch erheben darf, wissenschaftlich zu sein, so wie wir es nach strenger Methode fordern müssen.

Koppers faßt auf S. 405 seine Darbietungen dahin zusammen, daß die Ergebnisse dieser Untersuchung für eine Ostthese günstiger seien als für eine andere. Ich hoffe aber, klar gemacht zu haben, daß diese Art von „Beweisführung" für eine Klärung der Urheimatfrage der Indogermanen ungenügend ist. Der Wert dieser Studie von Koppers liegt auch nicht darin, daß er für die Frage der Urheimat der Indogermanen etwas Wesentliches beigebracht hätte, sondern in dem ausgedehnten Material, das er vorlegt. Solange aber zu dieser außerordentlichen Belesenheit nicht eine strengere Methode tritt, kann uns Koppers in dieser nicht immer leichten Frage, die nach seinen eigenen Worten des Schweißes der Edlen wert ist, nicht weiterhelfen. Vielleicht darf ich hoffen, daß diese meine Kritik Koppers anregt, seine Methode straffer zu gestalten.

Sehr wichtig wäre es noch, das 8. Kapitel seiner Studie, in welcher er Beziehungen der Indogermanen zur kleinasiatisch-kaukasischen und altorientalischen Welt, besonders auch in der Religion, aufzuzeigen sucht, im einzelnen kritisch zu beleuchten. Bei dem geringen Raum, der mir zur Verfügung steht, muß ich mich beschränken, denn hier müßte sehr ausführlich gehandelt werden. Koppers kommt noch einmal auf den germanisch-arischen Mythos einer Urkuh (eines Urstieres) zurück, der ja mit dem Schöpfungsmythos verbunden ist. Es ist immerhin auffallend, daß dieser Mythos sehr klar auch bei den Nordgermanen auftaucht, während er sonst weithin bei den Indogermanen zu fehlen scheint. Hier vermutet Koppers besonders enge Beziehungen zwischen der altorientalischen und der germanischen Welt. Ich glaube nicht, daß dies angenommen werden darf. Vielmehr liegt es so, daß dieser Mythos über die ganze zirkummediterrane Welt verbreitet ist. Daß er eine gemeinsame Wurzel hat, die im Domestikationszentrum des Rindes liegt, ist klar. Es ist aber nicht erwiesen, daß Vorderasien die Urheimat der Rinderzucht ist. Dieses Domestikationszentrum kann also gut in der von uns angenommenen Urheimat der Indogermanen liegen, wo schon

Digitized by Google

zur Kjökkenmöddingerzeit das zahme Rind nachgewiesen ist. Hier muß die Wurzel des germanischen Mythos von der Urkuh gesucht werden, der übrigens, wie ich glaube, zeigen zu können, seine Spuren überall bei den Indogermanen hinterlassen hat (auch Hera ist Kuh, wie Zeus Stier; auch der Juno werden Kühe geopfert!) Hier ist aber ferner die Möglichkeit zu erwägen, ob der Urkuh-Urstier-Mythos nicht seine Wurzeln in einem alteurasischen Rindmythos hat, der möglicherweise schon mit dem Wildrind verknüpft war. Denken wir an die eiszeitlichen Zeichnungen und Malereien. Im Züchtungszeitalter des Rindes konnte sich dann dieser Mythos in den verschiedenen Domestikationszentren weiter entwickeln. Selbst Opferriten sind für jene Zeit nicht ausgeschlossen. Eiszeitliche Funde weisen jedenfalls auf einen Bärenkult hin, bei dem auch rituelle Tötung der Bären stattgefunden hat. Um mit Beziehung auf den Urkuh-Urstier-Mythos Abhängigkeit der Indogermanen von Vorderasien nachweisen zu können, müßte zuerst der Nachweis erbracht werden: erstens, daß die Rinderzucht in Vorderasien allein beheimatet ist, zweitens, daß mit dieser Rinderzucht der Mythos vom Urrind und Urstier eben dort geschaffen worden ist. Aber diese Frage faßt Koppers gar nicht an.

Daß zwischen den Gestalten des Adad-Teschub in Vorder- und Kleinasien und Indra-Mithra (und zwar „für Mithra in seiner späteren Gestalt, nachdem er Indras Züge angenommen hatte") gewisse Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen bestehen, soll nicht verneint werden (wobei wir allerdings die Frage nicht unterdrücken können, welchen späteren Mithra, der Indras Züge angenommen haben soll, Koppers denn meint). Aber neben den Ähnlichkeiten (Verbindung mit Stier und Fruchtbarkeit) stehen doch so große Verschiedenheiten, daß eine gegenseitige Abhängigkeit wiederum schwer auzunehmen ist trotz der Tatsache, daß ja die Indo-Iranier in allernächster Nachbarschaft der altorientalischen Welt ihre früheste Kultur geschaffen haben und gegenseitige Entlehnungen fast selbstverständlich sind. Zunächst einmal können Mithra und Indra nicht einfach miteinander verglichen werden, weder in ihrem Ursprung, noch in ihrer weiteren Entwicklung. Indra ist ursprünglich sicher auch Fruchtbarkeitsgott, wird ja aber dann in erster Linie Kriegs- und Wettergott. Mithra ist ursprünglich ein mit dem Himmelsgott eng verknüpfter Lichtgott und ist nie in dem ausgesprochenen Sinne wie Indra Kriegs- und Wettergott, sondern Schöpfer- oder Fruchtbarkeitsgott im allgemeinen geworden. Adad-Teschub aber sind Himmelsgottheiten, die in ganz besonderer Weise zu Sturm und Wetter Beziehung haben. Abhängigkeit der einen von der anderen Gestalt kann durch kein besonderes Merkmal zwingend erwiesen werden. Vielmehr handelt es sich hier (z. T. um sehr verschiedene) Gestaltungen eines Licht-, Himmels- und Wetter-

Digitized by Google

gottes, die ihre Prototypen in viel älterer Zeit haben, als die Rassen- und Völkerkreise noch nicht so streng voneinander getrennt waren. Bestünden wirkliche Beziehungen in diesen Gestalten zwischen der indogermanischen und der vorderasiatischen Götterwelt im Sinne der Entlehnung, müßten doch auch wieder Einzelheiten aufgezeigt werden können. Koppers versucht solche Einzelheiten zu geben (S. 378). Er vergleicht die drei Ähren, die aus dem Schwanz des Mithra-Stiers (der ja als Weltschöpfungsopfer geschlachtet wird) herauswachsen und die 55 Getreidearten, welche aus dem Körper des von Ahriman getöteten Urstieres hervorgingen, mit den Ähren, die der syrische Wettergott in der Hand hält. Aber haben wir hier nicht wieder eine jener allgemeinen Ähnlichkeiten: Ähren als Symbol der Fruchtbarkeit der Erde, die vom Wettergott beregnet wird und auf der anderen Seite die Ähre als Symbol der sprossenden Erde, d. h. ihrer Urkraft selbst. Was hier gleich ist, ist die Ähre als allgemeines Symbol der Fruchtbarkeit, alles andere ist wiederum verschieden.

Wir wollen hier gleich Stellung nehmen zu den religionsgeschichtlichen Ausführungen Nehrings, Indogermanenfrage 390 ff., der sich mit denselben Problemen beschäftigt. Nehring hat, wie zu zeigen sein wird, die Tendenz, die nach Koppers nicht aus Innerasien stammenden hirtenkulturlichen Elemente bei den Indogermanen aus dem kaukasisch-alt-orientalischen Kulturkreis abzuleiten: Von dort stammt auch der Glaube an die Erdmutter. Der indogermanische Donnergott ist der von Kleinasien entlehnte Teschub, der Himmelsgott stammt aus Asien usw. Sucht man nach Beweisen, so finden wir dieselbe Methode: Allgemeinste, entfernteste Ähnlichkeiten und bei Nehring noch oft sehr erzwungene sprachliche Vergleiche zwischen dem Kaukasischen und Indogermanischen. Die Große Mutter ist ganz sicher eine alteuropide Gestalt, wie die Statuetten der Altsteinzeit zeigen.[1] Sicher hat diese alteuropide Gestalt im kaukasisch-kleinasiatischen Bereich eine besondere Blüte erlangt. Die Muttergottheit fehlt aber auch nirgends im Indogermanischen, und es ist unnötig, sie aus Kleinasien abzuleiten, denn die Wurzeln des Indogermanentums stecken, wie wir gesehen haben, ja auch im alteuropiden Kulturkreis. Und warum sollten die Indogermanen nicht von sich aus einen Wettergott gekannt haben? Hat es bei ihnen vielleicht sogar, im Unterschied von Kaukasien und Kleinasien, nicht einmal gewittert? Hier legen wir den Finger auf einen sehr wunden Punkt in dieser ganzen sprachgeschichtlich-kulturkreislichen Methode: der eigenen Schöpferkraft der Völker wird gar nichts zugetraut, (eine Ausnahme machen nur die Innerasiaten und die

[1] Vgl. dazu Eberts Reallexikon der Vorgeschichte VII, Taf. 98/99, und die Tonplastiken von Butmir, Ebert II, 244 usw.

Digitized by Google

Kaukasier!). Alles muß irgendwie entlehnt sein. Als ob nicht das Erlebnis des Gewitters im Zusammenhang mit dem, wie wir festgestellt haben, uralten, Himmelsgottglauben mit innerer Notwendigkeit in jedem großen rassischen und völkischen Bereich eben einen Gewittergott hätte entstehen lassen. Ihn finden wir auch bei den westafrikanischen Negern und bei vielen anderen primitiven Völkern. Es wird aber niemand einfallen, den indogermanischen oder vorderasiatischen Gewittergott von dort herzuleiten und umgekehrt.

Der sprachgeschichtliche Versuch Nehrings, über Perkúnas-Phorkys-Porkos den indogermanischen Gewittergott mit Kleinasien zu verknüpfen wegen des Wechsels von *Π* und *Φ*, der nach Nehring typisch kleinasiatisch sein soll, ist nach meiner Ansicht wirklich nicht ernst zu nehmen. Phorkys und Porkos können wohl indogermanische Wörter verschiedener Schichten sein, deren Wandel von *Π* zu *Φ* durch verschiedene Aussprache nicht unmöglich zu erklären ist. Der phonetische Wert von *Φ* in dem Namen müßte zuerst festgestellt werden. Auf solchen schwachen Grundlagen darf man so schwerwiegende Behauptungen nicht aufbauen.

Viel wichtiger scheint mir hier wieder die Anwendung der wirklich universalgeschichtlich-vorgeschichtlichen Betrachtung zu sein, nach der die Frage aufgeworfen werden kann, ob nicht in den Worten Teschub, Ten-gri, Tien usw. vielleicht derselbe Stamm steckt wie in dem indogermanischen Wort für Himmel, wobei dann die Möglichkeit in Betracht gezogen werden muß, daß dieser Stamm in vorindogermanische d. h. in die alteuropide Zeit vor der Trennung in die geschichtlich faßbaren Einzelsprachen zurückgeht, ebenso wie die Frage erwogen werden mag, ob in dem Namen der kleinasiatischen Muttergöttin He-pa nicht dasselbe Wort steckt wie in *Γῆ Mã*, was ja wohl beides Mutter Erde heißt. Könnten dagegen Entlehnungen wahrscheinlich gemacht werden, müßte in erster Linie, da das Wort **dīēos* usw. aus dem indogermanischen Wortschatz erklärt werden kann (Wurzel **dei, dī* usw.), an eine solche aus dem Indogermanischen in die anderen Sprachen gedacht werden, nicht umgekehrt.

Wenn Koppers weiter zur Stützung seiner These der religionsgeschichtlichen Beeinflussung der Urindogermanen durch die kaukasisch-vorderasiatische Welt mögliche sprachliche Zusammenhänge zwischen dem Indogermanischen und Kaukasischen (im Anschluß an Uhlenbeck, Robert Bleichsteiner und andere) anführt, so ist dazu wie zu allen diesen und ähnlichen Thesen (auch den Nehring'schen Ausführungen) zu sagen: Wo solche Zusammenhänge wirklich bestehen, muß in erster Linie die Möglichkeit eines alteuropiden Zusammenhanges vor der strengen Trennung der beiden Rassen- und Sprachkreise gedacht werden, wie auch mit Beziehung auf das Semitische, für

Digitized by Google

das ja Möller schon längst überzeugende Zusammenhänge mit dem Indogermanischen nachgewiesen hat.[1] Wenn je geschichtliche Übertragungen stattgefunden haben, so kann dies nur für einzelne Lehn- oder Wanderwörter angenommen werden. Eine Beeinflussung der urindogermanischen Sprache in ihrer Gesamtstruktur durch das Kaukasische ist ausgeschlossen! Dazu sind die Ähnlichkeiten denn doch zu geringfügig. Jedenfalls läßt sich aus diesen keine kulturell-religionsgeschichtliche Abhängigkeit der Indogermanen von den Kaukasiern und Altorientalen erweisen. Zudem muß bei nachgewiesenen Entlehnungen immer wieder die Frage aufgeworfen werden, wer denn die Gebenden und wer die Nehmenden waren. (Mit welcher Selbstverständlichkeit wird im allgemeinen angenommen, das Sumerische *gud* = Kuh, sei ins Indogermanische übergegangen, statt umgekehrt, trotz der Tatsache, daß das *d* eine sumerische Femininendung ist, also zu dem indogermanischen *gu* hinzugefügt wurde, während bei umgekehrter Entlehnung der Verlust des *d* nicht erklärt werden könnte.) Ich möchte hier auf eine wirkliche Parallele hinweisen, die Koppers offenbar nicht kennt, und die so frappant ist, daß gegenseitige Abhängigkeit schwer geleugnet werden kann. Bei dem Stieropfer in Altbabylonien, das am Neujahrsfest vorgenommen wird, wird mit dem Fell des Opferstieres die Kesselpauke bespannt (Koppers 375). Ganz denselben Brauch haben wir im indo-arischen Mahāvrata.[2] Koppers würde hier selbstverständlich annehmen, daß die Indogermanen diesen Brauch von den Altbabyloniern entlehnt haben. Nun haben aber die neueren Forschungen die Anwesenheit der Indogermanen in Mesopotamien schon für das 4. Jahrtausend, wenn nicht früher, erwiesen. Gertrud Hermes in ihrem Aufsatz über „Das gezähmte Pferd im alten Orient" ist der Meinung auf Grund von Darstellungen, daß die damals in Mesopotamien auftauchenden, schon mit Kriegswagen fahrenden Pferdezüchter nur Indogermanen gewesen sein können. Ich stimme ihr zu, denn Semiten können es nicht gewesen sein; diese haben nachweislich das Pferd von den Indogermanen übernommen. Aber auch Innerasiaten kommen nicht in Betracht, denn diese sind nicht Wagenfahrer, vor allem nicht Kriegswagenfahrer, sondern Reiter.

---

[1] Zur Kritik der sprachgeschichtlichen Methode Nehrings vgl. die eingehende Besprechung seines Beitrages von G. Deeters in K. Z. LVI (1938) 2. H., 138 ff., der u. a. nachweist, daß N. teilweise mit Wörtern operiert, die es gar nicht gibt. Vgl. zu diesen Fragen auch HF II, 45—198.

[2] Vgl. J. W. Hauer, Der Vrātya. Untersuchungen über die nichtbrahmanische Religion Altindiens (Stuttgart 1927) 253 f. Vgl. auch W. F. Albright and P. E. Dumont, A parallel between Indic and Babylonian sacrificial ritual (JAOS 54, p. 107—128).

Digitized by Google

In diesem Zusammenhang ist die weitschichtige Frage der buntkeramischen Kultur rings um das Kaspische Meer, die sich schon im 4. Jahrtausend, wenn nicht noch früher bis nach Südmesopotamien verbreitet hat, zu stellen.[1] Ich werde diese zirkumkaspische Kultur, wie ich sie nennen möchte, in meinem II. Teil „Glaubensgeschichte der Indogermanen" ausführlich behandeln und den Nachweis versuchen, daß sie, wenigstens was die Herrenschicht anbelangt, von Indogermanen getragen war. Das heißt also, wir haben mit der Anwesenheit von starken indogermanischen Elementen in Mesopotamien schon spätestens im 4. Jahrtausend vor Christus zu rechnen. Die Buntkeramik Südmesopotamiens steht in Abhängigkeit von derjenigen in Anau. Für die Zugehörigkeit dieser Kultur zu dem Kreis der Indogermanen, selbstverständlich der fernsten Ostindogermanen, spricht in erster Linie die Tatsache, daß überall da, wo wir in der transkaspischen Kultur, zu der Anau gehört, wie auch in Susa und Mussian anthropologische Reste haben, diese mit höchster Wahrscheinlichkeit, wenn nicht mit unbedingter Sicherheit, der nordischen Rasse zuzurechnen sind.[2] Wenn also die Kesselpauke beim Stieropfer tatsächlich von einem völkischen Bereich in den andern gegangen ist, so sind die Gebenden eher die Indogermanen, die Empfangenden die Babylonier gewesen. Die altbabylonische Kultur ruht auf jener buntkeramischen, die wir nach Anau zurückverfolgen können. Und Anau selbst, d. h. die gesamte transkaspische Kultur des 4. und 3. Jahrtausends, enthält die Voraussetzung für die indo-arische und die iranische Kultur. Ja, der Schluß liegt sehr nahe, jene durch Jahrtausende hindurch dauernde, außerordentlich friedliche Kultur Transkaspiens der indo-iranischen Einheitszeit zuzuschreiben, in der Varuṇa oder der ihm entsprechende Hochgott als Samrāj in Frieden geherrscht hat, so daß das große Schlüsselwort jener Zeit *ṛtam* = *aša* „Weltordnung und Rechtsordnung" überhaupt war. Unter diesen neuen Gesichtspunkten muß die Indogermanenfrage und ihr Zusammenhang mit der kaukasisch-altorientalischen Welt betrachtet werden.

Wir haben versucht, den Forderungen von Koppers, universalgeschichtlich-ethnologisch zu denken und zu vergleichen, nachzukommen. Dabei mußten wir aber feststellen, daß er selbst diesen seinen Forderungen nicht gerecht wird, und daß man, sobald man sie ernst nimmt, zu ganz andern Resultaten kommen muß als zu den seinigen.

---

[1] Vgl. dazu Ernst Herzfeld, Völker- und Kulturzusammenhänge im alten Orient (Berlin 1928), ebenfalls Hubert Schmidt, Die Buntkeramik des Susa-Kreises in der Oppenheim-Festschrift 97 ff., ferner die Ausführungen von Reche in dem obengenannten Buch 183 f.

[2] Vgl. dazu C. U. Ariens Kappers, An introduction to the anthropology of the Near East (Amsterdam 1934) 94 ff.

Digitized by Google

Die positive Widerlegung der Aufstellungen von Koppers muß selbstverständlich, wie schon gesagt, in einer besonderen Abhandlung über die Herkunft der indogermanischen Pferdezucht und der indogermanischen Viehzucht überhaupt und des damit zusammenhängenden Ackerbaues gegeben werden. Dafür ist in diesem Aufsatz kein Raum. Doch will ich hier meine Auffassung, die ich in den angekündigten Kapiteln eingehend begründen werde, kurz darlegen. Erstens: die indogermanische Pferdezucht kann unmöglich von der innerasiatischen Reiterhirtenkultur abgeleitet werden, weil erwiesen ist, daß das Pferd bei den Indogermanen ursprünglich nicht zum Reiten, sondern vor dem Wagen benützt wurde. Dafür haben wir schon das sprachliche Zeugnis, daß es kein gemeinindogermanisches Wort für Reiten, wohl aber für Fahren gibt. Ferner hat Gertrud Hermes in den schon erwähnten Aufsätzen den Beweis dafür geliefert, daß die in Vorderasien schon im 4. Jahrtausend festzustellenden Pferdezüchter Wagenfahrer waren. Zu demselben Schluß kommen wir, wenn wir die Ausgrabungen von Tell-Halaf heranziehen, wo auf der bemalten Keramik ebenfalls Pferde vor dem Kriegswagen vorkommen, die sich dann auf den Siegeln von Kültepe wiederholen.[1] In diesen östlichen Bereichen ist wohl auch zum erstenmal dann das Reiten aufgetaucht (dafür ein Beweis die Knochenritzung, die Amschler beibringt), welches, wie schon erwähnt, wohl durch die innerasiatische Reiterhirtenkultur angeregt gewesen sein mag. Ferner haben wir in dem Bereich, den wir als die Urheimat der Indogermanen ansehen, schon aus sehr früher Zeit Funde von Pferdeknochen wie z. B. diejenigen des Kolsan-Fundes, ferner den Schädel aus dem Uellstorp-Bach usw.[2] Daß das Wildpferd in Schweden um diese Zeit nicht vorgekommen sein soll, ist unerwiesen. Daß es aber unmittelbar südlich davon in dem trockenen Boreale des 7., 6., 5. Jahrtausend noch wild gelebt hat, ist durch Funde bewiesen, denn in der sogenannten Rhinlochkultur (Havelland) sind neben Knochen von Wolf, Bär, Katze, Wildschwein, Reh usw. auch Pferdeknochen gefunden worden. Und es liegt kein Grund vor, an Einführung aus dem Osten zu denken (Ebert, Reallex. der Vorg. XI, 128). Im östlichen Europa lebte das Pferd noch wild bis weit hinein in geschichtliche Zeit. Ferner ist darauf hinzu-

[1] Vgl. dazu neben den erwähnten Aufsätzen von Gertrud Hermes, Freiherr von Oppenheim, Der Tell Halaf (Leipzig 1931) unter „Pferd", zusammen mit den Tafeln der Buntkeramik. Ferner Eduard Meyer, Reich und Kultur der Chetiter (Berlin 1914) 54 ff. mit der dazugehörigen Tafel, und den Aufsatz Amschlers im Koppers'schen Buch, Die ältesten Funde des Hauspferdes 497—516.

[2] Vgl. Flor, Haustiere und Hirtenkulturen 153; B. Schnittger, Feuersteingruben und Kulturlager bei Kvarnby und Sallerup (Präh. Zeitschrift II [1910] 178 ff.).

Digitized by Google

weisen, daß der Hauptpferdetyp bei den Indogermanen nicht das mongolische Przewalski-Pferd ist, sondern der Tarpan, der in der geschichtlichen Zeit noch in den südrussischen Steppen lebte. Ganz sicher können wir die älteste Pferdezucht in Anau nachweisen.[1] Da wir als die Träger der Anau-Kultur Indogermanen annehmen müssen, fassen wir hier ein Zentrum der frühen indogermanischen Pferdezucht, das irgendwie mit dem uralten Viehzüchtertum der Indogermanen zu tun haben muß, wenn sie auch das Przewalski-Pferd eingekreuzt hat. An diesem alten Viehzüchtertum haben sicher auch die Finno-Ugrier teilgehabt, weshalb ja Flor in seinem Aufsatz HF I die indogermanische Pferdezucht in Verbindung mit den Proto-Uraliern bringt. Dies scheint mir aber nicht nötig zu sein. Die Wurzeln dieser Viehzucht liegen noch in der Zeit vor der Trennung der beiden Völkergruppen. Daß das gezähmte Pferd erst gegen Ende des Neolithikums und zu Anfang der Bronzezeit in Europa eingeführt worden sei, wie Gertrud Hermes in ihrem zweiten Aufsatz will, ist meiner Ansicht nach unmöglich. Der Gebrauch der Trense in so früher wie der bandkeramischen Zeit widerspricht dem, denn vor der Trense liegen entwicklungsgeschichtlich eine Reihe von andern Arten der Lenkung des Pferdes.[2]

Ebenso wie die Pferdezucht muß auch die Rindviehzucht in der Urheimat der Indogermanen bis ans Ende der Mittelsteinzeit zurückgehen, eben in jenen nordwesteurasischen Kreis, wo der Hund als frühestes Haustier und der Schlitten und die Schleife als Beförderungsmittel nachgewiesen sind.[3] In diesen Kulturen ist übrigens auch das Prinzip des Rades zu finden, das dann in Verbindung mit der Lastschleife zur Entwicklung des Wagens führt. Das Rad scheint zu den großen Entdeckungen des Frühindogermanentums zu gehören, denn es spielt im Mythos der Indogermanen eine bedeutende Rolle. Wie die indogermanische Viehzucht, so hat auch der indogermanische Ackerbau seine Wurzeln in der Alt- und Mittelsteinzeit.[4] Hier in diesem Raum

[1] Vgl. darüber Ulrich Duerst, The horse of Anau in its Relation to History and the Races of Domestic Horses (Exploration in Turkestan. Prehistoric Civilizations of Anau II, 73 [Washington 1908]) 401—431 u. Amschler a. a. O.

[2] Während der Drucklegung dieser Arbeit erhielt ich einen kurzen Bericht über die Ausgrabungen am Dümmer (Oldenburg—Hannover), nach dem die aus einer Siedlung der Ganggräberzeit zutage geförderten Knochenfunde eindeutig den Nachweis des gezähmten Pferdes für diese Epoche gebracht haben (Germanenerbe H. 11 [1938] 350).

[3] Vgl. dazu Menghin a. a. O. 119 ff. u. 227 ff. mit den dazugehörigen Tafeln.

[4] Vgl. dazu Menghin a. a. O. 236 ff. und jetzt die schöne Zusammenstellung in der Zeitschrift „Germanien": Beitrag zur Urgeschichte des Getreidebaues H. 7 (Juli 1937) 200 ff. und F. Mühlhofer, Pflanzenbau während der Eiszeit H. 1 (Januar 1938) 11 ff.; H. 2 (Februar 1938) 56 ff.

Digitized by Google

ist auch der älteste Pflugbau nachzuweisen, denn der Holzpflug von Walle ist nach der Pollenanalyse in die Mitte des 4. Jahrtausends zu setzen.

Mit dieser Kulturentwicklung im Frühindogermanentum hängt auch der Hausbau zusammen, der wiederum am frühesten in Nordwesteuropa festzustellen ist. Wir haben schon in der Duvensee- und Maglemose-Kultur, die ganz klar in die Mittelsteinzeit gehören, Beweise für feste Siedlungen. Dies spiegelt sich ja auch, wie wir sehen werden, in der Sprachgeschichte wider. Betrachten wir also Vorgeschichte und vergleichende Ethnologie unvoreingenommen, so ergibt sich der Schluß, daß wir für die großen Kulturgüter der Viehzucht, des Ackerbaues und des Hausbaues, also der Seßhaftigkeit, nicht über die Grenzen der von uns angenommenen indogermanischen Urheimat hinauszugehen brauchen. Wir haben genügend Funde, die wahrscheinlich machen, daß dieser ganze Komplex sich hier selbständig entwickelt hat, selbstverständlich auf einer älteren Grundlage, die er mit andern Bereichen, nämlich dem uralischen und vielleicht auch dem innerasiatischen, gemein hat.

IV. DER SPRACHGESCHICHTLICHE BEITRAG ZUR FRAGE DER URHEIMAT DER INDOGERMANEN[1]

Die andern Beiträge des Buches, die demselben Zwecke dienen, nämlich eine Ostheimat der Indogermanen zu erweisen und die in erster Linie auch auf sprachgeschichtlichen Ausführungen fußen, sind für die Betrachtung der Gesamtmethode nicht weniger bedeutsam.

1. BRANDENSTEIN

Brandenstein hat zur Lösung der Urheimatfrage ein sehr anregendes Werkchen veröffentlicht „Die erste ‚indogermanische' Wanderung" (Klotho 2, Wien 1936). Die Bedeutung dieser Arbeit liegt darin, daß Brandenstein den methodisch wichtigen Versuch unternimmt, Schichten in der

[1] Während der Drucklegung dieser Abhandlung wurde mir durch die Freundlichkeit des Indogermanisten F. Specht dessen ausführliche und kenntnisreiche Arbeit: Sprachliches zur Urheimat der Indogermanen, die eben in der K. Z. erscheint, zugänglich. Seine äußerst scharfe Kritik an Nehring und Brandenstein trifft sich weithin mit der meinigen, die ohne Kenntnis dieser Arbeit geschrieben war. Auch die Kritik von E. Benveniste in Nr. 114 des Bulletin de la Société de linguistique de Paris (1937) 30—34, auf die mich mein Kollege Wüst aufmerksam gemacht hat, ist ähnlich scharf und in vielem ablehnend wegen der gewagten Hypothesen und Willkürlichkeiten der beiden Forscher. Benveniste steht aber sicher nicht im Verdacht, von irgendwelchen weltanschaulichen Gründen bestimmt zu sein!

Digitized by Google

Entwicklung des Indogermanischen herauszuarbeiten und durch Untersuchung von Bedeutungsfeldern ein Gesamtbild der indogermanischen Kultur zu gewinnen. Er hat dann diese Arbeit fortgesetzt in einem ausführlichen Aufsatz in dem Koppers'schen Sammelwerk: „Die Lebensformen der Indogermanen" (S. 231—277). Im ersten Werk kommt er, wie schon erwähnt, zu dem Resultat, daß die nordwestliche Kirgisensteppe als Urheimat der Indogermanen anzusehen sei, während der spätindogermanische Raum weiter nach Westen, im sumpfigen Gebiet der Rokitno-Sümpfe, liege. Wir haben schon auf die Fehlerquelle dieses falschen Schlusses hingewiesen, nämlich die Unkenntnis betreffs der Klimaveränderungen im eurasischen Raum seit der Mittelsteinzeit. Damit ist die Beweisführung Brandensteins ja hinfällig.

Es ist aber doch auch nötig, zur Kennzeichnung der Methode Brandensteins Einzelheiten zu betrachten. Wenn er z. B. S. 81 (Klotho) die Behauptung aufstellt (auf Grund der sprachgeschichtlichen Vergleiche), alle typisch europäischen Tiere und Pflanzen fehlten im frühindogermanischen Raum, muß man sich sehr wundern, wie er überhaupt hier Willkürlichkeit an Willkürlichkeit fügt. So ist z. B. seine Behauptung, das Wort für Buche sei ein Fremdwort, doch völlig unerwiesen (vgl. dazu Walde II, 128). Daß es nur westindogermanisch (und vielleicht kurdisch) bezeugt ist, erklärt sich wiederum aus dem Klima- und Florawechsel. Die Buche marschiert (nach den Ergebnissen der Pollenanalyse) tatsächlich erst im Laufe des Atlantikums in die von uns angenommene Urheimat der Indogermanen ein, als die „Arier" im engeren Sinne schon längst nach Osten abgewandert waren. Sie haben die „Buchenzeit" in Europa nicht mehr miterlebt. Dagegen haben wir in der Mittelsteinzeit, also in der Zeit der Entstehung des Urindogermanentums, durch die Pollenanalyse diejenigen Hauptbäume nachgewiesen, für die wir durchgehende gemeinindogermanische Entsprechungen haben. Wir haben ein gemeinindogermanisches Wort für Baum allgemein (Walde I, 804), das wohl ursprünglich Eiche „das Harte" bedeutete, denn dies war der vorzüglichste Baum dieses Raumes im 6. und 5. Jahrtausend („Eichenzeit"!). Ferner gibt es dann ein besonderes Wort für Eiche (Walde II, 47). Dieses Wort wurde dann in Indien auf den vornehmsten Baum, die *ficus religiosa* übertragen. Ferner haben wir ein Wort für einen Harzbaum (Walde II, 74), ebenso für ein elastisches Holz (Walde I, 825), wohl die Lärche.[1] Ebenso haben wir ein Wort für Birke (Walde II, 170). Diese Bäume sind ganz typisch „europäische" Bäume, d. h. solche, die in Mittel- und Nordwesteuropa für jene Zeit charakteristisch sind, die wir als die frühindogermanische be-

[1] Vgl. dazu Brandenstein, Klotho 63 ff.

Digitized by Google

trachten müssen. Brandenstein konnte zu seiner Behauptung nur darum kommen, weil er von Klima und Flora jener Zeit nichts wußte. Er legt S. 63 ff. Nachdruck darauf, daß wir kein gemeinindogermanisches Wort für Urwald haben. **venom* (Walde I, 259) bedeutet nicht Urwald, sondern schütterer Wald (da in germanischen Sprachen das Wort auch für Weideplatz steht). Das soll gegen eine Westheimat der Indogermanen sprechen. Hier unterliegt Brandenstein demselben Irrtum, dem viele Sprachwissenschaftler unterliegen, wenn sie für das vorgeschichtliche West- und Mitteleuropa zu allen Zeiten die Vorstellung eines dichten Urwaldes haben. Die Klima- und Floraforschung zeigt uns aber, daß das falsch ist. Das Wort **venom* paßt ganz ausgezeichnet auf den europäischen Wald, der in der von uns angenommenen frühindogermanischen Zeit des 6. und 5. Jahrtausends vorherrschte. Denn wir haben hier keineswegs einen dichten Urwald, sondern einen ganz lichten parkartigen Wald, in dem genügend Raum für Unterholz (z. B. Hasel) und Weideplätze war.[1] Also alles, was Brandenstein aus dem Wort **venom* gegen eine Westheimat herausdestilliert, ist hinfällig, weil er die Tatsachen nicht kennt.

Bei den Tiernamen steht es ebenso. Wir haben ein gemeinindogermanisches Wort für Elch, für Schwein, für Wolf, für Fuchs, für Bär, für Hirsch, für Hase, für Maus, für Wiesel, für Iltis, für Eichhörnchen, für Biber und Fischotter[2], also typisch „europäische" Tiere, wenn diese auch nicht auf Europa beschränkt sind. Oder welche „typischen europäischen Tiere" könnte denn Brandenstein meinen? Der Elch verlangt überdies eine nördliche Heimat, er ist in der Mittelsteinzeit noch im indogermanischen Raum anzutreffen, aber schwerlich in der Kirgisensteppe. Die Behauptung, der Auerochse fehle, ist wieder eine der Willkürlichkeiten von Brandenstein. Selbst wenn die Zusammenstellung Hirts germ. *urus* usw. nicht zu Recht besteht, haben wir doch den gemeinindogermanischen Ausdruck **g*^{u}*ou̯* (Walde I, 696), der ganz allgemein Rind, auch das Wildrind (Ur, Auerochse, wie noch *gauh* im Sanskrit) bezeichnet. Daraus, daß wir keinen besonderen indogermanischen Namen für den Auerochsen feststellen können, kann doch nicht abgeleitet werden, daß er fehle. Zusammenfassend: Wir können auf Grund der Sprachforschung durchweg eine Fauna feststellen, die dem entspricht, was wir aus der Vorgeschichte für den frühindogermanischen Raum erschließen können.

Brandenstein (Koppers 239) stellt weiter die Behauptung auf, im Frühindogermanischen sei nichts von einer Jägersprache zu finden

[1] Vgl. dazu das oben angegebene Büchlein von v. Bülow, Wie unsere Heimat wohnlich wurde 30 ff.

[2] Vgl. dazu Hirt, Indogermanische Grammatik I, 86 und Klotho 56 ff.

Digitized by Google

und die Wörter für „aufsuchen", „begehren" usw. hätten keine Beziehung zur Jagd. Die Behauptung, das einzige gemeinindogermanische Wort für Jagd bedeute „Treibjagd" steht wieder unbewiesen. Wir haben **aǵrā* (Walde I, 36) für Jagd, die dem Wort zugrundeliegende Wurzel **aǵ* bedeutet ganz allgemein „treiben, antreiben, treibend aufsuchen" (vgl. lateinisch *indages*, *indago*). Dies braucht keine Treibjagd im technischen Sinne zu sein, sondern ist Jagd überhaupt, auf der man dem Wild nachjagt und es vor sich hertreibt. Es ist also ein guter Jägerausdruck. Offenbar will Brandenstein mit seiner Verneinung der Jagd bei den Frühindogermanen ihren Nomadencharakter beweisen. Demgegenüber muß aber betont werden, daß die Indogermanen, wo immer sie in die Geschichte eintreten, neben Viehzucht und Ackerbau auch Jagd getrieben haben, ja daß sie unter den großen Kulturvölkern als die eigentlichen Tierheger und Tierjäger gelten können. Für die liebevolle Tierbeobachtung gibt ja Brandenstein selbst (S. 240) eine ganze Reihe von Ausdrücken (vgl. auch W. Schulze, Kl. Schr. 177, 3 über lat. *explorare*).

In dieselbe Richtung geht die Behauptung Brandensteins, daß Fischfang der frühindogermanischen Zeit gefehlt habe, ja daß die Frühindogermanen aller Wahrscheinlichkeit nach den Fisch überhaupt nicht gekannt hätten. Schon Otto Schrader war der Meinung, daß Fischfang und Fischessen bei den Indogermanen offenbar keine große Rolle gespielt haben. Das ist sicher sehr verschieden gewesen, denn der frühindogermanische Raum erstreckt sich von den Nordwestküsten Europas über Mitteldeutschland bis herüber nach Osteuropa. Aber man denke sich nun eine ganze Kulturepoche eines großen Volkes, das den Fisch überhaupt nicht kennen soll. Da müßten die Indogermanen doch schon in der Wüste Gobi ihre Urheimat gehabt haben! Es liegt aber auch gar nicht ganz so, wie Brandenstein behauptet. Jedenfalls haben wir einen indogermanischen Namen für Angelhaken (vgl. dazu Walde I, 61), wozu noch das indoarische *aṅkuśa* zu stellen ist. Das Fehlen eines gemein-indogermanischen Fischnamens hat sicher einen andern Grund als die Nichtkenntnis des Fisches (vielleicht religiöse Gründe, Tabu!). Übrigens fehlen Entsprechungen für das Gemeinindogermanische nicht ganz. Jedenfalls steckt in dem indo-arischen Ausdruck *jhaṣa* (vgl. Uhlenbeck „Etymologisches Wörterbuch zur Sanskritsprache" 104 und Walde I, 610) ein urindogermanisches Wort. *jhaṣa* bedeutet im Indoarischen auch noch in der geschichtlichen Zeit neben einer besonderen Fischart Fisch allgemein[1].

[1] Ich glaube übrigens, daß die Frage erwogen werden müßte, ob nicht in *jhaṣa*, das wahrscheinlich eine Form der Volkssprache ist (Prākrit), ein Wort steckt, das auch dem griechischen *ἰχθύς* und dem indogermanischen **ǵhud* (Walde I, 664) zugrundeliegt. Jedenfalls müßte diese ganze Sippe neu untersucht werden.

Digitized by Google

Mit großem Nachdruck trägt Brandenstein die Behauptung vor, daß dem Frühindogermanentum eine Bezeichnung für Ton und Tongefäße gefehlt habe. Er bemerkt dazu (Koppers 265): „Diese Tatsache ist außerordentlich schwerwiegend; denn damit fallen alle nord- und mitteldeutschen Keramikprovinzen der jüngeren Steinzeit I bis III als indogermanischer Siedlungsraum neuerlich weg. Gleichzeitig beweist der Mangel an Tongefäßen das Nomadentum; da irdene Geschirre gegen jeden längeren Transport sehr empfindlich sind, sind sie bei den Nomaden nicht üblich." Dieser Abschnitt ist für die Methode von Brandenstein von Bedeutung, denn er zeigt, wie sprachgeschichtliche Tatsachen so lange geschoben werden, bis sie in das von vornherein feststehende Schema der Beweisführung passen. Schon die Bemerkung Brandensteins, auch in spätindogermanischer Zeit fehle der Hinweis auf tönerne Gefäße, zeigt, daß hier in der Beweisführung etwas nicht stimmt. Denn das wird er doch wohl nicht behaupten wollen, daß auch die Spätindogermanen keine Tongefäße gekannt und etwa nur Gefäße aus Holz, Knochen usw. benutzt hätten. Er kommt zu einer solchen Behauptung darum, weil für ihn die im Indogermanischen für Gefäße vorhandenen Wörter keine solche aus Ton bezeichnen dürfen, weil ja sonst der Nomadencharakter der Indogermanen in Frage gestellt ist. Wie steht es nun, wenn wir die sprachgeschichtlichen Tatsachen unbefangen betrachten? Erstens haben wir ein frühindogermanisches Wort für Lehm, das „milde Erde" bedeutet (vgl. dazu Walde II, 288). Die Entsprechungen im Altindoarischen und Germanischen zeigen den frühindogermanischen Charakter des Wortes. Zweitens haben wir ein frühindogermanisches Wort für „Lehm kneten", nämlich **dheigh* (Walde I. 833). Daß dieses Wort, wie Brandenstein behauptet, in Wirklichkeit für das Verkitten von Palisaden und nur dafür gebraucht wurde, ist wiederum eine reine Willkür. Kommt doch unser Wort Teig auch davon, und das indoarische Wort *deha* für „Körper", das mit dieser Wurzel zusammenhängt, wird wohl nicht im Vergleich mit der Palisadenverkittung, sondern mit der Töpferei gebildet worden sein. Auch die slavischen Entsprechungen weisen nicht nur auf Verkitten von Palisaden, sondern auf Kneten. Drittens: die gemeinindogermanischen Wörter **qeu-p* (**qupo*) (Walde I, 372) und **qumbo* (376) (vgl. dazu Brandenstein [Koppers 266]), die als Gefäßbezeichnungen verwendet werden, hängen keineswegs mit **qowo* „Gelenkskopf" zusammen (woher bringt Brandenstein überhaupt diese Form, für die er Walde I, 370 zitiert, wo gar nichts derartiges steht? Es scheint eine Erfindung *ad hoc* zu sein), sondern, was auch noch nie bestritten worden ist, mit **qeu*, das einfach „biegen, drehen" heißt und ein ausgezeichneter Ausdruck für das Formen in Lehm ist, wie ja auch in dem schönen Lied Atharvaveda X, 8 der Ewige, der eine große Gott, die Gestalten der Welt aus dem Urstoff „herausbiegt". Sehr wahr-

Digitized by Google

scheinlich haben wir noch weitere indogermanische Wörter für Tongefäße, wie z. B. **kuelp* (Walde I, 474). Sicher ist es nicht, aber umso sicherer steht das gemeinindogermanische Wort für Kochtopf, **auqu(h)* usw. (Walde I, 24). Aus welchem Material soll nun dieser frühe indogermanische Kochtopf gewesen sein, wenn nicht aus Ton? Aber Brandenstein weiß sich zu helfen: da man ihn über die Glut stellt und dieses Gefäß der indogermanischen „Nomaden" also doch wohl nicht gut aus Fell gewesen sein kann, muß er eben aus — Knochen gewesen sein! Ein sprachlicher Beweis wird hier gleich gar nicht versucht, denn der ist von Anfang an aussichtslos. Also wird einfach behauptet! Am liebsten möchte man zu solchen „Beweisführungen" schweigen und Brandenstein einmal in eine Küche setzen, wo man Kochtöpfe aus Röhren- oder Gelenksknochen auf das Feuer stellt. Am grünen Tisch in der Studierstube mag die Nase Phantasien wie denen Brandensteins standhalten, dort aber sicher nicht!

Daß neben diesen Gefäßen, die nicht nur wahrscheinlich, sondern sicher aus Ton waren, die Indogermanen selbstverständlich auch solche aus Fellen, Knochen oder Binsen hatten, braucht nicht bestritten zu werden. Aber selbst indogermanisch **go(u)los* (Walde I, 555) braucht nicht ein Beutel zu sein. Es bedeutet einfach das kugelige Gefäß und könnte ebensogut für die Vorform der Amphore, wie für ein Beutelgefäß gebraucht werden. Daß die Töpferei im Bereich der von uns angenommenen Urheimat der Indogermanen schon im 5./4. Jahrtausend oder noch früher beheimatet war und eine bedeutende Höhe erreicht hatte, zeigen die vollkommenen Tongefäße der sogenannten Ertebölle-Kultur.[1] Wir sehen also, der Versuch Brandensteins, aus den Gefäßnamen usw. das Nomadentum der Indogermanen zu beweisen, besteht aus einer Reihe von Willkürlichkeiten, die nur Nichteingeweihte täuschen können.

Es ist hier nicht der Raum, diese Methoden im einzelnen noch weiter kritisch zu beleuchten. Ich weise nur noch allgemein auf einiges hin, was Brandenstein für wichtig hält im Beweis für das Nomadentum der Indogermanen (Koppers, 268 ff.). Die Wörter für Kleider sollen stark auf Tierhäute hinweisen. Das Nähen soll mit Tiersehnen geschehen sein. Dabei sollen diese Schafzüchter aber auch einfache Wollgeflechte hergestellt haben usw. Daß Fellbekleidung oder Sehnenbenützung besonders auf Nomaden weisen soll, leuchtet nicht ein. Sowohl Jäger wie Ackerbauern benützen auch heute noch beides. Die wohlgeprägten Ausdrücke für Spinnen, Weben usw. und die Rolle, welche diese Tätigkeit auch in der Mythologie der Indogermanen spielt, zeigen uns, daß

[1] Vgl. dazu Ebert II, 262 mit der dazugehörigen Tafel, ebenso Menghin a. a. O. 220.

Digitized by Google

Spinnen und Weben ganz intensiv betrieben worden sind und tief im Zentrum der Kultur und der seelischen Haltung der Frühindogermanen gewirkt haben müssen. Ein besonderer Hinweis auf Nomaden scheint mir das nicht zu sein, sowenig wie andere Werkstoffe (Koppers 270ff.), die auf Knochen, Stein und Holz hinweisen. Das stimmt alles ausgezeichnet mit der Kultur, die vorgeschichtlich erwiesen an der Basis des Indogermanentums liegt. Dasselbe trifft zu für die Ernährung (Koppers 262 ff.), die Fleischnahrung und Pflanzenzukost, z. B. ausgepreßte Beerensäfte zeigt. Dabei wundert es uns sehr, daß Brandenstein bei der Aufzählung der Nahrungsmittel die gemeinindogermanischen Getreidenamen gar nicht erwähnt.[1] Diese sind aber doch sehr wichtig für die Frage, ob Indogermanen reine Nomaden waren oder nicht. Daß die Frühindogermanen einen Pflanzenbau betrieben haben, bei dem auch gesät wurde, steht fest, denn ich stimme der Zurückführung des indo-arischen *sīta*, *sīram* auf indogermanisch **sēi* usw. durch Bloch durchaus zu, zudem zeigt die Vorgeschichte im Raume Nordwesteuropas den ältesten Pflanzenbau, der überhaupt nachgewiesen ist.[2]

Wie steht es nun auf Grund der sprachgeschichtlichen Forschung mit den Siedlungsformen der Indogermanen, denn diese sind doch entscheidend für die Feststellung ihrer Kultur? Daß herumziehende Nomaden keine festen Siedlungen haben, ist selbstverständlich und durch die vergleichende Völkerkunde ja hinreichend festgestellt. An diesem Punkte nun gerät Brandenstein in die größte Not. Er sagt (S. 258):

> „Wenn wir die Wörter betrachten, die sich in der frühindogermanischen Zeit auf das Wohnen und Siedeln beziehen, so können wir feststellen, daß es sich um keine stabilen Wohnstätten und Siedlungen gehandelt haben kann, sondern um flüchtige Aufenthaltsorte: Die Wohnstätte ist jener Ort, an den man sich gewöhnt hat. Dort, wo man verweilt oder übernachtet, das kann schon als „Sitz" oder „Stätte" gelten. Die Frühindogermanen pflegten also häufig im Freien zu nächtigen. Dafür ist es bekanntlich notwendig, daß man sich einen passenden Platz dafür sucht. Hat man eine besonders geeignete Stelle gefunden, so bleibt man gerne auch länger."

Trotzdem muß er dann auf S. 259 auf Grund der sprachlichen Indizien erklären: „Die Frühindogermanen kannten auch den Wohnbau, wie er vermutlich insbesondere für den Winter notwendig war." Und dann muß er auf Grund der Sprachvergleichung das frühindogermanische Holzhaus beschreiben. Wie sieht nun dieses aus? Ein solches Holzhaus hat Türen, hölzerne Türrahmen, es ist aus Pfosten, die man aus behauenen Balken machte (und zwar gab es schon einen Zimmermann). Dieses Haus

---

[1] Darüber ausführlich in dem Kapitel über indogermanischen Ackerbau in meinem II. Bd. Glaubensgesch. d. Indog.

[2] Vgl. dazu J. Bloch, La charrue védique (Bull. of the School of Or. Studies VIII. Parts II and III [Koppers, Nehring 150]).

Digitized by Google

hatte einen Sockel, es hatte ein Balkengerüst, das man durch Widerlager stützte usw. Die Belege dafür bringt Brandenstein selbst bei. Er kann ja nicht anders, wenn er, was wir sprachlich vom indogermanischen Haus wissen, nicht alles unterschlagen will. Dies sind nun seltsame Nomaden, die solche Häuser bauen.

Zudem lebten die Haustiere dieser „Nomaden" nicht nur im Freien, man baute für sie (was alles aus dem frühindogermanischen Wortschatz erschlossen werden kann!) Hürden, aber auch Umwallungen, die aus einem Palisadenzaun bestanden und durch Erdreich oder Lehm verstärkt wurden. Ja, Brandenstein muß Wörter anführen, die zeigen, daß diese „Nomaden" befestigte Stätten, „Burgen" bewohnten. Wo sind solche „Nomaden" in der Welt zu finden? Dieses ganze Bedeutungsfeld weist doch auf eine Kultur mit festen Siedlungen hin. Und zwar ist hier von entscheidender Bedeutung, daß die Wurzel für bauen **dem* (Walde I, 786), woraus das frühindogermanische Wort für Haus **domos* (Walde I, 788) entstand, mit welchem auch das gemeinindogermanische Wort für Viehzähmen **demā*, **domā* usw. zusammenhängt, ein Wort ist, das nichts anderes als Holz- oder Balkenbau bedeuten kann. Und das Wort für zähmen = „ans Haus gewöhnen" zeigt, daß die indogermanische Viehzucht im engsten Zusammenhang mit diesen festen Siedlungen gestanden hat, also schon nicht mehr eine nomadische Viehzucht war. An diesem sprachlichen Befund kann niemand zweifeln! Er wirft alle „Nomadentheorien" über den Haufen (wenn wir nicht schon abgesehen davon genügend Gegenbeweise hätten, daß die Frühindogermanen schon nicht mehr frei umherschweifende Nomaden im Sinne des innerasiatischen Viehzüchtertums waren). Dieser sprachliche Befund stimmt aber, wie schon erwähnt, ausgezeichnet zu den Ergebnissen der Vorgeschichte im frühindogermanischen Siedlungsraum, denn dort sind in der Tat die ältesten Spuren von Häusern gefunden worden, deren Bauart dem entspricht, was wir durch die Sprachgeschichte gefunden haben. Und zwar gehen diese Häuser, wie z. B. die Kultur von Duvensee zeigt, bis in die Mittelsteinzeit zurück. Auch im Süden dieses Raumes, im Federseemoor, wurden Siedlungen aufgedeckt, deren früheste Spuren in die Mittelsteinzeit gehen und die zeigen, wie alt die Besiedlungsgeschichte im europäischen Raum ist.[1]

2. NEHRING

Während sich Brandenstein darauf beschränkte, die Urheimat der Früh-Indogermanen in der Kirgisensteppe und ihr Nomadentum zu erweisen, versucht A. Nehring in einem weit ausgespreiteten und material-

[1] Hier sind vor allem die Untersuchungen von Reinerth von grundlegender Bedeutung geworden.

Digitized by Google

reichen Beitrag „Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat" (Koppers „Indogermanenfrage" 9—223) vor allem die Abhängigkeit der Indogermanen von dem kaukasisch-altorientalischen Kulturkreis nachzuweisen und damit die zweite Koppers'sche These zu stützen, wobei er die Herleitung der „hirtenkulturlichen" Elemente aus Innerasien als erwiesen hinnimmt. Er ergänzt seine sprachgeschichtliche Beweisführung durch vorgeschichtliche und ethnologisch-religionsgeschichtliche Erwägungen, macht also einen Versuch der Zusammenschau verschiedener Wissenschaften. Dieser Versuch ist allerdings ein erneuter Beweis dafür, wie gefährlich ein solches Unterfangen ist.

Auf Grund seiner Feststellung, daß die Heimat der Urindogermanen in der Nachbarschaft der uralischen gesucht werden müsse, daß die urindogermanische Kultur starke Einflüsse aus dem Süden, dem kaukasisch-kleinasiatisch-altorientalischen Raum zeige, daß sie ferner von Innerasien her beeinflußt sei, kommt Nehring zu dem Ergebnis, daß die Urheimat der Indogermanen damit sozusagen durch geometrische Örter festgelegt sei. Es handelt sich um das Gebiet, das etwa als Mittelpunkt die südrussische Steppe hat und sich dann von hier nach Osten und Westen ausdehnt. Die Grenzen im einzelnen werden genauer nicht bestimmt. Da dies das Gebiet der Bandkeramiker ist, so kann für ihn (S. 62f.) „kein begründeter Zweifel daran bestehen, daß die Träger der Bandkeramik Indogermanen waren. Unindogermanische Züge innerhalb der bandkeramischen Bevölkerung und Kultur sollen jedoch damit in keiner Weise geleugnet werden. Eine kulturelle und auch rassische Mischung ist sicherlich anzuerkennen, aber gerade das ist auch für das indogermanische Urvolk und seine Kultur anzunehmen."

Wenn nun allerdings Nehring die Bandkeramiker als die eigentlichen Urindogermanen ansieht und den indogermanischen Charakter der Schnurkeramiker in Zweifel zieht, so müssen wir ihm hierin ernstlich widersprechen. Nehring hat auf S. 40ff. die Auseinandersetzung der Vorgeschichtler über die Herkunft und völkische Zugehörigkeit der Schnurkeramiker ausführlich behandelt. Er bekennt sich schließlich mit Beziehung auf die Herleitung der Schnurkeramik zu der auch von Güntert („Der Ursprung der Germanen" 69) im Anschluß an Wahle vertretenen These Sulimirskis, daß zwar eine ältere Schnurkeramik von Osten, etwa Südrußland-Südostpolen, sich ausgebreitet hätte, daß aber dann von dem neuen Zentrum dieser Kultur in Sachsen-Thüringen ein westöstliches Rückfluten bis zum Kaukasus usw. stattgefunden habe.[1] Dieser These der Herkunft der älteren Schnurkeramik aus dem Osten

[1] Aus der Arbeit von Specht entnehme ich, daß Sulimirski seine Ansicht auf Grund der Einsichtnahme in das Material der thüringischen Schnurkeramik heute nicht mehr aufrecht erhält.

Digitized by Google

widersprechen aber die Funde ältester schnurverzierter Becher in Dänemark.[1] Ich möchte hier, obwohl Nichtfachmann, zu dieser Streitfrage eine Meinung äußern, die vielleicht einiges zur Lösung beitragen könnte. Auf Grund der ganzen Auseinandersetzung habe ich den Eindruck, daß eine sehr alte Schicht frühjungsteinzeitlicher Schnurkeramik anzunehmen ist, die sich in einem Querstreifen von Dänemark über Mitteldeutschland, Südostpolen, Südrußland (Oussatowa, wo Rosenberg sehr alte Schnurkeramik festgestellt haben will) erstreckt, und die von einem weitverbreiteten, einheitlichen Volk getragen war. In diesem Bereich entwickelt sich dann zur vollneolithischen Zeit in Mitteldeutschland der eigentlich schnurkeramische Kreis mit Streitaxt. Diese Streitaxtleute breiten sich dann gegen Ende der Jungsteinzeit nach vielen Richtungen aus, ein Zeichen dafür, daß hier ein sehr aktives Kulturvolk sich entwickelt hatte. Daß sie Indogermanen waren, kann gar nicht bezweifelt werden, denn erstens treffen wir in geschichtlicher Zeit überall da Indogermanen, wo die Schnurkeramik festgestellt ist bis hinein in den Kaukasus, in erster Linie aber in Westindogermanien. Zweitens ist in Sachsen-Thüringen und im Norden Deutschlands, wohin die jüngere Schnurkeramik ebenfalls vorgedrungen ist, kein Bruch zwischen dieser schnurkeramischen und der germanischen Zeit, vielmehr hat sich dort die Schnurkeramik mit der Megalithkeramik vermischt oder sich über sie gelegt. Aus dieser Mischung ist dann das Germanentum, dessen indogermanischer Charakter nicht bezweifelt werden kann[2], entstanden. Was Nehring gegen diese völkische Zuordnung einwendet, ist nicht stichhaltig. Die Behauptung V. Christians, auf die er sich beruft, im vorindogermanischen Mittel- und Nordeuropa habe Mutterrecht geherrscht, während die Indogermanen Vaterrechtler seien, ist reine Phantasie. Die von den Schnurkeramikern geübte Hockerbestattung soll ebenfalls nach Koppers und Pittioni vorindogermanisch sein. Dies stimmt insofern, als Hocker- und Rötelbestattung ein uraltes Element in den europäischen Grabriten besonders der paläolithischen Zeit ist. Daß ihre Heimat in Asien sei, wie Menghin angibt, ist durch keine Funde gewährleistet. Die ältesten Hocker- und Rötelbestattungen haben wir in Europa und von da aus scheinen sie sich in weitem Umkreis ausgebreitet zu haben. Aus dieser Wurzel ist dann die Rötel-Hockerbestattung bei den Schnurkeramikern entsprungen. Die Behauptung also, die Hockerbestattung sei

[1] Vgl. dazu Hans Seger, Vorgeschichtsforschung und Indogermanenproblem (HF I, 22ff.), der sich besonders auch auf die Bicker'schen Arbeiten bezieht.

[2] Alle Versuche, das Germanische als weithin nichtindogermanisch zu erweisen, müssen nach dem heutigen Stand der Forschung als gescheitert betrachtet werden. Wer würde z. B. den germanischen Charakter des Neuenglisch bestreiten? Und doch: Welcher Unterschied zwischen ihm und etwa dem Altisländischen.

Digitized by Google

vorindogermanisch in dem Sinne, daß sie nichtindogermanisch sei, ist wiederum völlig ungerechtfertigt.

Daß die Thüringer Schnurkeramiker Jäger und Fischer aber keine Ackerbauern gewesen seien, ist eine längst überholte Anschauung. Nehring führt hier Bremer als Zeugen an und nicht die neueste Arbeit, die davon handelt, und die er doch sonst zitiert, nämlich eben Seger in HF I, 30ff., der ausführlich von den Siedlungen der Schnurkeramiker spricht, wo auch Mahlsteine und verkohlte Weizenkörner gefunden worden sind.

Daß das Pferd der Indogermanen nach Asien weise, ist eine These, die sich natürlich Nehring von vornherein zu eigen macht. Die Unbeweisbarkeit dieser These habe ich hier schon verschiedentlich betont. In diesem Zusammenhang muß aber doch der Versuch Nehrings (im Anschluß an andere), das indogermanische **ek̑u̯os* (Walde I, 113)[1] von türkisch *iki* usw. = zwei, Paar abzuleiten, kurz besprochen werden. Nicht nur besteht der sprachgeschichtliche Einwand Brockelmanns zu Recht, daß im Türkischen dann ein entsprechendes Apellativ für Gespann oder Pferd nachgewiesen werden müßte, sondern wir müssen hier auch einen kulturgeschichtlichen Einwand machen. Das von Innerasien kommende Pferd kann ja gar nicht ein Zweigespann gewesen sein, denn eine Reiterhirtenkultur hat eben kein „Zweigespann". Wie soll dann aus einem türkischen Wort für zwei das indogermanische *ek̑u̯os* entstehen? Man manipuliert hier so, daß man indogermanische Kulturzustände (nämlich Wagenfahren mit Pferden) nach Innerasien projiziert (wo sie gar nicht vorhanden sind), dann ein innerasiatisches Wort sucht, das von ferne wenigstens mit diesem Element der Kultur (Zweigespann) verknüpft werden könnte. Und nun hat man auf einmal eine schöne Ableitung aus dem Türkischen! Ganz abgesehen von der philologisch sehr fragwürdigen Beweisführung, sehen wir hier also wieder: wenn wir nicht nur von einer Wissenschaft her, sondern universalgeschichtlich und vor allem auch ethnologisch denken und schließen, kann man zu solchen unmöglichen Hypothesen überhaupt nicht gelangen. Wenn dann Nehring noch auf das udische Wort für Pferd *ek̑* hinweist, so kann ja dieses Wort ebensogut aus dem Indogermanischen ins Nordkaukasische eingedrungen sein statt umgekehrt, denn in Nordkaukasien sind gegen Ende der Steinzeit überall Streitaxtleute festzustellen.

Eine andere sprachgeschichtliche Unmöglichkeit, mit Hilfe des germanischen (as. und an.) Wortes, das in Verbindungen mit Axt gebraucht wird (*tapor*, *taparr* usw. S. 57; im Anschluß an Günterts „Labyrinth")

[1] Ich bemerke hier, daß ich mich im allgemeinen an die Schreibweise halte, die in der neuen Auflage des vergleichenden Wörterbuchs der indogermanischen Sprachen angewendet ist.

Digitized by Google

eine Herleitung der Axt und des Wortes aus dem kleinasiatischen Kreis zu begründen, ist von Deeters in dem schon genannten Aufsatz einer kritischen Prüfung unterzogen worden. Er fragt mit Recht, wie dieses Wort, wenn die Schnurkeramiker Streitaxt und Wort λάβρυς (über Lautwechsel mit kleinasiatisch *tapa* zu *taparr* usw. geworden) aus dem kleinasiatischen Bereich nach dem Norden gebracht hätten, unversehrt durch die Lautverschiebung hätte schlüpfen können? Ja, Deeter weist nach, daß es tatsächlich diese Wörter als Bezeichnungen für Axt gar nicht gibt, sondern nur aengl. **tapor-aex* entsprechend dem aisl. **tapar-öx*, das so etwas wie Spitzaxt gemeint haben wird, wenn man die übertragenen Bedeutungen von engl. **taper*, aengl. **tapor* nur „kleine Wachskerze" heranzieht. Diese Kritik zeigt uns, auf welch unsicheren Grundlagen diese sprachlichen Vergleiche stehen. Zweitens aber haben wir auch einen vorgeschichtlichen Grund gegen diese Übertragung; denn λάβρυς bezeichnet keineswegs die schnurkeramische Streitaxt, sondern, wenn irgendeine besondere Axt, die Doppelaxt, also gerade nicht die schnurkeramische. Auch die vorgeschichtlichen Funde von Äxten stimmen damit überein. Nirgends im kleinasiatisch-kaukasischen Kreis außer im nördlichen Teil des Kaukasus und in Westkleinasien sind Streitäxte der schnurkeramischen Form gefunden worden. Da, wo sie sich finden, sind sie aber offenkundig von Schnurkeramikern eingeführt worden wie z. B. in Troja.

Die Behauptung Nehrings, daß die angeführten Gründe mit aller Entschiedenheit für die Schnurkeramiker als für ein von Südosteuropa nach dem Norden zugewandertes Volkstum sprächen und ebenso dafür, daß dieses Volkstum unindogermanischen Charakter gehabt hätte, steht also unbewiesen. Der indogermanische Charakter der Schnurkeramiker steht nach wie vor unerschüttert.

Wiederum muß ich es mir versagen, an diesem Ort alle Einzelstücke der versuchten Beweisführung Nehrings in dieser Weise kritisch zu beleuchten. Es genügt, ihre Grundtendenz aufzuzeigen und noch einige besonders krasse Beispiele anzuführen, um klar zu machen, daß Nehrings Methode nichts weniger als gültig ist. Seine Formeln sind bei jedem Gegenstand, den er behandelt, geradezu stereotyp: zuerst lange Ausführungen, die z. T. gutes Material bringen, dann irgendeine philologische Überlegung (nicht selten, wie wir gesehen haben, philologische Bocksprünge) und zum Schluß dann das von vornherein feststehende Ergebnis: Also ist die Herleitung aus dem kaukasisch-orientalischen Kulturkreis erwiesen. Man braucht seine Schlußzusammenfassungen schon gar nicht mehr zu lesen; sie sind alle auf diesen einen Ton gestimmt. Es gibt schlechterdings kein Kulturgut sachlicher oder geistiger Art, das (sofern es nicht nach Koppers'scher Beweisführung aus Innerasien stammt), nicht

Digitized by Google

vom kaukasisch-vorderasiatischen Bereich zu den Indogermanen gekommen wäre, sei es nun Viehzucht, Ackerbau, Hausform, Familienformen, Götterglaube, nichts, auch gar nichts bleibt den Indogermanen zu eigen. Was für unschöpferische Horden müssen diese Urindogermanen gewesen sein, bis sie, von der schöpferischen Gewalt der Kaukasier und Orientalen angestoßen, zur Kultur aufwachten. Sollten hier wirklich nicht Weltanschauungstendenz (und Blut) bei der Beweisführung mitgesprochen haben? Seltsam, daß diese ursprünglich so unschöpferischen Indogermanen dann die großen Kulturschöpfer des Erdkreises geworden sind. Ist das etwa am Ende der Beimischung kaukasisch-orientalischen Blutes zu verdanken?

Nur noch einige Beispiele: Der Ackerbau der Indogermanen muß natürlich vom Orient kommen (obwohl Nehring einen gewissen Pflanzenbau in Form des Hackbaus auch bei den abgewanderten arischen Indogermanen schon annimmt). Das muß nun auch sprachlich belegt werden. Hier leistet sich Nehring S. 155 folgende Gleichung: Als indogermanische Wurzel für pflügen nimmt er (nach Walde I, 78) **arā* an, das auch er für eine junge Bildung erklärt. (Auf die Streitfrage, ob statt **arā* **aro* angesetzt werden muß, soll hier nicht eingegangen werden. Ebenso kann hier die Frage des Pflugbaues der Indogermanen nicht behandelt werden.) Nehring findet nun, daß **arā* und semitisch *ḥaraš* für pflügen einen „auffälligen" Anklang zeigen. Er spricht dann die Vermutung aus, das indogermanische Wort *arā* gehe auf das semitische bzw. ein ihm zugrundeliegendes vorderasiatisches Lehnwort zurück, „das zusammen mit dem Pflugbau zu den Indogermanen kam". Ich frage: wo bleibt da das philologische Gewissen? Worin besteht, da die Vokale im Semitischen nicht zählen (was doch auch Nehring wissen muß) der „auffällige" Anklang zwischen den beiden Wörtern? Daß sie ein r gemeinsam haben, sonst aber nichts! Nehring ist also bei dieser Gleichung nicht einmal von der „Sirene Gleichklang" verführt worden, wie Deeters in andern Fällen feststellt, sondern erlaubt sich philologische Unmöglichkeiten, um seine These glaubhaft zu machen. Oder sind etwa die beiden andern Konsonanten auf der Wanderung zu den Indogermanen verlorengegangen? Zudem ist *arā* sicher mit der urindogermanischen Wurzel *ṛ* usw. (und ihren Erweiterungen) „laufen, rinnen" zu verbinden, gehört also einer wohlbezeugten indogermanischen Wortsippe an. Warum hat denn Nehring das semitische *ḥaraš*, das ursprünglich nach den Wörterbüchern „einschneiden, ritzen" bezeichnet, nicht mit dem indoiranischen Wort für pflügen *karṣ* (*karš*) zusammengestellt, das dieselbe Bedeutungsentwicklung durchgemacht hat, (da **qers* [Walde I, 429] ohne Zweifel mit **qars* [Walde I, 355] in Verbindung zu bringen ist) und wirklich einen „auffallenden Anklang" zeigt? Der Grund ist durchsichtig: Er muß ja nach seiner vorgefaßten

Digitized by Google

Theorie den ausgebildeten europäisch-indogermanischen Ackerbau, d. h. den Pflugbau aus Asien, ableiten. *arā* ist nur westindogermanisch, es muß aber aus dem Orient kommen; also bringt er es philologisch mit *haraś* zusammen, was in jeder Hinsicht unerlaubt ist.

Es ist bei Nehring selbstverständlich, daß auch die Wohnstätten der Indogermanen von den Kaukasiern stammen. Er weist zunächst auf zahlreiche sprachliche Gleichungen für „Grube" hin. Ein solcher Stamm erstreckte sich vom Indogermanischen zum Finno-Ugrischen, vielleicht auch zum Kaukasisch-Baskischen und Altaischen. Er sagt dann einfach (S. 157): „Es kann kein Zweifel bestehen, daß wir hier die Bezeichnung der alten, schon für die Indogermanen hinreichend bezeugten Wohngruben vor uns haben." Aber wie kommt er denn zu dieser Behauptung? Denn erstens bedeutet das Wort nur im Griechischen auch Wohnung, sonst ist es einfach „Höhlung, Grube, Grab" usw., also gerade nicht Wohngrube. Im Germanischen entwickelt sich aus diesem Wort dann „Hof". Dies ist aber nicht „Wohngrube" oder „Haus", sondern „umschlossener Raum beim Haus" (vgl. dazu auch Brandenstein in Koppers 260, der mit Beziehung auf die Wohngrube auf Grund sprachgeschichtlicher Forschung gerade das Gegenteil von dem behauptet, was Nehring hier für das Richtige ansieht)[1]. Zudem ist es vorgeschichtlich falsch, „von der für die Indogermanen hinreichend bezeugten Wohngrube" zu reden. Das kann man nur, wenn man Indogermanen = Bandkeramiker setzt. Daß diese aber der urindogermanische Kreis sind, ist ja eben zu beweisen (vgl. dazu auch noch Flor in HF I, 115, der die Wohngrube bei den Uraliern nachweist und Nehring in Koppers 159, Anmerkung 13).

Aber nicht nur die Wohngrube, auch das rechteckige Megaronhaus stammt natürlich von den Kaukasiern. Daß das Vorhallenhaus den nordischen Kreis in neolithischer Zeit nur in seinen südlichen Grenzgebieten erreicht hätte, ist nach dem heutigen Stand der Forschung nicht mehr haltbar.[2] Nehring beruft sich für seine These auf W. Schulz. Er hat offenbar ganz übersehen, daß Schulz diese seine Auffassung auf Grund neuer vorgeschichtlicher Funde korrigiert hat („Indogermanen und Germanen" 56), wo Schulz sagt: „Die Indogermanen (für die er als Urheimat Nord- und Mitteldeutschland annimmt) haben diese Hausform (Megaron) in das östliche Mittelmeer gebracht." Die Ausführungen Nehrings über die indogermanische Gleichung **domo* usw. (vgl. Walde I, 788), die er (wohl mit Recht) auf das Megaronhaus bezieht, zeigen wieder, wie eine falsche Orientierung und Zielsetzung zu unmöglichen Schlüssen führt. Nehring

[1] Zu seinen sprachlichen Beweisführungen an diesem Ort vgl. die oben angeführte Kritik von Deeters.

[2] Vgl. dazu Max Schneider, Die Steinzeitsiedlung Schmergow in Havelland (Mannus 30 [1938] H. 1, 10ff.).

Digitized by Google

weist auf die immerhin auffallende Tatsache hin (S. 165), daß im Sumerischen *dur* „Türe" und *dim* „bauen" (indogermanisch **dem*) heißt, ebenso, daß in einigen kaukasischen Sprachen Entsprechungen für das indogermanische Wort Dach vorkommen. Damit begründet er sprachlich die Herkunft des Megaronhauses aus jenem Bereich. Hier läßt er aber die Ergebnisse der Vorgeschichtsforschung vollends völlig aus den Augen. Nirgends sind in jenen Gegenden Vorhallenhäuser ausgegraben worden, die vor dem möglichen Eindringen indogermanischer Elemente liegen. Zudem hat Anau zu Anfang seiner Kultur feste Häuser. Die Anau-Kultur liegt aber der frühmesopotamischen, also auch der sumerischen zugrunde. Wenn also hier tatsächlich Entlehnungen stattgefunden haben, so sind sie in umgekehrter Richtung gegangen, wie ja auch sonst indogermanische Einflüsse im Sumerischen nachzuweisen sind.[1] Zudem ist das Wort für Dach (Walde I, 620 ff.) spätindogermanisch (vgl. dazu auch Brandenstein in Koppers 260), kann also gar nicht von den Urindogermanen entlehnt sein, während umgekehrt die spätindogermanisch-schnurkeramische Kulturwelle auch den Kaukasus berührt, so daß mit dem nordischen Haus möglicherweise auch Bezeichnungen in die Kaukasusgegend eingedrungen sein können. Hier mag noch bemerkt werden, daß zwar Nehring ständig enge Beziehungen zwischen Kaukasiern und Orientalen feststellt, diese aber gerade bei den Indogermanen, die dem Bereich am nächsten liegen, ja ihn teilweise sogar besiedelt haben, sprachlich am allerwenigsten nachweisen kann.

Soweit sich Nehring auf die religionsgeschichtlichen Behauptungen Koppers stützt, ist meine Kritik der Koppers'schen These zu betrachten. Sie gilt selbstverständlich auch für Nehring. Ich habe dort auch schon die Nehring'sche Methode beleuchtet.

Hier noch einige Versuche Nehrings, indogermanische Wörter für Bäume, Tiere usw. aus dem Asiatischen abzuleiten. Bisher ist das indogermanische Wort für Birke, das sich auch ganz deutlich etymologisieren läßt, nie angezweifelt worden. Aber selbst dieses Wort ist bei Nehring „asiatischer Herkunft verdächtig". Dabei ist gerade Birke nie ein Baum der Gegenden gewesen, in denen Koppers, Nehring und andere die Heimat der Indogermanen suchen. Dagegen gehört die Birke durchaus seit den Zeiten der frühesten Mittelsteinzeit zu dem Bereich Nordwesteurasiens. Aber auch für das Wort „Gans" besteht für Nehring „der stärkste Verdacht", daß es „aus einer altaischen, jedenfalls aber aus einer asiatischen Sprache entlehnt ist". Er denkt wohl hier an Günterts Gleichungen („Ursprung der Germanen" 50 f.). Diese Gleichungen beweisen

[1] Vgl. oben S. 40 und zu Megaron-Haus vgl. noch Behn in Eberts Reallexikon 14, 216 ff.

Digitized by Google

aber, wie schon erwähnt, nichts, denn wie die Wörter für Kuh und Hund von den Indogermanen über die Yan Shao-Kultur entlehnt sein können, so auch das Wort für Gans. Wenn Nehring auch hier wieder ein „merkwürdig anklingendes" kaukasisches Wort findet, wundert uns das nach dem Vorausgehenden nicht mehr.

Daß bei dieser Einstellung Nehrings der rassische Aspekt des Indogermanenproblems nicht befriedigend behandelt wird, ist nicht verwunderlich. Auf diesem Gebiet zeigt Nehring überdies die geringste Kenntnis. Er wendet sich zunächst einmal scharf gegen eine Identität der nordischen Rasse mit den Indogermanen (221). Die Indogermanen der Urzeit seien auch keine reine Rasse mehr gewesen, denn Indogermanentum sei Volkstum. Das letztere ist ja nun auch wohl richtig, aber die Frage, worauf es ankommt, ist doch die: waren die Schöpfer der indogermanischen Sprachen ein beliebiges Rassengemengsel oder war in den Ursprüngen dieses Volkstums eine Rasse führend, die auch seine Sprache geschaffen hat?[1]

Zwar muß auch Koppers zugeben, daß im Indogermanentum große, langschädelige, blonde und blauäugige Menschen eine Rolle spielen. Aber diese stammen selbstverständlich aus Asien (er führt hier die Hypothese von Eickstedt an). Und diese „Teuto-nordischen Asiaten" sind dann in Südrußland, im Kernbereich des schon bestehenden indogermanischen Volkstums, indogermanisiert worden. Dieses Volkstum aber ist eine „mögliche Mischung aus Kaukasiern und Ugriern". Also nicht nordische Menschen, sondern ein kaukasisch-ugrisches Mischvolk hat die indogermanische Sprache geschaffen! Nicht einmal die Sprache haben diese „langschädeligen, blonden, blauäugigen Menschen, die im Indogermanentum eine solch große Rolle spielen", zu eigen — wie wären denn auch langschädelige, blonde und blauäugige Menschen überhaupt imstande, eine Sprache zu schaffen? Das steht nur Kaukasiern und andern Orientalen zu! Und wo haben dann diese kaukasisch-ugrischen Mischlinge, diese „Urindogermanen" ihre kaukasische und ugrische Sprache gelassen, und wie sind sie denn nur dazu gekommen, auf einmal eine neue und zwar eine so reiche und wohlgegliederte Sprache, wie die indogermanische, zu schaffen? Und welche Sprache haben denn diese „teutonordischen Asiaten" gesprochen, ehe sie Indogermanisch lernten, etwa Mongolisch? Und haben dann etwa die Altaier diese Sprache von ihnen übernommen? Oder haben sie vielleicht überhaupt keine Sprache gehabt, etwa nur barbarisch gelallt, bis sie zu den kulturschöpferischen Kaukasiern in die Schule gingen? Es ist unmöglich, hier nicht ironisch, ja bitter zu werden.

Vollends unbegreiflich wird die Nehring'sche These ja angesichts der

[1] Vgl. dazu oben S. 4 dieses Aufsatzes.

Digitized by Google

Tatsache, die er aus Reches Buch doch kennen muß, daß die Nordischen schon lange vor den schnurkeramischen Einwanderern in der Mittelsteinzeit in Nordwest- und Mitteleuropa nachgewiesen sind, und daß gegen die These Reches von der Entstehung der nordischen Rasse in diesem Raum bislang noch kein ernstlicher Grund geltend gemacht worden ist.

Es ist kaum nötig, zum Schluß dieser Kritik noch einmal zu begründen, warum der Versuch Nehrings, die Urheimat der Indogermanen für das bandkeramische Gebiet festzulegen und die Herleitung der entscheidenden Kulturelemente des Indogermanentums aus Kaukasien, dem alten Orient und Innerasien auf der ganzen Linie als mißlungen betrachtet werden muß. Einen Wert allerdings besitzt die Arbeit: es ist eine außerordentlich weitschichtige Materialsammlung, die viele Anregung bietet, wobei aber jede einzelne Aufstellung streng und kritisch geprüft werden muß, damit diese oft sehr flüchtige und phantasiereiche Arbeit nicht Schaden anrichtet.

Diese Sätze treffen weithin auch für das ganze hier besprochene Buch zu. Man wundert sich immer wieder, welche Fülle von Stoff diesen Autoren zur Verfügung steht, und ist beeindruckt von dem Fleiß, mit dem alles oft von weither zusammengetragen wird. Auch soll nicht verschwiegen werden, daß die Koppers'schen Bemühungen, ethnologische Betrachtungsweise in die Indogermanenfrage einzuführen, sehr anregend wirken und uns Nichtethnologen den Blick öffnen für Tatsachen, die leicht übersehen werden. Aber die Art, wie diese Tatsachen in der Beweisführung verwendet werden, fordert unsere schärfste Kritik heraus. Verglichen mit den Beweisführungen der Hirt-Festschrift für eine Nordwestheimat der Indogermanen macht dieser Gegenbeweis für eine Ostheimat doch allzusehr den Eindruck eines hoffnungslosen Rückzugsgefechtes. Es müßten ganz andere Tatsachen vorgebracht werden, wenn die heute mehr denn je feststehende These einer Nordwestheimat erschüttert oder auch nur in Frage gestellt werden sollte.

Mit den von Sprachgeschichtlern wie Güntert vorgebrachten Beweisen für eine Ostheimat und mit der Frage der Herkunft der germanischen Viehzucht und im besonderen der Pferdezucht, des indogermanischen Ackerbaues und der Entwicklung des Indogermanentums überhaupt wird sich ein besonderer Aufsatz in Zukunft zu befassen haben. Zu den Güntertschen Thesen sei nur dies noch bemerkt: Die Vorgeschichte und die vorgeschichtliche Rassenkunde hat Wanderungen von Kulturelementen, die von europiden Rassen getragen sind, quer durch Nord- und Mitteleurasien bis an die Küste des Stillen Ozeans, ja bis zu den Ainu und schließlich zu den Polynesiern festgestellt. Diese Wanderungen müssen schon in der Mittelsteinzeit begonnen haben und haben sich dann in der Jung-

Digitized by Google

steinzeit fortgesetzt. Die Yan Shao Kultur im 3. Jahrtausend v. Ch. im Hoangho-Knie in China ist davon nur ein bekanntes Beispiel. In ihr stecken die Wurzeln der sogenannten austronesischen Kultur, die dann bis hinüber nach Ozeanien gewirkt hat.[1] Diese Wanderungen erklären auch die so oft behaupteten indogermanischen Elemente im Koreanischen und die Lehnwörter im Chinesischen, auf die ja Güntert so großen Nachdruck legt.[2] Ganz abgesehen von den hypothetischen Elementen in Günterts philologischer Beweisführung fällt die Grundlage für eine Herleitung der Indogermanen aus dem Osten, die durch diese und andere Wortgleichungen bewiesen werden soll, wenn durch die Vorgeschichte gezeigt wird, daß die Kulturwanderungen umgekehrt gegangen sind. Und dieser Beweis ist heute erbracht. (Über den besonderen Fall der Gleichung Mähre mongol. *morin* usw. werde ich in dem Aufsatz über indogermanische Pferdezucht handeln.) Alle diese für die Indogermanenfrage so wichtigen Elemente der Vor- und Rassengeschichte müssen heute beachtet werden, wenn wir zu einer richtigen Orientierung kommen wollen. Es wird sich dann zeigen, daß die These, das Indogermanentum

---

[1] Vgl. dazu Flor in HF I, 85 ff. Und für diese europiden Wanderungen vor allem auch das zwar in vielem hypothetische aber trotzdem bahnbrechende und viel zu wenig beachtete Werk von Max Schneider, Die Urkeramiker; ein zweiter, leider immer noch ungedruckter Band enthält eine Fülle von Material, welches diese Wanderungen noch deutlicher erkennen lassen. In diesem Zusammenhang ist die Ainufrage von ganz besonderer Bedeutung. Diese werde ich in dem II. Teil meiner Glaubensgeschichte der Indogermanen ausführlich behandeln. Batchelor, wohl der beste Kenner der Ainu, hat seit langem die These vertreten, die Ainusprache trage indogermanischen Charakter (vgl. z. B. The Ainu and their Folklore, London 1901, 11). Von anderen, besonders von B. Laufer, ist diese Auffassung entschieden bestritten worden. Ich habe aber den Eindruck, daß die Diskussion über diese Frage keineswegs abgeschlossen ist. Daß die Ainu rassisch europider Herkunft sind, steht fest. Also muß auch ihre Sprache europider Herkunft sein. In der Tat steht sie mit ihren Dialekten im Kreis der ostasiatischen Sprachen zusammen mit dem Giljakischen auch völlig isoliert. Man rechnet sie häufig zu den sogenannten paläoasiatischen Sprachen. Dies ist allerdings mehr ein geographischer als ein sprachgeschichtlicher Ausdruck; eine Verwandtschaft dieser Sprachen unter sich ist noch nicht erwiesen. Doch stehen auch die „Paläoasiaten" in irgendeiner Verbindung mit dem europiden Rassenkreis. Die bluthafte Grundlage für einen uralten Zusammenhang der Ainu-Sprache mit dem doch auch europiden Indogermanischen fehlt also nicht. Die Frage bedarf einer erneuten Prüfung im Lichte der Vorgeschichte und der vorgeschichtlichen Rassenkunde. In dem Ainuwort *kamui* (ein Wort für die ewigen Mächte, das auch ins Japanische übergegangen ist, vgl. H. Haas, Die Ainu und ihre Religion, Leipzig 1925, IX) und in dem anderen Wort für den höchsten Gott *tuntu* „Stützpfeiler" (also die indogermanische Idee des Weltenstützers!) stecken vielleicht protoindogermanische Götternamen. Vgl. auch noch den Artikel Rhinluch in Eberts Reallexikon der Vorgeschichte XI, 127 ff.

[2] Vgl. dazu auch Hirt-Festschrift II, 139 ff., 159 ff.

Digitized by Google

habe sich im Nordwestkreis Eurasiens (also Nordwestdeutschland, Mitteldeutschland) zu Ende der Mittel- und der frühen Jungsteinzeit entwickelt und die Indogermanen seien von dort dann schon von der Wende des 5./4. Jahrtausends an nach dem Osten bis an die Ufer des Kaspischen Meeres und bis nach Transkaspien vorgestoßen, von wo aus sie bald auch Vorderasien beeinflußten, die den Tatsachen am meisten entsprechende ist. Wenn wir noch bedenken, daß schon für das 6./5. Jahrtausend v. Chr. als Träger der Nagada-Kultur Ägyptens nordische Menschen nachgewiesen sind (nach Petrie fanden sich in den Gräbern sogar noch blonde Haare, vgl. dazu noch Ebert, Reall. VIII, 421), haben diese frühen Wanderungen in ferne Länder nichts Verwunderliches mehr. Sie zeigen, welche ungeheure Kraft des Ausgriffs dieser in der harten Schule der Eiszeit erzogenen Rasse eigen war. Wer heute unbefangen alle in Betracht kommenden Tatsachen prüft, kann zu keinem anderen Schluß kommen, als zu dem, daß die These einer Ostheimat der Indogermanen, vollends einer asiatischen, nicht nur unerwiesen, sondern widerlegt ist. Wir haben allen Grund, anzunehmen, daß da, wo heute noch das Indogermanentum seinen Mittelpunktsbereich hat, in Großgermanien, auch seine Urheimat gewesen ist.

NACHTRAG

Ich habe noch die angenehme Pflicht, den Herren G. Heberer, W. Hülle und besonders dem Indogermanisten F. Specht und meinem näheren Kollegen W. Wüst, die sich die Mühe genommen haben, die Korrekturen dieses Aufsatzes zu lesen und mich mit ihrem Rat zu unterstützen, zu danken. Leider konnte ich die oben in der Anmerkung S. 44 erwähnte ausführliche Abhandlung F. Spechts nicht mehr berücksichtigen, da mein Aufsatz, wie erwähnt, schon im Druck war, als ich die Bogen der Specht'schen Abhandlung zugeschickt bekam. Durch diese inhaltsreiche sprachgeschichtliche Untersuchung ist es mir wieder aufs neue klar geworden, daß die Indogermanenfrage nur durch eine umfassende Arbeitsgemeinschaft gelöst werden kann, in welcher Männer der verschiedenen in Betracht kommenden Wissenschaftszweige in ständigem Austausch miteinander stehen. Es ist mir aber auch klar geworden, daß es an der Zeit ist, daß jemand es wagt, zunächst einmal auf Grund einer umfassenden Zusammenschau eine neue Grundlage für eine zielsichere Behandlung der Indogermanenfrage zu schaffen. Es wird viele Einzelfragen geben, in denen die Ansichten der Teilnehmer an einer solchen Arbeitsgemeinschaft auseinandergehen. So bin ich immer noch davon überzeugt, daß der ausgebildete Pflugbau der Indogermanen erst nach Abwanderung der fernsten Ostindogermanen, der Arier, eingesetzt hat, und daß dies der Grund ist, warum die klassischen Wörter für pflügen bei den Ariern (Indo-Iranier) und den Westindogermanen verschieden sind (dort ai. *karṣ*, av. *karš*, hier **aro* [*arā*]), während Säen und Hackbau (neben Viehzucht) frühindogermanische Kulturerrungenschaften waren, an denen auch schon diese fernsten Ostindogermanen teilhatten (das Ausführliche in dem öfters erwähnten Buch). Daß die Baltoslawen und die Armenier an der westindogermanischen Gleichung teilhaben, ist ganz in Ord-

Digitized by Google

nung. Denn die ersteren haben die Fühlung mit den Westindogermanen nie verloren, und die letzteren haben noch lange nach der Abwanderung der Arier (Indo-Iranier) Zuzug aus dem Westen erhalten, während ein solcher bei den Ariern nicht festzustellen ist. Aber gerade diese verschiedenen Meinungen in Einzelheiten können in einer solchen gemeinsamen Aussprache gelöst werden. Ich bin überzeugt, daß wir einer endgültigen Lösung der Indogermanenfrage mit Beziehung auf Ursprung, Urheimat und Wanderungen entgegengehen, wenn wir nur den Mut haben, alle in Betracht kommenden Wissenschaften miteinander in Beziehung zu bringen.

Inhaltsübersicht

Der Verfasser gibt zunächst einen kurzen Überblick über die bisherigen Darstellungen zur Frage des Ursprungs, der Urheimat und der Wanderungen der Indogermanen und setzt sich dann sehr eingehend mit den Vertretern der Ostthese, vor allem mit Koppers, Nehring, Brandenstein, Pittioni und anderen auseinander. Die von den genannten Autoren in dem Buche „Die Indogermanen- und Germanenfrage. Neue Wege zu ihrer Lösung“ (= Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik. Band IV. Salzburg und Leipzig 1936) aufgestellten Thesen werden eingehend geprüft, vor allem die These von Koppers, der auf Grund der sogenannten hirtenkundlichen Elemente in der indogermanischen Kultur und des Pferdeopfers bei den Indogermanen einen engen Zusammenhang zwischen Indogermanen- und Innerasiatentum zu beweisen sucht. Der Verfasser kommt dabei zu dem Schluß, daß erstens die von Koppers und anderen aufgestellten Parallelen weithin gar nicht zu Recht bestehen, daß z. B. die Koppers'schen Tabellen wissenschaftlich unmöglich sind. Wo Parallelen bestehen, können diese aus alteuropiden Zusammenhängen oder aus Übertragungen von den Indogermanen in den innerasiatischen Bereich erklärt werden. In dieser Beweisführung wird aber nicht nur von den ethnologischen, sondern auch von den kulturgeschichtlichen, sprachgeschichtlichen, rassenkundlichen, religionsgeschichtlichen und religionspsychologischen Gesichtspunkten her das Problem erörtert, in der Überzeugung, daß nur eine umfassende, universalgeschichtliche Betrachtung uns in der Indogermanenfrage weiterhelfen kann. Der Verfasser kommt zum Schluß, daß nach den uns aus diesen verschiedenen Bereichen bis jetzt vorliegenden Tatsachen die These einer Ostheimat der Indogermanen, vollends einer asiatischen, nicht nur unerwiesen, sondern widerlegt ist, und daß wir allen Grund haben, anzunehmen, daß da, wo heute noch das Indogermanentum seinen Mittelpunktsbereich hat, in Großgermanien, auch seine Urheimat gewesen ist.

Digitized by Google

VON INDOGERMANISCHER RELIGIOSITÄT: SINN UND SENDUNG[1]

VON *WALTHER WÜST* IN MÜNCHEN

I.

Es ist in Goethes „Faust", im fünften Akt der Tragödie Zweiter Teil. Wir befinden uns — nach den Worten des Dichters — in einem weiten Ziergarten. Ein großer, gradgeführter Kanal wird sichtbar und Faust selbst, wie er im höchsten Alter nachdenklich wandelt, derweilen Lynceus, der Türmer, durchs Sprachrohr die Begebnisse des Abends schildert: die sinkende Sonne, die letzten, munter hafenein ziehenden Schiffe und unter ihnen den bunten, großen, mit Kisten, Kasten, Säcken beladenen Kahn, der auf dem Kanale mit frischem Abendwind heransegelt als ein Sinnbild tätigen Lebens. Mephistopheles, die drei gewaltigen Gesellen entsteigen ihm, die reichen, aus fremden Weltgegenden stammenden Güter werden ans Land geschafft, und nun hebt Mephistopheles an:

„So haben wir uns wohl erprobt,
vergnügt, wenn der Patron es lobt.
Nur mit zwei Schiffen ging es fort,
mit zwanzig sind wir nun im Port.
Was große Dinge wir getan,
das sieht man unsrer Ladung an.
Das freie Meer befreit den Geist,
wer weiß da, was Besinnen heißt!
Da fördert nur ein rascher Griff,
man fängt den Fisch, man fängt ein Schiff,
und ist man erst der Herr zu drei,
dann hakelt man das vierte bei;
da geht es denn dem fünften schlecht,
man hat Gewalt, so hat man Recht.
Man fragt ums Was, und nicht ums Wie.
Ich müßte keine Schiffahrt kennen:
Krieg, Handel und Piraterie,
dreieinig sind sie, nicht zu trennen."

Faust aber, an den diese Worte eines tätigen, ja gewalttätigen Lebens gerichtet sind, hat weder Gruß noch Dank. „Er macht ein widerlich Gesicht; das Königsgut gefällt ihm nicht." „Mit ernster Stirn, mit

[1] Vortrag, gehalten am Donnerstag, dem 24. August 1939, im Rahmen der „Salzburger Wissenschaftswochen", veranstaltet vom Reichsministerium für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung sowie von der Forschungs- und Lehrgemeinschaft „Das Ahnenerbe".

Digitized by Google

düstrem Blick" vernimmt er sein „erhaben Glück", und als Mephistopheles nach den Gründen der tiefen, grimmigen Pein forscht und Faust dem Vielgewandten antwortet:

„die Alten droben sollten weichen,
die Linden wünscht' ich mir zum Sitz,
die wenig Bäume, nicht mein eigen,
verderben mir den Weltbesitz.
Dort wollt' ich, weit umher zu schauen,
von Ast zu Ast Gerüste bauen,
dem Blick eröffnen weite Bahn,
zu sehn, was alles ich getan,
zu überschaun mit einem Blick
des Menschengeistes Meisterstück ...",

da ist, vom Türmer erspäht, das greuliche Entsetzen, das schreckliche Abenteuer, der unbesonnene, wilde Streich des Mephistopheles und seiner Gesellen, der Mord an dem alten Siedlerpaar gegen Fausts Willen gar zu bald geschehen und den greisen Meister umfangen die Schatten der grauen Weiber: Mangel, Schuld, Not und Sorge. Und es ist die Sorge, durch deren Anhauch dann Faust zur Mitternacht desselben Tages erblindet. Denn die Tat war stärker gewesen als die Lust, das Was stärker als das Wie. Goethe ist von diesem Gegensatz — den übrigens viele Stellen in seinem dichterischen und wissenschaftlichen Gesamtwerk, wenn gleich mit anderen Worten und Wendungen, widerspiegeln — auch im Rahmen des „Faust" mächtig bewegt und schicksalhaft durchdrungen gewesen. Denn im gleichen Zweiten Teil seines „Faust", und zwar im zweiten Akt vor der klassischen Walpurgisnacht auf den pharsalischen Feldern, zu denen der soeben aus der Retorte Wagners geschlüpfte Homunculus den lüsternen Mephistopheles verlockt, spricht das artige Männlein zu seinem Väterchen und Erzeuger, der von Problemen bestürmt ist, aus Tatenlust die kecken, ironischen Abschiedsworte:

„. . . . . Eh nun,
Du bleibst zu Hause, Wichtigstes zu tun.
Entfalte du die alten Pergamente,
nach Vorschrift sammle Lebenselemente
und füge sie mit Vorsicht eins ans andre.
Das Was bedenke, mehr bedenke Wie.
Indessen ich ein Stückchen Welt durchwandre,
entdeck' ich wohl das Tüpfchen auf das i.
Dann ist der große Zweck erreicht;
solch einen Lohn verdient ein solches Streben:
Gold, Ehre, Ruhm, gesundes, langes Leben,
und Wissenschaft und Tugend — auch vielleicht."

Faust und Wagner, Meister und Schüler, Feuergeist und trockner Schleicher, aber Forscher und Gelehrter, kurzum Menschen des erkennenden Lebens beide, wenn auch von zwei gänzlich verschiedenen Seiten

Digitized by Google

dieses Lebens aus dichterisch gesehen und gestaltet, so müssen sie sich an Wendepunkten ihres Erdenwallens von Mephistopheles und Homunculus bedeuten lassen, daß in ihrem Seinsbereich das Wie wichtiger sei als das Was.

Damit aber ist eine Entscheidung gefallen, die schlechthin wesenhaft ist für jegliche Wissenschaft, und man wird es mir nicht verargen, daß ich dieser lebens- und sinnkräftigen Szenen in Goethes „Faust" gedachte, als ich mich anschickte, einen so schwierigen und weitläufigen Gegenstand vorzubereiten, wie er notwendig in dem Titel „Von indogermanischer Religiosität" beschlossen liegt. Denn „indogermanische Religiosität", das ist bekanntlich ein Teilgebiet der sogenannten „allgemeinen Religionswissenschaft" und diese „allgemeine Religionswissenschaft" hinwiederum weist ein Wie vor, das, nach Sache oder Sachbehandlung, zerklüftet ist wie wohl kein Wie irgendeiner anderen Geistes- und Kulturwissenschaft. Da begreift ein Fachmann den Gesamtgegenstand unter den Stichworten „Religionskunde"[1], „Hierologie"[2] und „deskriptive Hierographie"[3], ein anderer ihn unter den Begriffen „Mythologie" und „Mythographie", oder „Theogonie" und „Kosmogonie". Derselbe Zeitraum indogermanischer Geistesgeschichte, wie er sich im indoarischen Veda darbietet, wird von Hermann Oldenberg als „Religion des Veda", von Alfred Hillebrandt als „Vedische Mythologie" und in einem Teilausschnitt von Hermann Mandel als „Arische Gottschau" behandelt. Was ist hier richtig, was falsch? Mandel scheint von J. W. Hauer beeinflußt, da dieser ein Jahr zuvor ein Buch mit dem Titel „Deutsche Gottschau" herausgebracht hat. Andere Ausdrücke durchkreuzen sich mit den bereits vorgeführten, Ausdrücke wie „das Heilige", „Gottesidee", „Gottesglauben", „Religionsleben".[4] Hans F. K. Günther hat ein Büchlein „Frömmigkeit nordischer Artung" veröffentlicht und meint dabei mit „Frömmigkeit" im wesentlichen dasselbe wie mit dem Fremdwort „Religiosität".[5] Den Oberbegriff „Glaube" setzt man etwa dem Oberbegriff „Religion" gleich und zerfällt ihn noch in die Unterbegriffe „Glaubensvorstellung", „Glaubensgeist", „Glaubensformen", „Glaubenswert", „Glaubensleben", „Glaubenshaltung". Dabei muß man sich gemäß einer Mahnung Hermann Useners[6] stets bewußt sein, daß „echter Aberglaube ... stets einmal Glaube gewesen" ist. Solche Entwicklungshergänge durchforschte bisher die „Religionsgeschichte"; nun soll dies auf einmal Aufgabe einer „völkischen Glaubensgeschichte"[7] sein, wobei ich meinerseits diesen letzten Ausdruck für nicht ganz zweckentspre-

[1] E. Hardy, ARW. 4 (1901) 45. [2] Tiele bei Hardy, ebd. 4 (1901) 222.
[3] Ders., ebd. 1 (1898) 11 u. und f., 14 f. [4] Ders., ebd. 1 (1898) 31.
[5] Vgl. a. a. O. 7 und 14. [6] ARW. 7 (1904) 15.
[7] Herbert Grabert, ARW. 33 (1936) 192 u.

Digitized by Google

chend halte, weil er sinngemäß nicht nur auf deutsche oder germanische, sondern überhaupt auf jede rassisch einigermaßen geschlossene Glaubensgeschichte, also z. B. die der innerafrikanischen Neger, ebensogut anwendbar ist. Bei dem Worte „Kirche" dürfte ein derartiger Zweifel kaum mehr aufkommen, obwohl es im Laufe religiöser Gestalt- und Wissenschaftsbildung nie an zweideutigen Versuchen gefehlt hat, Wort und Begriff „Kirche" in Eins zu setzen mit Sinngehalten wie „Religion" oder „Glaube".[1] Immer wieder hat in solchem Streit die „Religionsgeschichte", wenn sie nur richtig aufgefaßt wurde, ein kräftiges Wörtlein mitzureden gehabt. Aber heutzutage, kaum daß sie es tun will, fallen ihr „Religionssoziologie", „Religionspsychologie" und „Religionsphilosophie" als Kinder der einen Mutter „Religionswissenschaft" geschwisterlich in den Arm und dringen darauf, daß „Religion"[2] in sich etwas anderes sei als der sogenannte „Volksglauben"[3] und daß man bei ihr grundsätzlich eine „subjektive" von einer „objektiven" Seite scheiden müsse.[4] Mir scheint ein solches Verfahren nicht sachdienlich. Denn auch „die Religion als Tatsache der religiösen Erfahrung und des eigenen Bewußtseins, die Religiosität" sind sogenannte „objektive Religion", wie sich später noch klar erweisen wird. Es ist demgemäß auch nicht nötig, der „Religionspsychologie" eine eigene „Volkstumspsychologie" aufzupfropfen oder umgekehrt. Doch es sei genug mit soviel *Differentia specifica*, wobei ich die Gegenstände von „Mythos" und „Kult" fürs erste überhaupt unberührt gelassen habe! Tatsache ist und bleibt, daß die im Vorstehenden geschilderte Begriffsbildung, der kein Verständiger eine gewisse Berechtigung aberkennen wird, solange sie sich von jeder lebensfeindlichen Wucherung fernhält, nicht nur eine sprachliche Unordnung geschaffen hat, die langsam einem Unfug gleichkommt, sondern auch insbesondere eine sachliche Unsicherheit, dergestalt, daß Fachleute wie Liebhaber anfangen, vor lauter Bäumen, wie man im Volksmund sagt, den Wald nicht mehr zu sehen oder, mit anderen Worten, den tragfähigen Standort, von dem aus allein sich der Gesamtgegenstand „Religion" anvisieren läßt, unter den Füßen zu verlieren. Denn das und nichts anderes besagt es, wenn da und dort ernsthaft gefragt wird, wo die Grenze zwischen Religion und Zauberei gezogen werden solle[5], und man unbedenklich Religion und Magie als Einheit ansieht, wie dies beispielsweise Gustav Mensching in dem voriges Jahr

[1] Treffend Hermann Usener, ARW. 7 (1904) 18—20.

[2] Vgl. Heinrich Frick, Religionskundl. Beiblatt IX, Nr. 2 (1939) 6 u.: „Wir sind dem Ziel einer wissenschaftlich überzeugenden Definition des Wesens der Religion, die sich allgemein als verbindlich durchsetzen konnte [könnte], ferner als je."

[3] Vgl. Friedrich Pfister, ebd. 33 (1936) 9.

[4] Pfister, ebd. 2, 3.

[5] So schon Usener, ARW. 7 (1904) 20.

Digitized by Google

erschienenen Büchlein „Vergleichende Religionswissenschaft“ tut[1], ohne dabei die entscheidende Mitwirkung des Priestertums zu erwägen. Oder wenn man die Auffassung eines Mitbegründers dieser Religionswissenschaft, Max Müllers, Religion sei eine Art „Druck des Unendlichen“ ohne weiteres beiseite schiebt[2], während Forscher unserer Tage mehr oder minder bewußt an ähnliche Gedankengänge anknüpfen, indem sie von einer „letzten Wirklichkeit“ sprechen. In all diesen Äußerungen. Benennungen und Begriffsordnungen wird m. E. das gleiche falsche Bezugsverhältnis oder die gleiche ungesunde Überbetontheit wie etwa in der Formulierung, Kult sei eine „Antwort des Menschen“[3], sichtbar. Denn „Antwort“ setzt eine Anrede voraus, und es ist nicht ohne weiteres deutlich, wer den Menschen anredet und von welchem sinnlich-geistigen Raume aus. Kein Einsichtiger, vor allem aber kein unbefangen Einsichtiger, wird verkennen, daß diese gesamte Lage, wie ich sie mit wenigen Strichen zu zeichnen versucht habe, wirklich gefahrdrohend ist. Der Wesenskern, das Was dessen, das man gemeinhin „Religion“ nennt, scheint sich vor unseren Augen aufzulösen, zersetzt von soviel unechtem, ziellosem Wie einer Wissenschaft, die nach übereinstimmendem Urteil von Kennern[4] bisher weder eine richtige, allgemeingültige Betrachtungsweise ausgebildet noch ein sicheres Verhältnis zu den Daseinsmächten Welt und Mensch angebahnt hat.

Hier hilft nur Eines: wir müssen uns auf das all den gesamten Sachen und Sachbehandlungen Gemeinsame besinnen und auf alt-neuem Grunde wieder bauen. Der Baustoff dazu läßt sich auf zweifache Weise gewinnen. Einmal durch die kurze Nachprüfung einiger weniger Stichworte, die ich aus der vorne gegebenen Zusammenstellung auswähle, sodann aber durch die etwas ausgedehntere Würdigung dreier bezeichnender religionswissenschaftlicher Gedankengebäude, die von Rudolf Otto, Hermann Usener und Herbert Grabert errichtet worden sind. Zur Stichprobe ließe sich sehr viel Nachdenkliches sagen, angefangen bei den rein wissenschaftsgeschichtlichen Fragen wie der Herausbildung einer eigenen Religionswissenschaft zur Zeit der Aufklärung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bis hin zu der Erörterung des Ranges und Wertes einzelner aus dem heutigen Gesamtrahmen deutlich ausgegliederter Teilgebiete wie der Religionsphilosophie, die immerhin als die bei weitem ältere Betätigung nachweisbar ist. Doch lassen wir dies auf

[1] a. a. O. 39; vgl. auch 73 f. [2] So E. Hardy, ARW. 4 (1901) 199 f.

[3] Hermann Mandel, Arische Gottschau 33 u.

[4] Vgl. z. B. Usener, ARW. 7 (1904) 24 f. Sinnbildlich für die obigen Zusammenhänge ist auch, daß Usener im Programmband 7 des „Archivs“ von „Mythologie“ schreibt, ich heute „von indogermanischer Religiosität“. Auch die Titel der großen Sammelwerke „Religiöse Stimmen der Völker“ gegenüber “Sacred books of the East“ usw. sind lehrreich.

Digitized by Google

sich beruhen! Wichtiger ist anderes, so z. B. das Verhältnis von Religion und Theologie, das ein Dichter wie Emanuel Geibel mit dem unübertrefflichen Verse bestimmt hat:

„Religion und Theologie
sind grundverschiedne Dinge:
eine künstliche Leiter zum Himmel die,
jene die angeborne Schwinge." (Sprüche Nr. 23.)

Treffendes gegen die Kirchengeschichte hat Grabert gesagt[1], und seinen Worten über die Fragwürdigkeit von Theologie und Religionsphilosophie — wohlverstanden immer in ihrer Ausrichtung zur allgemeinen Religions- und völkischen Glaubensgeschichte — ist von meiner Seite aus nichts hinzuzufügen. Wir sind heute wahrlich weit genug entfernt von einer „psychologischen Analyse", wie sie einstens von Thomas Achelis befürwortet worden ist. Aber auch die Bedeutung von Mythos und Mythologie ist zeitweise nicht zutreffend eingeschätzt worden. Damit meine ich nicht, wenigstens nicht in erster Linie, daß man der Mythologie vielfach eine „allzu idealisierende Tendenz"[2] unterschob oder daß man irrig im Mythos das „ursprüngliche Zentrum einer primitiven Weltanschauung"[3] erkennen wollte. Nein! Ich meine vielmehr die allgemeinen Zweifel, die ein Meister der Mythologie wie Hermann Usener gegen sie erhoben hat, wenn er schreibt: „Die Vorstellungen sind der Gegenstand der Mythologie. Aber diese erfüllt nicht die Erwartung, daß sie die religiösen Vorstellungen mit möglichster Vollständigkeit zu sammeln bemüht sei. Sie berücksichtigt dieselben nur so weit, als sie an Götternamen geknüpft sind".[4] Oder noch schärfer und weitreichender: „Kann die Mythologie ein ausreichendes Bild der antiken Religion liefern? Sie beschäftigt sich doch nur mit dem Glauben: von dem Gottesdienste, in dem die Religion lebendig ist, berücksichtigt sie im besten Falle die Kultusstätten und die Feste, die Hauptsache überläßt sie den sog. gottesdienstlichen Altertümern".[5] Im Bewußtsein dieser Enge hatte schon vor Usener Edmund Hardy an der gleichen Stelle[6] die beachtliche Forderung erhoben, „daß die Mythologie aus ihrer Isolierung befreit und zur Religionsgeschichte werden müsse, um sich den Namen einer Wissenschaft ernstlich zu verdienen, in dem Sinne, daß die religiösen Mythen im Zusammenhang mit den religionsbildenden Faktoren und insofern religionsgeschichtlich zu betrachten sind. Mit anderen Worten, die Mythologie hat in der Religionsgeschichte aufzugehen, nicht aber umgekehrt diese in jener".[6]

Ein ähnlicher Rangstreit, nämlich der vorhin bereits gestreifte zwi-

[1] ARW. 33 (1936) 202. [2] Achelis, ebd. 1 (1898) 2.
[3] Achelis a. a. O. 6. Sperrung von mir. [4] ARW. 7 (1904) 10.
[5] ARW. 7 (1904) 7. [6] Ebd. 4 (1901) 215[1].

Digitized by Google

schen Zauberei und Religion, beherrscht gleichfalls schon mehrere Jahrzehnte lang die Fachleute, um nicht boshaft zu sagen „die Geister". Noch Usener hat seinerzeit die Auffassung vertreten, wer Zauberei von Religion trenne, verbaue sich damit von selbst „das Verständnis der Religion".[1] Allerdings hat Usener gleichzeitig die Erscheinungen der Zauberei großenteils „fremdartig" geheißen und damit, wenn freilich wohl gänzlich unbewußt und unbeabsichtigt, uns den Schlüssel zum Verständnis dieser wichtigen Erscheinungsgruppe geliefert, insofern als die meisten Zauberriten letzten Endes auf Fremdeinfluß und Einbruch eines artverschiedenen Seelentums dermaleinst zurückgeführt werden können, eine Erklärung, von der ich nur die mancherlei Belege einer allvergötternden, Tier, Stein und Pflanze gleichmäßig umfassenden indogermanischen Bruderliebe auszunehmen bereit bin.

Auf solche Möglichkeiten wie die ebengenannten den Blick zu richten, hat die Allgemeine Religionswissenschaft trotz aller Morphologie und Typologie verabsäumt, ganz einfach deshalb, weil einerseits die Unübersehbarkeit des Stoffes, andererseits die gar nicht selten gewaltsam durchgepeitschte Vereinfachung desselben Stoffes es nicht zuließen. Wir tun hier einen tiefen Blick hinein in den wesenhaften Widerspruch, in welchem unweigerlich jede allzu starre Systembildung zur lebendigen Erfahrungswirklichkeit steht, wobei ich noch nicht einmal all die theologisierenden Hinter- und Untergründe sowie die unbestreitbaren missionskundlichen Vorteile aufdecke, die eine sogenannte Allgemeine Religionswissenschaft buchen kann und auch *de facto* gebucht hat.[2]

Fassen wir an Hand dieses notgedrungen kurzen Überblickes zusammen, so ergibt sich als bündiger Schluß: die Theorien und Systemplanungen müssen, so nützlich die Hypothesenbildung an und für sich ist[3], während der sich immer deutlicher abzeichnenden kommenden Entwicklungsstufe der Erforschung allgemein menschlicher und insbesondere indogermanischer Religiosität so gut wie ganz zurücktreten. Hervortreten muß dafür wiederum die alte, viel zu früh verworfene Ansicht Max Müllers, daß es „keine Wissenschaft von einer Religion ..., wohl aber eine von vielen" geben könne[4], und dazu die Forderung nach einer „konstruktiven Synthese"[5], die bewußt aus dem Geist der Zeitenwende hervorwächst, welcher sichtbar genug sich in der Kulturwissenschaft des Neuen Deutschland und des Neuen Italien offenbart. Eine derart sich ausrichtende „besondere und vergleichende Religionswissenschaft" aber wird vor der Wesenserforschung des „Heiligen" nicht etwa

[1] ARW. 7 (1904) 20. [2] So auch Grabert, ARW. 33 (1936) 192 u.
[3] Hardy, ebd. 1 (1898) 33 u. [4] Essays 4 (1876) 139.
[5] Hardy, ARW. 1 (1898) 12 f.

Digitized by Google

zaghaft zurückschrecken[1], sondern sie bewußt pflegen und damit immer mehr in die Nachbarschaft derjenigen Geisteswissenschaft rücken, die zwar zur selben Zeit wie jene entstanden, sich aber eine unbedingt zuverlässigere Betrachtungsweise erarbeitet hat, der „Vergleichenden indogermanischen Sprachwissenschaft". Mit einem Schlage wird dann die schwelende Streitfrage ausgetreten sein, welche Forschungsart wertvoller sei, die „Allgemeine Religionswissenschaft" oder die „Besondere vergleichende Religionsgeschichte", ganz einfach deshalb, weil trotz aller durchsichtigen Bemühungen auch keine echte allgemeine Sprachwissenschaft bisher hochgekommen ist noch hochkommen kann, sondern weil das, was man gemeinhin so nennt, ein dürftiges Schattendasein führt, verglichen mit der Lebensfülle und dem Aufgabenreichtum einer wirklichen, völkisch gebundenen Geisteswissenschaft. Dann wird aber auch eine auf Irr- und Abwege geratene Theologie ihre in eine sogenannte „Allgemeine Religionswissenschaft" hineingepumpten, übertriebenen Ansprüche zurücknehmen müssen und, vielleicht mit ehrlichem Staunen, erkennen, wie unter dem magnetischen Zwang eines kraftvoll echten Wie das großartige Formenfeld des religionsgeschichtlichen Was sich zusehends klärt und ordnet. Dann wird zwischen „Allgemeiner vergleichender und besonderer vergleichender Religionsgeschichte" genau dasselbe fruchtbare Verhältnis bestehen wie in der „Indogermanischen Sprachwissenschaft" zwischen allgemein-linguistischer und einzelsprachlicher Forschung. D. h. der gute Philologe soll und muß ein guter Linguist sein, der gute Linguist aber ebenso ein guter Philologe. Die Folgerungen für das Fach der Erforschung indogermanischer Religiosität ergeben sich daraus von selbst.

Doch ich muß noch einen tüchtigen Schritt weitergehen, damit ich der Haupt- und Kernfrage nach dem Wesen indogermanischer Religiosität und ihrer Erforschung immer näher rücke. Dieser erkundende Schritt führt — wie oben vorweggenommen — zunächst in die theologisch unterbaute, der allgemeinen Religionswissenschaft verpflichtete und mit Vorstellungen der Menschenbruderschaft reich verbrämte Gedankenwelt Rudolf Ottos und seiner Gesinnungsfreunde, von da in den vielfach anders gearteten Bereich der folgerichtig vertretenen Entwicklungsgeschichte, wofür als hervorragender Vertreter unter anderen Hermann Usener betrachtet wird, um schließlich von der Höhe völkischer Lebensweisheit bei Herbert Grabert Ausschau zu halten nach den ewigen Gipfeln im Bereiche indogermanischer Religiosität. Es ist mir selbstverständlich im Rahmen dieses Vortrages nur möglich, auf die eigentümlichen Fragestellungen bei Otto einzugehen, die für meine

[1] Irrig Friedrich Pfister, ebd. 33 (1936) 13.

Digitized by Google

Gedankenplanung wesentlich sind. In diesem Sinne halte ich an Ottos Denkweise für weiterführend, daß im Mittelpunkte seines „Heiligen" auch das religiöse Leben, das religiöse Gemüt steht, freilich nur neben der überwältigenden Erscheinung eines Gottes, der nach seinem Wunsch und Willen wiederum dieses religiöse Gemüt in die drei Zustände des *mysterium tremendum, fascinosum* und *augustum* versetzt, ein Zustand, der auf Seiten des damit bedachten Menschen ein deutliches Empfinden für Abhängigkeit und Rangordnung sowie den Hang zur empfangenden Untätigkeit, auf Seiten des Gottes aber den Entschluß zur Gnade voraussetzt. Indogermanisch im tiefsten Grunde scheint mir das nicht, da in diesem Bezugsverhältnis weder von einem Vorbild noch von Gleichberechtigung noch von Freiheit noch von selbständiger Leistung die Rede ist. Im Gegenteil, es wird eine „Gesamtsituation" angenommen, die als „generelle Störung" bzw. als „existenzielles Unheil" erlebt wird, sei es weil das einzelmenschliche Ich von einem ruhenden Weltsein geschieden, sei es weil dieses gleiche Ich in einer dem Göttlichen stracks zuwiderlaufenden Richtung aller seiner ichsüchtigen Kräfte befangen ist. Beide Zustände aber verkörpern letzten Endes „Sünde", „Isolierung vom Numinosen"[1], die ihrerseits auch wieder, genau wie das Leben und Erleben selbst, der Regelung von einer „heiligen Überwelt"[2] her grundsätzlich bedürfen. Ein Grundriß wird sichtbar, der nichts anderes will, als den Menschen aus seinem natürlichen Weltzusammenhang mit Tier und Pflanze herauszureißen[3], ihn zu demütigen und den alten Heilsplan christlicher Theologie mit neuen Formeln zu verteidigen, ja zu verherrlichen. Ein schwerer Widerspruch hiebei ist auch, daß die Erscheinung der Religion zwar für konstant erklärt wird, daß aber für die Erklärung wesenhafter religiöser Erlebnistypen doch sogenannte religiöse Stadien, also geschichtliche Stufen, gewählt werden, ein Beweis dafür, daß man, bewußt oder unbewußt, doch mit einer Entwicklung rechnet.

Mit diesem Stichwort ist die Usenersche Umwelt erreicht, in die Begriffsbestimmungen Max Müllers hineinspielen, dann — beinahe eine Satire! — die Ansicht Edmund Hardys, es müßten sich geradezu Voraussagen religionsgeschichtlicher Entwicklung aussprechen lassen[4], der aber auch ein sinnbildlicher Werktitel wie „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" entwächst und der ganze, vor gar noch nicht langer Zeit besonders heiß und zäh geführte Kampf, ob in der Erscheinungswelt der Religion denn überhaupt der Entwicklungs- und Fortschrittsgedanke

[1] Mensching, Vergleichende Religionswissenschaft 145 u.

[2] Mensching a. a. O. 9, 144.

[3] Mensching spricht in diesem Zusammenhang unmißverständlich von einem „Genus des Seins vor aller Tat und Gesinnung", a. a. O. 144 u.

[4] ARW. 1 (1898) 34 f.

Digitized by Google

möglich, ja statthaft sei. Dem Nein aller christlichen Orthodoxie mit einem Entfaltungsbegriff entgegenzutreten, ist bedenklich. Enthält er doch Anlagen zu einer Art Leibnizscher „prästabilierter Harmonie" und wird eben der Orthodoxie auch deswegen nicht passen, weil die Entfaltungsschwierigkeiten[1] es zum mindesten ahnen lassen, daß eine Religion nicht geoffenbart sein könne, was den Entrüstungssturm der Gegner nur verdoppeln dürfte. Man wird mit dem Entwicklungsgedanken auch nicht fertig, indem man, wie Mensching, feststellt, daß die „Frühreligion allenthalben so gut wie identisch ist", ein Zugeständnis[2]), das m. E. lediglich geeignet ist, *in maiorem gloriam ecclesiae* zu wirken, da nun einmal die Entwicklung als solche nicht scheint geleugnet werden zu können. Nein! Die Hauptfrage bleibt: „Ist denn der Entwicklungsgedanke überhaupt 'eine moderne Erkenntnis'"?[3] Hier bezieht Usener, einer für viele, Stellung, indem er der Religionsgeschichte „die große Aufgabe" zuweist, „das Werden und Wachstum des menschlichen Geistes von den ersten Anfängen bis zu den Punkten aufzuhellen, wo mythische Vorstellung durch vernünftige Erkenntnis und religiös gebundene Sitte durch freie sich selbst bestimmende Sittlichkeit abgelöst wird".[4] Zwangsläufig stößt zu dieser Aufgabe die Forderung des gleichen Usener: „Wir müssen uns gänzlich frei machen von den Vorstellungen unserer Zeit und Kirche, wenn wir ältere Stufen verstehen wollen".[5] Oder: „Wir haben gesehen, daß die mythologischen Gebilde und religiösen Formen durchweg vorgeschichtlicher Zeit angehören; sie verdanken ihre Entstehung einer Richtung und Form des menschlichen Vorstellens, welche unvereinbar ist nicht nur mit dem Bildungsstand des zwanzigsten Jahrhunderts, sondern überhaupt mit jeder höheren Kulturstufe".[6]

Man verzeihe mir, daß ich diese Belegstellen so ausführlich gebracht habe! Aber sie sind zu lehrreich; sprechen sie doch — bis auf wenig Untertöne — eine tragikomische Sprache, die Sprache des Liberalismus, der in einem antiquarischen Fortschrittswahne befangen ist, Wissen mit Schöpferkraft verhängnisvoll verwechselt, sich bürgerlich freut darüber, wie herrlich weit wir es gebracht haben, und gänzlich übersieht, daß die großen, uralten Welträtsel genau so ungelöst noch auf uns lasten wie vor tausend und abertausend Jahren. Und wenn Usener[7] die Liturgie als grundlegend für die religionsgeschichtliche Erkenntnis ansieht, so ist er auch hierin zeitbedingt, indem er an einem Punkt das Christentum aus den Angeln heben will. Dieser Einsicht eignet selbstverständlich ein Teil Wahrheit. Die ganze Wahrheit aber, auf die wir unnachgiebig vorstoßen, lautet so: Useners Lehrmeinungen sind nur be-

[1] Mensching a. a. O. 132 f. [2] Mensching a. a. O. 124.
[3] Mensching a. a. O. 127 u. Sperrung von mir.
[4] ARW. 7 (1904) 13 u. [5] Ebd. 16. [6] Ebd. 27 u. [7] Ebd. 30.

Digitized by Google

dingt richtig. Denn es gibt ein ununterbrochenes Fortleben heiliger Gedanken auf allen Gebieten der Religiosität bis in unsere Tage und, so das Schicksal will, bis weit darüber hinaus, Gedanken, auf die wir stolz sind und die wir ehrfürchtig wiederzuerkennen und wiederzubeleben suchen: uraltes Ahnenerbe. Ob das Märchen oder Sinnbilder, Führergestalten oder Brauchtümer sind, sie sind jedenfalls als Kulturwerte ewig, unvergänglich, weil sie aus unserem Blute, aus unserem Lebensraum und aus unserer Urgeschichte gezeugt sind. Hieran vermag kein „Evolutionismus" zu rütteln. Denn auch das Gesunkene vermag plötzlich wieder aus längst verschollen geglaubten Tiefen zu tauchen.[1] Und wenn ein Brauch gar nur noch bei Kindern fortlebt, so ist das nach meiner Überzeugung kein Wesensmerkmal seiner Vergänglichkeit, sondern vielmehr ein ergreifendes Zeichen seiner besonderen Lebendigkeit; dauert ein solcher Brauch doch in der völkischen Keimzelle fort, um die sich jederzeit die älteren Lebens- und Jahresringe wieder herumschließen können, wie z. B. um deutsche Staatsjugend die Schutzstaffel des Führers bei der Sonnwendfeier. Und wer will bestreiten, daß dies nicht von je so gewesen ist! Diese und ähnliche Gedanken haben sich heute bereits breite Bahn gebrochen und werden es immer mehr tun. In ihrer Wahrnehmung befinde ich mich in erfreulicher Übereinstimmung mit J. W. Hauer und seiner Absage an den Fortschrittsgedanken in der religionsgeschichtlichen Entwicklung[2], in Übereinstimmung aber auch mit einem Begründer der gegenwärtigen Religionsforschung, Albrecht Dieterich[3], und sogar, wie ich vermeine, mit Gustav Men-

[1] Dies gegen Usener a. a. O. 32 m.

[2] ARW. 33 (1936) 158 f., besonders treffend 158 u.

[3] Beleg bei Grabert, ARW. 33 (1936) 194: „Nur wer die ganze Kultur eines Volkes kennt und im ganzen zu erkennen sucht, kann die Religionsgeschichte und die tieferen Probleme fördern." So schon Edmund Hardy, ebd. 1 (1898) 15. Richtige Sicht bricht bei Usener durch, wenn er, ebd. 7 (1904) 11 u. (vgl. auch 12 m.) bemerkt: „Alle wichtigeren Fortschritte der Kultur haben sich in Götterglauben und Mythus eingegraben", folglich, ergänze ich, müssen diese heute auch noch da sein. — Was Mensching anbetrifft, so beziehe ich mich auf folgende Stellen in seinem schon öfter erwähnten Büchlein „Vergleichende Religionswissenschaft": 140 („uralte Grundmotive", „uralte Motive" und die merkwürdige Feststellung, daß die Kirche „die überwundenen Religionsvorstellungen als pädagogisches Mittel" gelten läßt); 139 („Formen aus grauer Vorzeit". Wenn M. dann äußert: „Besonders im Kultus wird Vernunft so oft zum Unsinn", so spricht hier der Fortschrittsgedanke vernehmlich mit); 139 („angestammte Religion", der gegenüber die Fremdreligion sich nur durch Gewalt „auf die Dauer" erhält; „artgemäße Formgebung"); 138 („religiöse Erfahrung der Väter"); 137 („Anfangsverbundenheit" eines Reformators. Dieses Aufbrechen der „Anfangsverbundenheit" kann m. E. nur durch rassische Erbanlage erklärt werden; widrigenfalls man ja in Gegensatz zu den Naturgesetzen geriete, dann nämlich, wenn ein Gott den Zustand der „Anfangsverbundenheit" hervorgerufen hätte). Völlig irrig dagegen

Digitized by Google

sching. Bekennen wir uns also, aus strengster wissenschaftlicher Erkenntnis heraus, zu diesem Gedanken des Ahnenerbes und der lebenden Dauerüberlieferung, den ein verflossener Abschnitt deutscher Religionsforschung verständnis- und geschmacklos genug mit der fremdländischen Bezeichnung *survival* abtun zu können geglaubt hat.

Angesichts solcher und anderer Umstände ist es kaum verwunderlich, daß Herbert Grabert in einem großangelegten Aufsatze, betitelt „Allgemeine Religionsgeschichte und Völkische Glaubensgeschichte. Ein Beitrag zur Frage Volk und Glaube ..."[1] einer derartig umkämpften Wissenschaft den Spiegel vorgehalten und sie wieder einmal an das große Wie erinnert hat mit den mahnenden Worten, es gehe „nicht mehr um einen Methodenstreit, sondern um die jedesmal dahinterstehende Weltanschauung und Werthaltung der einzelnen Forscher, von denen sich niemand freimachen kann".[2] Diese Grundeinstellung teile ich mit Grabert, der darüber hinaus tiefgreifende Einsichten sein Eigen nennt und mit dem ich eine weite Strecke Weges voll Überzeugung gehen kann. So in bezug auf die Deutung der „Lebensmitte"[3] oder in der Auslegung des Glaubens als der „Schwungkraft und Quelle alles Gestaltens"[4], wie nachher noch deutlicher werden wird, oder in der Forderung, daß dieser Glaube nicht „eine besondere Angelegenheit" sein darf, die „neben oder jenseits vom völkischen Leben sich" abspielt.[5] Auseinander gehen unsere Ansichten dort, wo Grabert beginnt, zu sagen, was er unter „Glaube" im einzelnen versteht. Zunächst ist „Glaube" bei Grabert, der sich hierin seinem Lehrer J. W. Hauer[6] anschließt, völlig verschieden von „Religion", und zwar deswegen, weil „Religion" — wiederum gemäß Grabert — soviel wie „Kirche" ist und dementsprechend „Religionsgeschichte" gleich „Kirchengeschichte". Grabert versucht diesen Wechsel in der Fachsprache zu begründen und Unterschiede zwischen Religion und Glaube aufzuzeigen[7], allein ich muß mich als nicht überzeugt bekennen und diesen Wechsel für eine unnötige Verwechslung erklären. Wir sollten nicht so leichten Herzens ein Begriffs- und Gegensatzpaar umstoßen, an dessen Klärung und Herausarbeitung beste in- und ausländische Wissenschaft nahezu ein Jahrhundert erfolgreich tätig gewesen ist. Doch könnte man sich schließlich und trotz allem mit einer derart weittragenden Änderung in der Terminologie allgemach abfinden. Schwerer wiegt etwas Anderes. Grabert spricht seinem „Glauben" Kräfte zu, sogenannte „Glaubenskräfte", ohne sich genauer darüber auszulassen,

will Mensching a. a. O. 137 u. die „dynamische Frömmigkeit" von der Masse der Menschen trennen und sie dem schöpferischen Einzelnen zuweisen.

[1] Erschienen im ARW. 33 (1936) 191—220.

[2] a. a. O. 192. [3] a. a. O. 214 f. [4] a. a. O. 196 u. [5] a. a. O. 201 f.

[6] Glaubensgeschichte der Indogermanen 1 (1937) VII.

[7] a. a. O. 197, 200, 198.

Digitized by Google

was er mit diesen „Glaubenskräften" meint.[1] Wenn ich recht sehe, ist darunter etwa „Willenskraft" zu verstehen, insofern als „nicht irgendwelche religiösen Einrichtungen oder Verrichtungen ... als unmittelbare Glaubenszeugnisse zu gelten [haben], sondern die Art, wie ein Volk als Lebensganzes sich verhält, wie es kämpft, seine Eigenart schützt, wie es sein Leben in Freude und Leid, in Arbeit und Kampf, in Recht und Erziehung, in Ehe und Sippe gestaltet. Nicht das religiöse Bekenntnis, sondern die Lebensart eines Volkes macht seinen Glauben aus".[2] „Glaube, so gesehen, ist völkisches Seelentum. Und völkisches Seelentum entfaltet sich in der Geschichte einer Volkswerdung. Die Geschichte ist nichts anderes als der Weg eines Volkes zu sich selbst".[3] Ich befürchte, Grabert ist hier in entscheidender Weise fehlgegangen. Nicht nur, daß der von ihm vertretene „Glaube" begrifflich viel zu weit, ich möchte fast sagen, zu schwammig bestimmt ist, stellt das, was hier „Glaube" heißt, auch einen ausgesprochenen Hochglauben, eine Art Lebensphilosophie dar, die durchaus nicht für jeden Durchschnittsmenschen faßbar oder gar tauglich ist. Denn Grabert setzt in seiner Gedankenführung unverkennbar ein rassisch einheitliches Volk voraus, was das deutsche nach dem Urteil aller Kenner aber nicht oder noch nicht ist. Und wie will Grabert — diese Hauptfrage richte ich an ihn! — einem solchen Volk beweisen, daß das, was er als Glaubensgeschehen mit seinen dem vollsten Tatleben entnommenen Beispielen schildert, sittlich recht ist? Wird das Ende eines solchen „Glaubens" nicht unter Umständen plattester Materialismus oder anarchistischer Individualismus sein, nur weil der Einzelne für sein Glaubensleben keinerlei Richtschnur hat oder aus rassischen Gegebenheiten einfach nicht haben kann? Mich bedünkt, hier gilt das weise Wort Hermann Useners: „Von keiner Sphäre des menschlichen Geistes haben wir philosophische Spekulation ferner zu halten als von der Religion".[4] Zugleich wird aber „Glaube" als das sichtbar, was er wirklich ist: als ein Teil des völkischen Seelentums, als eine Kraft, die unverdrossen durch die Jahrtausende her daran schafft, einen Kern sichtbar zu machen, ein Erbe zu gestalten, das Einzelleben zu überhöhen, als eine Gleichmittigkeit im Innern des umschließenden Volkskreises, eine Schatzkammer tief drinnen im Erbhof der Nation, wo das heilige, kostbare Gut der Ahnen und Altvorderen verwahrt, von Zeit zu Zeit durch Hinzufügen köstlicher neuer Geräte gemehrt und an den Hoch-Zeiten einem ehrfürchtig staunenden Volke gezeigt wird, Vorbild zu Freude, Frommsein und Freiheit.

[1] a. a. O. 200—203. Insofern ist es auch nicht leicht, im Sinne der Grabertschen Forderung (204 u.), „die vom Christentum nicht gebundenen Glaubenskräfte aufzusuchen und in ihrer Wirksamkeit aufzuzeigen".

[2] a. a. O. 214. [3] a. a. O. 201. [4] ARW. 7 (1904) 27 u.

Digitized by Google

II.

Mensch, Ahnenerbe, Glaubenskraft oder, verdichtet, der völkische Mensch in seiner Glaubenskraft des Ahnenerbes, das ist der Dreiklang, für den sich jeder Einsatz lohnt, weil in ihm das Wesen der Religion beschlossen ist. Denn Religion erschöpft sich keineswegs darin, „Beziehung ... zu einer unsichtbaren Welt“[1], eine „Gottschau“ zu sein oder „irgendwie eine irgendwie geartete Einheit mit der Gottheit zu gewinnen“.[2] Lauter Begriffsbestimmungen, die, „wie das nicht anders sein kann“, auch nach einem so unverdächtigen Eingeständnis wie dem Gustav Menschings[3], „mehrere Unbekannte enthalten“ und zudem ein völlig schiefes, einseitiges Rangverhältnis zwischen dem Einzelmenschen oder — ebenso wesentlich — der Volksgesamtheit und einem über ihnen stehenden Außen bedingen. Dem Tüchtigen ist aber auch diese Welt nicht stumm[4], genau so wie das „Numinose“ nach der Ansicht seines geistigen Urhebers, R. Ottos, im Meister, im Prediger, im Sādhu, im Reformator menschliche Gestalt angenommen hat. Wohin wir uns wenden nach dem Religiösen in uns, außer uns, um uns, überall stoßen wir auf den Geist des Menschen, „der die wichtigste Tatsache seines Bewußtseins, die Beseeltheit, auf das Unbekannte anwendet und überträgt“[5], und damit auf den Menschen selbst. In seinem umstürzlerischen Buch „Das Wesen des Christentums“ hat Ludwig Feuerbach es ausgesprochen: „Der Mensch ist der Anfang der Religion, der Mensch der Mittelpunkt der Religion, der Mensch das Ende der Religion.“ In ihrem Stolz sind diese Worte vielleicht zu schroff ausgefallen, aber Tatsache war, ist und bleibt, daß der Mensch es ist, der die Gottheiten ersinnt und benennt, die Mythen und Legenden dichtet, im Gottesdienst und Opfer das religiöse Leben gestaltet, sich zu religiösen Gemeinschaften aller Art zusammenschließt und Feste feiert, zaubert, Magie treibt, betet, Gelübde auf sich nimmt und sich kasteit, leidet und jauchzt, blutige Glaubenskriege führt und schließlich die Wissenschaft von der Religion begründet hat. Der Mensch, der Mensch, der Mensch ... und nicht das Tier und nicht die Pflanze, so wenig wie Tier oder Pflanze Sprache, Wissenschaft im allgemeinen oder Kunst ihr Eigen nennen.[6] Tier und Pflanze haben

[1] Achelis, ARW. 1 (1898) 6.

[2] Mensching, Vergleichende Religionswissenschaft 141.

[3] a. a. O. 141. [4] Goethe, Faust, II. Teil, 5. Akt.

[5] Usener bei Schrader, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde 2[2] (1929) 243, Sp. 1.

[6] Das Tier besitzt Staatsformen, treibt Musik und plastischen Nestbau und erteilt lautliche Signale. Aber es fehlen ihm, wie noch einmal betont sei, die Hochformen der Religion, Kunst, Sprache und Wissenschaft. Daß in dieser Zu-

Digitized by Google

keine Religion, nur dem Menschen scheint von Natur aus eine religiöse Teilanlage seines Seelenganzen zu eigen zu sein. Denn es gibt keine sogenannten „religionslosen" Völker. Und trotzdem scheint mir die unbestreitbare Tatsache, daß der Mensch durchgängig „Religion" besitzt, genau so sehr oder wenig wichtig wie die andere Tatsache, daß er Augen hat. Entscheidend ist vielmehr, wie er beides hat. Und damit stehen wir wiederum bei dem großen Schicksalspaar „Was und Wie", aufs Religiöse angewendet, bei der Glaubenskraft, dem Gestaltungsvermögen, den ganzen, ungeheuren Bereich des religiösen Lebens, der religiösen Formen- und Erscheinungswelt aufzufassen und zu durchwalten in einer unaufhörlichen, unauflöslichen Verschmolzenheit von Neuschöpfung und Urbeginn. Wir stehen mit einem Worte bei der Religiosität. Noch herrscht — erfreulicherweise! — keine volle Einmütigkeit unter den gerade auf diesem Gebiete arbeitenden Forschern über den Sinngehalt des Wortes, noch schwanken die Gelehrten in der Begriffsbestimmung zwischen „Bindung und ihrer Begrenzung"[1], zwischen Verpflichtung und „Herzenston des Zusammenklangs von Gott und Mensch"[2], zwischen ausschließlicher Frömmigkeit und der Feststellung: „Religiosität gehört zum Verschleiertsten, der Selbstbeobachtung und nun gar der überlegten Darstellung gegenüber Sprödesten".[3] Aber soviel ist bereits hinreichend klar: unter dem Zeichen der Religiosität bedarf es keiner aufreibenden Rangstreitigkeiten mehr zwischen all den Sachgebieten Mythologie, Kultus, Gottschau, Mystik und dergleichen mehr, weil sie innerhalb dieser Bezogenheit sämtlich gleichwertig sind. Die Entscheidung ist an den Gestalter der Religiosität, den Menschen, zurückgefallen. Ferner entspringt alles Fragen nach Religiosität dem tiefeingewurzelten Streben

---

ordnung Religion insbesondere mit Wissenschaft und Kunst zusammensteht, hat bereits Goethe in seinen „Zahmen Xenien" vorweggenommen:

„Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,
hat auch Religion;
wer jene beiden nicht besitzt,
der habe Religion."

Die Auffassung Menschings, Vergleichende Religionswissenschaft 117 u.: „Wissenschaftliche Welterkenntnis kann somit die religiöse Weltansicht in keiner Weise erschüttern, denn beide meinen etwas grundsätzlich Verschiedenes" vermag ich nicht zu teilen, da sie durch die Geschichte der Menschheit und ihre Richtung gründlich widerlegt wird. Hat das Denkerlebnis eines Forschers in Studierstube oder Laboratorium nichts Religiöses an sich? Übrigens sind die Sachgebiete der Sprache und der Kunst ausgezeichnete Beispiele, um — wie oben bereits geschehen — den Evolutionismus zu widerlegen. Man denke an den Hochstand des Vedischen oder an den der germanischen bronzezeitlichen Kunst.

[1] So Walther Heinrich Vogt, ARW. 35 (1938) 1. [2] Vogt a. a. O. 4.
[3] Vogt, Forschungen und Fortschritte 15 Nr. 19 vom 1. Juli 1939, 246.

Digitized by Google

des Menschen nach Werterkenntnis, nach Werthaltung[1] für ihn selbst und sein eigenes Leben und Erleben. Immer wieder schimmert das Art und Ausdruck durchleuchtende Wie vor dem dunkel wuchtenden Was des Tatbestandes, des Stoffes wegesuchend — und wegebahnend auf! Religiosität ist aber nicht nur dies. Religiosität ist auch soviel wie „Weltanschauung", wobei Weltanschauung (in Anlehnung an Uexküll) als die wesenbezeichnende Art eines Menschen, eines Volkes, einer Rasse gefaßt wird, die Weltwirklichkeit zu erleben, zu gestalten und darin und darnach das eigene Leben zu einer höheren Einheit zusammenzufassen. Man wende mir nicht ein, solch eine Religiosität sei nichts anderes als eine ganz gewöhnliche „Diesseitsreligion". Nein! Dort wo Volk und Volksreligion erlebt und gestaltet werden, ist Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in Einem zugleich, ist gültige Ewigkeit.[2] Schließlich und im höchsten, letzten Sinne ist Religiosität „Glaubensenergie", wie Friedrich Pfister sagt[3] oder — nach H. Graberts und meinem Sprachgebrauch — Glaubenskraft. „Diese Glaubensenergie ist nicht lediglich eine blinde Kraft, sondern sie ist ein Fühlen, Vorstellen und Wollen, in ganz bestimmter Ausprägung rassisch gebunden, und sie gehört einem Volke ebenso fest an wie seine übrigen geistigen und körperlichen Merkmale und vererbt sich ebenso wie diese fort".[4] In dieser Eigenschaft aber ist Glaubenskraft ebensogut ruhender Mittelpunkt wie der ungebrochene, unersättliche Wille zum Hauerschen „Polymorphismus"[5] wie auch das erhabene *neti, neti* indoarischer Brahmanenweisheit, alles in allem das Tor zur Freiheit.[6] Daß ein Vortrupp deutscher Religionsforschung der Gegenwart nach verschiedenen beachtlichen Ansätzen in den letzten Jahrzehnten[7], im Drang nach Innen den entscheidenden Inhalt und die un-

[1] Ähnlich so Vogt, ARW. 35 (1938) 1.

[2] Ähnlich Hans Lüdemann, Sparta. Lebensordnung und Schicksal 28. Vgl. auch Albrecht Dieterich, ARW. 7 (1904) 2, 3 f.

[3] ARW. 33 (1936) 11 u., 12 u. und f.

[4] Pfister a. a. O. 11 u. und f. [5] Ebd. 33 (1936) 158.

[6] Albrecht Dieterich drückt das so aus: „Wahrhafte geistige Befreiung auch aus den religiösen Fesseln und Nöten der Zeit wird dem wissenschaftlich Gebildeten nicht durch Negation oder Position, durch Vermittelung oder Umdeutung gewonnen, sondern allein durch geschichtliche Erkenntnis" (ARW. 7 [1904] 4). In diesem 1904 geschriebenen, erstaunlich treffsicheren Satz sind nur zwei Änderungen nötig: man lese „konfessionell" statt „religiös" und statt „dem wissenschaftlich Gebildeten" „dem Mitmenschen und Volksgenossen".

[7] Ich verweise besonders auf Hardy, ARW. 1 (1898) 25: „Es existieren in Wirklichkeit nur die konkreten religiösen Thatsachen, und auch diese nur in und mit den Individuen, welche der Möglichkeiten unbegrenzt viele besitzen, sich, den ins unbegrenzte variierten Lebensbedingungen entsprechend, im Verkehre unter einander und mit der sie umgebenden physischen Außenwelt zu verändern." Auch die sich noch anschließenden Sätze sind sehr lehrreich. Ferner vergleiche man Usener, ebd. 7 (1904) 9 u. und f.: „Alle tieferen Eindrücke unseres Gemüts

Digitized by Google

erhörte Reichweite des Sinnwortes „Religiosität" erkannt und diese Goldader der Erkenntnis auszubeuten entschlossen ist, wird — davon bin ich fest überzeugt — das Wesensmerkmal unserer gelehrten, aber volksverbundenen Arbeit im kommenden Vierteljahrhundert sein.

III.

Die Drei-Einheit Mensch — Ahnenerbe — Glaubenskraft ist geborgen in einer ebenso dreifachen Einheit von Lebensordnungen, die man mit den Kennworten Landschaft — Blut — Geschichte[1] oder — unter Verzicht auf den wissenschaftsgeschichtlichen Verlauf — Rasse — Raum — Zeit (Überlieferung) erfaßt, wobei zwischen Rasse und Raum oder Blut und Boden ein besonders urtümlicher Zusammenhang besteht. Das sind drei Gegenstände, von denen einer gewaltiger ist als der andere, so daß ich mir nicht anmaßen kann, sie alle drei im Rahmen dieses Vortrages auch nur annähernd zu erschöpfen. Nur um Grundlinien kann es sich deshalb in jedem der drei Sachgebiete handeln.

Noch Hardy[2] wollte die „Ordnung aller überlieferten Thatsachen des Religionslebens nach den Formen des Raumes und der Zeit" vornehmen; heute wissen wir, daß Religiosität zu allererst eine seelisch-leibliche Tätigkeit des Menschen und damit auch eine solche der Rasse ist. Diese Erkenntnis lassen wir uns durch niemanden mehr streitig machen, am allerwenigsten durch den oder jenen Schriftsteller der Gegen-

---

vermögen sich noch heute zu religiöser Empfindung zu verdichten. Und diese Empfindung äußert sich gleichsehr nach innen wie nach außen, in Vorstellungen und in Handlungen, in Glauben und Gottesdienst", des weiteren Dieterich, ebd. 8 (1905) 2 f. (die Aufdeckung „des uralten, ewigen und gegenwärtigen . . . Untergrundes"), ja sogar Mensching, Vergleichende Religionswissenschaft 8. W. Nestle gebraucht den Ausdruck „griechische Religiosität" (ARW. 34 [1937] 119[3]), nachdem schon vorher — ebd. 24 (1926) 244 f., 257 f. — über den Unterschied griechischer und römischer Religiosität gehandelt worden war. Wolf Aly verwendet wenigstens den Aufsatztitel „Über das Wesen römischer Religiosität" (= ARW. 33 [1936] 57—74), wenn er auch in der Stoffbehandlung alte Geleise wandelt, z. B.: „Freilich können wir den Geist nur in seiner Verwirklichung an Objekten erkennen" (57). Der Angelpunkt, der in dem Worte „Religiosität" liegt, ist nicht erkannt und auch nicht bezeichnet. Statt dessen erörtert Aly römische Einzelgötter. Am weitesten vorgestoßen ist unter all den Genannten Walther Heinrich Vogt, Altgermanische Religiosität (= Forschungen und Fortschritte 15, Nr. 19 vom 1. Juli 1939, 246—248). Ich verzeichne mit Genugtuung für uns beide und die von uns erkannte Wahrheit, daß ich unabhängig von Vogt auf die gleiche wissenschaftsgeschichtliche Gedankenrichtung gekommen bin, die sich in der Linie Mythologie — Religionsgeschichte — Glaube — Religiosität darstellt. Nur der Ansicht Vogts, daß Religiosität dem Bereich der sogenannten „subjektiven Religion" zugehöre, vermag ich nicht beizupflichten.

[1] So Grabert in seinem mehrfach erwähnten Aufsatz in ARW. 33 (1936) passim.

[2] Ebd. 1 (1898) 31.

Digitized by Google

wart, wie z. B. Christel Matthias Schröder, dessen überhebliche, einen wesensmäßigen Zusammenhang zwischen Rasse und Religion leugnende Thesen J. W. Hauer in verschiedenen Veröffentlichungen und für jedermann faßlich *ad absurdum* geführt hat.[1] Es mag, wie auch Hauer richtig hervorhebt, noch so viele Unbekannte in diesem Verhältnis geben, die Bindung als solche besteht. Hölderlin hat sie geahnt in den Urworten „. . . das meiste nämlich vermag die Geburt", ein Völkerkundler vom Range des kürzlich verstorbenen Amerikanisten Konrad Th. Preuß hat sich zu ihr bekannt, und die Religionsforschung scheint seiner eindringlichen Mahnung langsam zu folgen, wenn sie, gestützt auf die guten Beispiele nur ihres Fachs allein, von der „in jeder Religion vorliegenden Einmaligkeit ihrer Lebensmitte"[2] oder von „Anfangsverbundenheit"[3] oder von „der Unproduktivität der Mehrzahl der Menschen auf dem Gebiete des religiösen Lebens"[4] spricht. Nicht anders verhält es sich ja auch mit ganzen Völkern und Rassen. „Nordische Rasse und Indogermanentum gehören von Uranfang an zusammen"[5], Blutmischung und Entartung wirken sich schicksalsträchtig bei Kelten und Römern, Griechen und Hethitern, Iraniern und Indoariern aus: ich denke an den wohl nicht-indogermanischen Einschlag im Druidentum[6], an die erschütternde Entwicklungslinie vom Veda zu den Upaniṣaden, nachdem noch der Ṛgveda (II 3, 5) verkündet hatte: „Es sollen sich die göttlichen, gern betretenen Tore weit auftun, unter Verneigung angerufen. Die geräumigen, alterlosen sollen sich breit machen, die angesehene, aus Meistern bestehende Rasse heiligend" (K. F. Geldner). Der gleiche Klang ist vernehmlich in der Darius-Inschrift zu Behistun, deren einzigartige sittliche Haltung und Überlegenheit gegenüber dem gesamten vorderasiatischen Schrifttum der Nicht-Indogermanen nahezu allgemein anerkannt ist. Selbstverständlich lassen sich aber auch aus den nicht-indogermanischen Religionen ähnlich schlagende Beispiele beibringen; ich denke nur im Vorübergehen etwa an die Todeshaltung der ägyptischen Religion".[7] Grundsätzlich ist als Forderung für das Gesamtgebiet aufzustellen, daß viel, viel mehr als bisher die Verfallszeiten indogermanischer Einzelreligionen zu studieren sind, sei es, weil zu den weltgeschichtlichen

[1] Ich erwähne seinen Aufsatz im ARW. 34 (1937) 81—97 und das von ihm mit anderen herausgegebene Buch „Glaube und Blut. Beiträge zum Problem Religion und Rasse" (Karlsruhe—Leipzig 1938).

[2] Mensching, Vergleichende Religionswissenschaft 141. Die Mahnung Preuß', ARW. 34 (1937) 353 u.

[3] die ich mit etwas anderer Auffassung als die wesenhafte Haltung einer aus Rasse — Raum — Zeit gezeugten Frömmigkeit ansehe.

[4] Mensching a. a. O. 98. [5] Hauer, ARW. 36 (1939) 4 u. und f.

[6] J. Pokorny, Mitt. Anthropolog. Ges. in Wien 38 (1908) 34 ff.

[7] Mensching a. a. O. 45.

Digitized by Google

Stunden der indogermanischen Menschheit in gefährdeten Landschaften ihre rassische, auch religiöse Art und Anlage in hellstem Licht erstrahlt und seelisch-sichtbar wie in Gebärde und Leistung des Einzelnen hervortritt, sei es, weil nach vollzogenem rassischen Niedergang mischlinghafte Religiositätsformen geboren werden, die man dann ohne tiefere geschichtliche Einsicht — so beim Buddhismus, so bei der hellenistischen Mysterienreligion — dem echten Indogermanentum zur Last legt.[1]

Kurz kann ich mich fassen in bezug auf das Verhältnis Religiosität und Raum, nicht nur weil man schon früher, wenn auch irrig, als die „brauchbarste Klassifikation" der Religion die geographische vorschlug[2] und von anderem Standort her ebenso Hauer das Gesetz des Raumes ausdrücklich anerkennt[3], sondern auch deswegen, weil ich selbst in meinem Beitrag „Raum und Welt-Anschauung" zu Karl Haushofers Sammelwerk „Macht und Erde", Bd. III „Raumüberwindende Mächte" die ersten Grundlinien zu ziehen sowie durch eine reiche Beispielsammlung zu beweisen und zu beleben versucht habe. Auf diese Darstellung sei insgesamt verwiesen. Geopolitik und Anthropogeographie stehen in diesem Teilgebiet der Religiositätsforschung noch vor schweren, aber lohnenden Aufgaben. Man denke nur an den Einfluß des Klimas auf den rassischen Niedergang, nicht minder an den Dämonismus als mittelbare Ausdrucksform eben dieses Seelenbruchs. Weitere Linien wären von hier zu Zauberei und Magie zu ziehen.

Scheinbar am augenfälligsten klar, auch für den Fernerstehenden, liegen die vielfältigen Beziehungen da, die zwischen Religiosität und Zeit geknüpft sind, namentlich dann, wenn das Sinnwort „Zeit" gemäß alter Übung in Entwicklung, Beharrung und Ausgleich des Geschehens unterteilt wird. Ist es doch „ein ungeheurer Weg, den die Gottesverehrung seit ihren ersten Anfängen bis heute zurückgelegt hat"[4], und „der Umfang der religiösen Vorstellungen ... unvergleichlich ausgedehnter, als man gewöhnlich annimmt. Er ist so weit, als der Vorstellungskreis mythisch denkender Zeiten überhaupt reicht". In diesen Ablauf Ordnung durch Altersschichtung hineinzubringen, erwies sich somit, immer wieder auch bei methodologischen Anlässen gebührend hervorgehoben[5], als ebenso wichtige wie dringende Aufgabe. Als Ergebnis der·

[1] So manche Gestaltwerdung des „existenziellen Unheils" ergibt sich auf diese Weise. Dies nicht erkannt zu haben, ist einer der schwersten Schäden in Chr. M. Schröders Buch „Rasse und Religion".

[2] Hardy, ARW. 1 (1898) 31. [3] Glaubensgeschichte der Idg. 1 (1937) XII.

[4] Usener, ARW. 7 (1904) 15 und 10.

[5] z. B. von Hardy, ARW. 1 (1898) 31 f., 32 f. Die im gleichen Band 7 von Achelis kundgetane Ansicht: „... so wenig entspricht es unserer Absicht, eine chronologisch zusammenhängende Religionsgeschichte zu schreiben" ist eine bedauerliche Ausnahme.

Digitized by Google

vereinten Bemühungen von Religionsforschern, Historikern sowie Philologen aller Art kann heute gebucht werden, daß — wenige, nachher noch zu behandelnde Fälle ausgenommen — volle Einsicht in die Hergänge der geschichtlichen Zeiten, ihre Bedingtheiten und Auswirkungen herrscht. Drei große Schwierigkeiten und Fragestellungen haben sich im wesentlichen behauptet. Einmal die aller vorgeschichtlichen Religion. Sie werden uns sofort deutlich, wenn wir an eine Bemerkung Graberts denken: „Wissen wir etwas über den Menschen und die von ihm gestaltete Welt, so wissen wir damit auch etwas über seinen Glauben“[1] und den darin steckenden Denkirrtum etwa an den Neandertaler der letzten Zwischeneiszeit, der bekanntlich noch nicht einmal die Gräberfürsorge kennt, herantragen. Diese Schwierigkeiten werden uns noch klarer, wenn wir uns der kundigen Führung F. Rudolf Lehmanns anvertrauen und „die Religionsgeschichte des Paläolithikums“ in ihrer Verflechtung mit der Völkerkunde durchwandern.[2] Wir stoßen dabei — zweitens — nicht nur auf die Frage der Urreligion, die trotz der stattlichen, aber einseitigen Arbeitsleistung des Völkerkundlers und Paters Wilhelm Schmidt zum „Ursprung der Gottesidee“ als gleichfalls ungeklärt gelten muß[3], sondern auch auf die nicht minder wichtige Einzelfrage, die Hauer jüngst in die Erörterung geworfen hat, ob nämlich die „Anfänge des Himmelsgottglaubens“ nicht in die Eiszeit zurückreichten.[4] Sei dem wie ihm sei, wir müssen uns, falls nicht grundstürzende Entdeckungen und Neufunde gelingen, mit der Erkenntnis bescheiden, „daß es nicht möglich ist, den Ursprung der Religion wissenschaftlich zu ermitteln“[5], und Hardy hat recht behalten, wenn er gegen den falschen Erklärungsgrundsatz der „Annahme einer urmenschlichen Periode der Religionsbildung“ sehr untheologisch, dafür aber um so wirksamer bereits im 1. Bande des „Archivs für Religionswissenschaft“[6] Stellung nahm. Die dritte und letzte Schwierigkeitsgruppe, und vielleicht die von der größten Tragweite, besteht darin, Fachleuten und Fernerstehenden immer wieder klarzumachen, daß nicht nur eine irregeleitete Religiosität durch Aufruhr und Glaubenskrieg, Inquisition und Hexenprozeß, sondern in vorderster Linie die Religionsgeschichte selbst das Bild der Weltgeschichte erheblich verzerrt hat, einmal dadurch, daß sie in der Religion etwas Über- und Außerweltliches und damit auch Über- und Außergeschichtliches sah, zum andern aber dadurch, daß ein Geschehensablauf als Fortschritt und Entwicklung gedeutet wurde, der in Wirklichkeit gar keiner war. Es hat wahrlich lange genug gedauert, bis die Religiositätenforschung

[1] ARW. 33 (1936) 205. [2] Ebd. 35 (1938) 288—306.
[3] Vgl. J. W. Hauer, ARW. 33 (1936) 152—160, besonders 154 f., mit Nachtrag von Friedrich Pfister, ebd. 160 f.
[4] Hauer, ebd. 36 (1939) 17. [5] F. R. Lehmann, ARW. 34 (1937) 332. [6] 25 u.

Digitized by Google

sich zu dieser allerdings umstürzenden Erkenntnis durchgekämpft hat. Durch die geistige Werkstatt etwa Hermann Useners läuft, wie wir bereits gesehen haben, diese Grenzlinie mitten hindurch.[1] Aber es steht doch ein Merkstein auf dieser Grenzlinie, die weisen Worte: „Alle volkstümlichen Religionen, von denen wir reichlichere Kunde besitzen, liegen bei dem Eintritt des Volkes in die bezeugte Geschichte fertig vor. Seine Götter und Sagen bringt das Volk als väterliches Erbe in sein geschichtliches Leben mit. Was quellenmäßig festgestellt werden kann, das ist die Geschichte ihres Verfalls: ihr Wachstum und ihre Entstehung liegt jenseits der Geschichte. Anläufe zu Neubildungen, wie sie gelegentlich hervortreten, pflegen selbst Tatsachen des Verfalls zu sein."[2] Mit dieser prachtvollen Aussage, die erstaunlicherweise vor nunmehr genau fünfunddreißig Jahren niedergeschrieben wurde und seitdem so gut wie verschollen war, sind wir in die geistige Heimat indogermanischer Religiosität gelangt. Hier wird greifbar, was wir in der älteren und ältesten Vorgeschichte vergeblich suchen.

IV.

Ehe wir uns diesem großen und bewegenden Gegenstand, dem zweiten Hauptteil meiner Darlegungen, zuwenden, ist indessen noch eine nicht unwichtige Vorfrage zu klären, die Frage nach den Wissenschaften, die an der Bearbeitung und Aufhellung indogermanischer Religiosität mitbeteiligt sind, und nicht zuletzt die Frage nach ihrer sogenannten Methode, d. h. ihrem Verfahren, ihrer Betrachtungsweise. Wert und Reichweite der einzelnen Wissenschaftszweige sind schnell beschrieben, zumal ich an da und dort im Vorstehenden bereits Bemerktes anknüpfen kann. So z. B. gleich an die Vor- und Frühgeschichte, deren Bedeutung für die Religiositätsforschung unschwer im letzten Abschnitt zu erkennen war.[3] Ebenso ist es mit der Rassenforschung oder mit ihrem jüngsten Zweige, der Rassenseelenkunde, bestellt. Ganz besonders eng sind aber von jeher die Beziehungen zwischen Religionsgeschichte und Religionswissenschaft auf der einen Seite sowie der Philologie und Sprachwissenschaft auf der anderen Seite gewesen. Die gesamte

[1] Vgl. etwa ARW. 7 (1904) 29. Im Gegenhalt dazu etwa van der Leeuw, ebd. 29 (1931) 106: „Der Abstand zwischen uns und den Primitiven ist — jedenfalls im Religiösen — nicht so groß, wie man geglaubt. Der Evolutionismus spukt hier noch immer".

[2] ARW. 7 (1904) 7 f.

[3] Wenn Hardy, ARW. 1 (1898) 22 u. und f. fordert: „Das [vorgeschichtliche] Material . . . muß daher vom eigentlich religionsgeschichtlichen unterschieden werden", so ist diese Forderung nur zum Teile berechtigt. Man denke nur z. B. an die frühgeschichtlichen Funde altgermanischer Gesittung in ihrem Verhältnis zum vorwiegend schrifttumsgeschichtlichen Tatbestand des indoarischen Veda.

Digitized by Google

Wissenschaftsgeschichte beider Fachgruppen, namentlich im 19. Jahrhundert mit seiner Aufdeckung der frühvedischen, avestischen, altpersischen, babylonisch-akkadischen, ägyptischen Textquellen und der unendlichen Bereicherung, welche die Religionswissenschaft dadurch erfahren hat, ist dafür ein einziger Beweis. Wenn es auch merkwürdigerweise immer mehr die Philologen — ich denke an die Namen Hermann Usener und Albrecht Dieterich — gewesen sind, die ihren mehr theologisierenden Fachgenossen durch eindeutige Feststellungen und Forderungen das Gewissen geschärft haben. Unverrückbar haben auch heute noch zwei Sätze Geltung — von Dieterich der eine, der andere von Weinreich — nämlich: „Besser zuviel 'Religionsphilologie' als ein vages Schwelgen im 'religiösen Erlebnis'"[1], und: „Eine Religionswissenschaft kann nur in den Grundsätzen und mit den Mitteln der philologischen Geschichtswissenschaft aufgebaut und gefördert werden".[2] Zu diesen Grundsätzen, die Friedrich Pfister übrigens ebenso auf „Religionspsychologie" und „Religionsphilosophie" ausgedehnt wissen wollte[3], bekenne auch ich mich, allerdings mit dem Zusatz, daß alle Philologie und alle Historie einer tragenden Empfindung nicht entraten dürfen: der Ehrfurcht. Diese Ehrfurcht aber scheint mir verletzt, wenn Dieterich[4] meint, klassische, semitische, indische und germanische Philologie in einem Atemzug als Betreuerinnen der Religionsgeschichte nennen zu müssen. Gerade hierin kann die indogermanische Sprachwissenschaft ihrer jüngeren Schwester eine unübertreffliche, vorbildliche Lehrerin sein, indem sie davor warnt, in einen fremdsprachlichen Bereich einzudringen, ehe nicht der eigene genauestens abgesteckt ist. — Langsam erweitert sich dann der Kreis dieser Hilfswissenschaften. Zu den Theologen und Philologen, Psychologen und Historikern treten die Volks- und Völkerkundler, eine Arbeitsgemeinschaft, die schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts von unbefangenen Kennern wie Edmund Hardy[5] und Albrecht Dieterich[6] begrüßt worden ist. Freilich, wenn man die unter dem Titel „Der Beitrag der Völkerkunde zur Religionswissenschaft" erschienene kenntnisreiche Würdigung F. Rud. Lehmanns[7] liest, so wird einem doch bald klar, daß gerade auf diesem Gebiet neben fraglosen Gewinnen auch noch schwere Kämpfe, ja geradezu Erkenntniseinbußen zu verzeichnen sein werden. Dazu lag die allgemeine Völkerkunde allzulange im Einflußbereich der Theologie, und namentlich des römisch-katholischen Klerus[8], der sich selbstverständlich aus Gründen der Glau-

[1] Weinreich, ARW. 24 (1926) 371. [2] Dieterich, ebd. 7 (1904) 1.
[3] Ebd. 33 (1936) V. [4] ARW. 7 (1904) 1 f. [5] Ebd. 1 (1898) 18 u.
[6] Ebd. 7 (1904) 2 u. [7] Ebd. 34 (1937) 323—350.
[8] Ein Gelehrter wie Wilhelm Koppers verficht natürlich die Wichtigkeit der allgemeinen Völkerkunde, vgl. ARW. 36 (1939) 9 f., 12 u. und f. Irrig Usener, ebd. 7 (1904) 23.

Digitized by Google

bensausbreitung nichts sehnlicher wünschen konnte, als durch planvoll gesteigerte Forschungen bei den sog. Primitiven aller Erdteile und durch ebenso planvoll unterlassene oder zurechtgebogene Forschungen bei den Indogermanen beide Gesittungsgruppen einander zu nähern, durch Erhöhung und Erniedrigung auf die weltweite Plattform der alleinseligmachenden *Una Sancta*. Diese hintergründigen Zusammenhänge werden gerne übersehen, nicht minder auch der allgemeine Grundsatz, daß die völkerkundlichen Tatbestände von Rassen und Völkern in Australien, Afrika und Südamerika, die weder einen Homer noch einen Shakespeare noch einen Goethe, Dante oder Beethoven hervorgebracht haben, sich nicht ohne weiteres eignen für die Erforschung gerade indogermanischer Religiosität. Doch darüber später mehr! Hier ist nur noch soviel zu sagen, daß auch der vorhin geschilderte Arbeitskreis noch einmal erweitert werden muß, sollen alle Aufgaben und Fragen bewältigt werden. Notwendig handelt es sich um eine sinngemäße, nicht wahllose Erweiterung. Ich denke dabei vor allem an die Kunstgeschichte, die sich von ihrer eintönigen Abhängigkeits- und Vorlagenschnüffelei endlich einmal zu Gedankengängen bekehren sollte, wie sie, wenn auch nicht in allen Einzelheiten richtig, so doch bahnbrechend von Strzygowski zum erstenmal gedacht worden sind.[1] Welch reicher Stoff ist in Hans Haas' „Bilderatlas" aufgestapelt, welch reizvolle Fäden harren zwischen Farbe und Mythos, Farbe und Religion noch der Entwirrung! Einen ersten Anlauf hat Friedrich von Duhn mit seinem Aufsatz „Rot und Tot"[2] genommen. Andere müssen folgen! Dicht auf die Kunstgeschichte folgt sodann die Rechtsgeschichte, in welcher die großartige Überlieferung eines Leist nahezu ganz verblaßt wäre, wenn nicht Forscher wie Karl August Eckhardt oder Claudius Freiherr von Schwerin und andere in unseren Tagen die Fackel entzündet hätten, um damit auch in die weitverzweigten Stollen indogermanischer Religiosität hineinzuleuchten. Überhaupt erst beteiligt werden müssen Musikwissenschaft und Philosophie, Erziehungswissenschaft und Schrifttumskunde, während für das Fach der arischen Kultur- und Sprachwissenschaft ich selbst mich nach Kräften bemühen werde. All dieser Fächer und Forscher harrt eine unerhört reiche Überlieferung, Überlieferung in breitestem Sinne genommen. In der Tat, hier ist ein Einsatz, wo Deutschland, wie schon so oft, erneut beweisen kann, daß es Herzland der Forschung ist. Ganz besonders wünschen aber möchte ich, daß die indogermanische Sprachwissenschaft, die schon Achelis und Hardy gerufen

[1] Vgl. meine umfassende Anzeige zu Strzygowskis Werk „Spuren indogermanischen Glaubens in der Bildenden Kunst": Kulturpolitik und Unterhaltung. Tägl. Beiblatt zum „Völkischen Beobachter" vom 10. Januar 1937.

[2] ARW. 9 (1906) 1—24.

Digitized by Google

hatten[1], und in ihr wiederum die Wortforschung sich tatkräftig einsetzen. Im „Archiv für Religionswissenschaft", und zwar in den Bänden 7, 8 und 11, hat der namhafte Indogermanist Hermann Osthoff — soviel ich sehe — als einziger in dieser Richtung gearbeitet mit seinen „Etymologischen Beiträgen zur Mythologie und Religionsgeschichte". Kein Wunder, daß angesichts der Seltenheit solcher Betrachtungsweise bei Forschern wie Hardy[2] oder Usener[3] oder gar noch Nilsson[4] die — übrigens leicht zu widerlegende — Ansicht aufkam, die „Etymologie" sei „ein unsicherer Wegweiser", und die Möglichkeit bezweifelt wurde, „auf dem Wege der Wortvergleichung die Vorgeschichte einer Religion herzustellen". Eine neue, allseitige Wortforschung, wie ich sie auffasse und bereits an Beispielen dargelegt habe, wird allgemach die Zweifler eines Besseren belehren, die doch auch bei Wortgleichungen wie **Dīēus, Eos / Aurora / Uṣas* und bei genügender Erwägung der Bedeutungsverschiebungen hätten stutzig werden können. Doch es soll beileibe nicht die Wortforschung allein auf den Plan treten. Da sind die wichtigen Gegensatzpaare *Kirche / Tempel, Glaube / Aberglaube* mit ihrer Bedeutungsumfärbung durch die christliche Kirche, wie nicht anders der Druck morgenländisch-christlicher Gesittung und Gesinnung sich auch in der Verwendung des Wortes *Erbe* — hie *Erbsünde,* hie *Ahnenerbe* — äußert. Es locken die Formeln wie *ἀνδρῶν τε θεῶν τε*, die Zauberlieder des Atharvaveda und des Altgermanischen, die von Güntert zum erstenmal in ihrer Bedeutsamkeit für die Religionsgeschichte erkannten Gegensätze zwischen ahurischen und daēvischen Ausdrücken, die gesamte Ortsnamenforschung, Bedeutungsstudien wie die über *Leiden = Gehen* und vieles andere mehr. „Das Prinzip selbst, die Sprache für den Mythus verantwortlich zu machen, ist, wenn richtig, von allgemeiner Anwendbarkeit. Denn die Polynomie und Homonymie, die Metaphern u. dgl. lassen sich in allen Sprachen nachweisen."[5] Doch genug! Wenn die indogermanische Sprachwissenschaft, erweitert zu einer indogermanischen Kulturwissenschaft, sich wahrhaft bewußt wird, wieviel sie auf dem Felde reiner Linguistik geleistet, auf dem der Geistesgeschichte zu leisten aber bisher versäumt hat, dann geht unser Wissen um indogermanische Religiosität ohnehin einer neuen Blüte entgegen.

Das große Mittel all der genannten Wissenschaften ist der Vergleich. So ist es wohl berechtigt, auch hierüber ein Wort zu sagen,

[1] Ebd. 1 (1898) 1; allerdings meint A., wie sich aus den folgenden Sätzen ergibt, „Philologie". Hardy formuliert beachtlich: „Die Sprachwissenschaft . . . hat mit der Zeit einen sicheren methodologischen Kanon aufgestellt, der Religionswissenschaft ist solches noch zu thun übrig", ARW. 4 (1901) 201.

[2] ARW. 4 (1901) 209. [3] Ebd. 7 (1904) 9. [4] Ebd. 35 (1938) 157 f.

[5] Hardy, ARW. 4 (1901) 211.

Digitized by Google

um so mehr, als in der bisher betriebenen Vergleichung der Religionswissenschaft ein umwälzender Wandel eintreten muß, wenn anders das Vergleichen auch fruchtbar sich auswirken und nicht immerfort in eine Sackgasse führen soll. Die Religionswissenschaft ist nämlich bisher von der Auffassung der „grundsätzlichen Vergleichbarkeit aller Religionen miteinander“[1] ausgegangen und hat diese „grundsätzliche Vergleichbarkeit aller Religionen einschließlich des Christentums“ mit dem „Vorhandensein eines religiösen *a priori*“ begründet.[2] Man erlaube mir die freimütige Feststellung, daß hier nicht bloß eine Absprache mit der Theologie vorliegt — die über die Einbeziehung des Christentums[3] anscheinend hinweggetröstet werden soll eben durch die Annahme eines mir durchaus nicht klaren *a priori* — sondern vielmehr — was weit gefährlicher ist — ein irreleitendes Dogma. Denn die indogermanische Sprachwissenschaft hat sich während der hundert Jahre ihrer wissenschaftlichen Ausübung zwei Grundsätze erkämpft, die folgendermaßen lauten: 1. „Sofern keine Lehnbeziehungen vorliegen, können nur Sprachen desselben Sprachkreises miteinander verglichen werden“. 2. „Zeitlich weit auseinander liegende Worte desselben Sprachkreises sind durch die historisch bekannten Lautgesetze auf zeitlich gleiche Stufe zu bringen und erst dann miteinander zu vergleichen.“[4] Was hier von der Sprache gesagt ist, gilt *vice versa* auch von der Religiosität. Selbstverständlich ist es auf dem geduldigen Papier möglich, die Sprache Latein mit der Sprache irgendeines südamerikanischen Indianerstammes zu vergleichen, aber es kommt eben nichts dabei heraus als die an soundsovielen Einzelheiten aufzeigbare *Differentia specifica* beider Sprachen. Und wenn die bisherige Religionswissenschaft Formtypen weitauseinanderliegender Rassen und Völker miteinander verglich, so ist und bleibt das im letzten Sinne genau so fruchtlos, wie wenn ich feststelle, daß im Altindoarischen und im Grönländischen ein tonloser gutturaler Verschlußlaut *k* vorhanden ist. Über Feststellungen, die einem sofort unter der Hand zerrinnen, kommt eben niemand bei derlei Vergleicherei hinaus. Und wenn die „Allgemeine, vergleichende Religionswissenschaft“ und ihre Vertreter diese Sachlage nicht begreifen wollen, so ist das nur ein schlüssiger Beweis mehr dafür, daß sie über ihre „Methoden und Arbeitsgebiete bisher noch keineswegs Einstimmigkeit“ erzielt haben[5] — trotz mancher trefflicher Bemerkungen gerade über das Vergleichen[6] — sondern in Humanismus, Individualismus

[1] Mensching, Vergleichende Religionswissenschaft 23.

[2] Mensching a. a. O. 16.

[3] Während sonst die Ordnung gilt: „Das Christentum ist von oben her, 'die Religionen' aber sind von unten her“ (bei Mensching a. a. O. 15 u.).

[4] W. Wüst, Z. f. Missionsk. u. Rel. wiss. 44 (1929) 291. [5] Mensching a. a. O. 3.

[6] Weinreich, ARW. 28 (1930) 357. Usener, ebd. 7 (1904) 20 u. bis 23: die

Digitized by Google

und Doppeldeutigkeit steckengeblieben sind. Ob diese Vergleichsarbeit aber Gemeinsames oder Unterscheidendes und Einmaliges herausholt, ist weniger wichtig[1] als die Sicherheit, mit der sie es tut. Denn viele solche Sicherheiten begründen die Wahrheit des Erkennens, das höchste Ziel aller Wissenschaft. Wie schon vorhin betont, wird der Vergleich als Arbeitsverfahren immer in der erb- oder lehnverwandten sowie in der eigenständig-innerreligiösen Schicht sich abspielen. Das soll nun nicht heißen, daß er von der elementarverwandten rundweg ausgeschlossen sein soll.[2] Aber im Ganzen muß es eine erst zu klärende Bedingtheit bleiben, etwa in der Form, wie Hardy formuliert: „Wenn darum das Wesen der Religion durch die Vergleichung unverwandter Religionen unserm Verständnis nur ein wenig näher gebracht wird, so verschmähen wir diese Hilfe nicht."[3] Im übrigen läßt sich mit Mensching[4] zwischen Homologie und Analogie scheiden und mit Hardy[5] vor den bloß zufälligen Übereinstimmungen, meinen Zufallsparallelen, warnen. Bei den reinen Parallelen dagegen ist unbedingt zu beachten, daß oft auch Wesensgemäßes übertragen wird.[6]

Im vorstehenden Abschnitt ist gezeigt worden, daß das Vergleichen seine in der Natur der Sache liegenden Grenzen hat. Aber es hat ebenso auch Grenzen persönlicher Art, Grenzen, die sozusagen im Vergleicher selbst gezogen sind und die man in dem Grundriß bisheriger Religionswissenschaft mit dem Stichwort „Verstehen" begriffen und bezeichnet hat.[7] Die wortreichen Erläuterungen, die da und dort über den Begriff „Verstehen" zu lesen sind und die in ihm eine wertvollere Tätigkeit als das „bloße Beschreiben und Erklären der Phänomene", ja sogar in ihm das Ziel der modernen Religionswissenschaft sehen, können uns ebensowenig wie die ehrlichen Zweifel[8], ob denn unser Bewußtsein über Erfahrungen ähnlicher, den älteren Religionsgebilden zugrundeliegender Art verfüge, der Frage entheben, wer denn verstehen und was ver-

„höhere Art der Vergleichung" Useners gleicht dem weitesten Untersuchungskreise in der Wortforschung, in welchem die Unsicherheit mächtig mitansteigt; Mensching a. a. O. 21—23.

[1] Irrig deshalb Mensching a. a. O. 10 u. Auch Vogt wendet sich, Forschungen u. Fortschritte 15, 247 u., dagegen, Maßstäbe aus der Religiosität der Melanesier zu holen; dies gegen Mensching a. a. O. 3.

[2] Ein gutes Beispiel hierfür ist Richard Lasch, Die Finsternisse in der Mythologie und im religiösen Brauch der Völker (= ARW. 3 [1900] 97—152), gut insofern, als Ursache, Umfang und Begrenzung der Elementarverwandtschaft deutlich hervortreten.

[3] ARW. 1 (1898) 16 u. und f., Sperrung von mir.

[4] Mensching a. a. O. 11 f.

[5] ARW. 1 (1898) 27.

[6] Dies zu Mensching a. a. O. 11, 13, 20 u.

[7] z. B. bei Mensching a. a. O. 19 u. und f., 21, 23 f.

[8] Usener, ARW. 7 (1904) 29.

Digitized by Google

standen werden könne, mit anderen Worten, der Frage nach der „Verstehbarkeit fremden Seelentums" und dem „Abstand der Rassen voneinander".[1] Die Antwort lautet schlicht und klar: verstehen kann nur der rassisch Verwandte den oder das rassisch Verwandte. Daß dem so ist, wird nicht nur durch die deutlich ausgeprägten völkischen Verschiedenheiten der Geisteswissenschaften — z. B. der Indologie in Deutschland, Frankreich, England —, sondern auch durch die Weltweisheit Paul Krannhals' dargetan, wonach die durch die Reize der Außenwelt hervorgerufene Auslese von der jeweiligen rassischen Lebensform und dem Gefüge ihrer Merkwelt unabänderlich abhänge und wonach ferner das, was für die eine Lebensform von entscheidendem Werte sei, oft einer andern nicht zum Bewußtsein komme oder sogar von ihr als völlig wertlos abgelehnt werde. Diese Lebensgesetzlichkeit gilt selbstverständlich auch für den im Laufe der Zeit ungeheuerlich angewachsenen und unübersehbar gewordenen Wissensstoff, so daß seine rassisch-völkisch gebundene Durchdringung gleichzeitig auch die Planung, Gliederung und Klärung eben dieses Stoffes ist. Was diese Ordnung aber nicht zuletzt auch für die Weitergabe dieses Wissensstoffes bedeutet, liegt auf der Hand. Goethe weiß auch hier das Rechte:

„Was Euch nicht angehört,
das müßt Ihr meiden,
was Euch das Inn're stört,
dürft Ihr nicht leiden."

In diesem Sinne sei feierlich Verzicht getan auf jeglichen apologetischen Pferdefuß wie auf Wunschbilder[2], ebenso aber auch auf „die konsequente und planmäßige Entäußerung von allen nationalen und kulturellen Vorurteilen", die Achelis einst gefordert hat[3], wenn wir Australnegern oder Andamanen-Insulanern gegenübertreten sollten. Was wir wollen, ist, kurz gesagt, der „kundige und liebevolle Blick"[4], mit dem deutsche Menschen indogermanische Religiosität betrachten und aus ihr selbst heraus zu begreifen suchen.[5] Das sind wir nicht nur „uns selbst als Deutsche, als Germanen, als Indogermanen, schuldig", sondern auch, wie wir sahen, der Wissenschaft, insonderheit der indogermanischen Sprachwissenschaft, die längst als Grundsatz aufgestellt hat und befolgt: zunächst Durchschreiten des eigenständig-innersprachlichen Raumes, dann erst Ausgriff zu den verwandten Gebieten.[6] Es hat also seine guten Gründe, wenn

[1] Grabert, ebd. 33 (1936) 194—196.
[2] Hauer, Glaubensgeschichte der Idg. 1 (1937) 5. [3] ARW. 1 (1898) 4.
[4] Mandel, Arische Gottschau 6.
[5] H. F. K. Günther, Frömmigkeit nordischer Artung 13.
[6] ARW. 3 (1900) 323 schärft Steinthal eine Forderung Müllenhoffs ein: „'daß man jeden Mythos, jedes Symbol, jede Sage, jedes Märchen zunächst auf dem eigenen Boden umsichtig erforsche' und von dem Punkte des Fundortes aus schrittweise weitergehe".

Digitized by Google

wir, auch von den Betrachtungsformen des Vergleichens und Verstehens her, mit Nachdruck verlangen: zuerst indogermanische Religiosität.[1]

V.

Reichweite und Reichhaltigkeit der Gebilde eines so riesenhaften Kulturkörpers, ihr Sinn und ihre Sendung lassen sich nach verschiedenen Richtungen hin darstellen: im Gegenhalt zu den Religiositätsformen anderer Rassen und Völker, in der Scheidung zwischen Sicherem und Unsicherem, in der Aufeinanderfolge von urindogermanischer Religiosität zu der der indogermanischen Einzelvölker und ihrer Zusammenhänge, schließlich in dem Versuch, indogermanische Religiosität als einen gesetzmäßig aufgebauten Glaubenskreis in ihrem tiefsten, von innen nach außen sich entfaltenden Wesen zu begreifen. Alle Darstellung aber, wie geartet sie immer sei, hat von drei Tatsachen auszugehen. Erstens davon, daß „die Arbeit, indogermanisches Wesen im Glaubensleben" wissenschaftlich zu erfassen, vorläufig noch ein Anfang, ein „erster Entwurf"[2], ein entschlossener Versuch bleiben muß, weswegen hier auch mit Bedacht „Von indogermanischer Religiosität" gehandelt wird. Zweitens davon, daß die Religiosität aller Indogermanen vor der christlichen Zeitrechnung zunächst streng von der nach der christlichen Zeitrechnung zu trennen ist, weil dieser Wechsel in der Zeitrechnung mehr als nur eine Zählweise, sondern in der Tat Zeitenwende bedeutet. So daß, drittens, als Quellen für uns in vorderster Linie nur die der Indoarier, Iranier und Griechen, in zweiter Linie erst die der Germanen in Betracht kommen, nachgeordnet insbesondere diese letzten auch deswegen, weil ihre Kärglichkeit und Dürftigkeit[3] im Vergleich etwa mit dem beispiellosen Reichtum

[1] Deswegen und aus Gründen, die nachher noch gewürdigt werden sollen, war es verkehrt, daß Friedrich Pfister und Otto Weinreich bei dem Versuch einer Neuordnung des „Archivs für Religionswissenschaft" in den Mittelpunkt der Archivarbeit das Thema stellen wollten: „Die Religion und der Glaube der germanischen Völker und ihrer religiösen Führer" (so auch Pfister, ARW. 33 [1936] 1). Wenn auch Grabert sich für diesen Pfisterschen Plan einsetzte (ebd. 33 [1936] 193), so mußten sich doch sehr bald Stoffnot und Wertnot zeigen, ganz abgesehen von der unausbleiblichen Enge des Mitarbeiterkreises (daher auch die Bitte ebd. 33 [1936] II o.) und der unbeantworteten Frage, wo dann die Indogermanen arbeitsmäßig hätten betreut werden sollen. Zur Ausweitung der germanischen in indogermanische Religionsgeschichte Pfister ebd. 34 (1937) 250 f. mit durchaus einleuchtender Haltung.

[2] Hans F. K. Günther, Frömmigkeit nordischer Artung 12, 12 u. und f., 13.

[3] Günther a. a. O. 8; Mandel, der den Ṛgveda als Quelle richtig würdigt, Arische Gottschau 5 f.; Grabert, ARW. 33 (1936) 204. Mit Recht hebt ein Gelehrter vom Range W. Calands, ARW. 25 (1927) 283 hervor: „Es ist eine bedauernswerte Tatsache, daß die Gelehrten, die über Religionswissenschaft schreiben, so gar wenig die doch so wertvollen Data der altindischen, der vedischen Religion in Betracht ziehen."

Digitized by Google

des indoarischen Ṛgveda von allen Fachleuten als unabänderliche Tatsache zugegeben ist. Was als indogermanische Religiosität vor unseren Blicken erscheint, „ist also immer Frömmigkeit aus denjenigen Zeitabschnitten der Geschichte indogermanischer Völker, in denen sich die Seele der nordischen Rasse noch hinreichend kraftvoll ausdrücken konnte“[1], d. h. eine Religiosität, die ihren Höhepunkt in der Bronzezeit erklimmt[2], um dann als echter, wertbeständiger Volksglaube zurückzutreten vor den verschiedensten Religionen und Bekenntnissen der Entartung und des Dogmas.

Indogermanische Religiosität verwahrt viele Sinnbilder. Die unser Denken ergreifendsten, unser Empfinden erschütterndsten sind vielleicht folgende vier. Es gibt, einmal, soviel ich sehe, kein gemeinindogermanisches Wort für „Religion“. Aber es gibt ein Doppelpaar kostbarer indogermanischer Worte, sogenannte Diphthongstämme, welche zum urältesten Bestand des Indogermanischen selbst gehören und sich zu einem sinnlich-übersinnlichen Bund von naturentsproßener Wucht zusammenschließen, gleichsam um uns zu entschädigen für das Fehlen eines Wortes für den Begriff der „Religion“, das sind: **g^{u}ōu̯s* „das Rind, die Kuh“, **rēi̯s* „das Gut, das Besitztum“, **nāu̯s* „das Boot, das Schiff“ und **di̯ēu̯s* „der lichte Himmel, der Himmelgott“. Und da ist weiter das der hochaltertümlichen Sprache des Litauischen angehörige Hauptwort *gyvatà*, welches folgende Bedeutungen hat: „Wohnung, Bauerngut, Lebensunterhalt, ewiges Leben, ewige Seligkeit“, und da ist schließlich die Wortsippe „arisch, Arier“[3], in der die Sinngehalte der geraden Pflugzeile, der einzelpersönlichen Art, des Weltlaufs und des Pflugzeile wie Weltlauf durchmessenden Ariers und Aristokraten mit den vorher besprochenen Sinngehalten sich wiederum in einer unzerstörbaren Landschaft zusammenfinden, in der Landschaft eines seßhaften Adelsbauerntums, das auf seinen Erbhöfen die großen Gedanken des Bodens, des Blutes, der Sippengemeinschaft mit den Ahnen, der Zucht und der Weltwirklichkeit für die vorgeschichtllichen wie für die geschichtlichen Zeitalter des Gesamtindogermanentums vorgedacht und vorgelebt hat. Deswegen ist indogermanische Religiosität nicht ein „wirres Gewebe spontaner Apperzeptionen numinoser Kräfte“[4], sondern durch die schöpferische Haltung nordischer Menschen bedingter[5] Vollzug einer Lebensordnung, die

[1] Günther a. a. O. 10 u. und f.

[2] So auch Günther a. a. O. 9. Über die Herkunft unserer religiösen Vorstellungen ganz Irriges bei Usener, ARW. 7 (1904) 31 f.

[3] W. Wüst, Das Reich. Gedanke und Wirklichkeit bei den alten Ariern. Festrede (1937) 3.

[4] Um Worte Menschings, Vergl. Religionswissenschaft 123 u., zu gebrauchen.

[5] Auch Hardy, ARW. 1 (1898) 31 o. und 38, spricht von der „schöpferischen Persönlichkeit“ in der Religion.

Digitized by Google

gleichzeitig Glaubens- und Weltordnung ist[1], und somit gewachsene, nicht geoffenbarte oder gestiftete Religiosität. Volksgemeinschaft und Glaubensgemeinschaft sind wirklich eins, genau so eins, wie auch das Amt des die Volksgemeinschaft führenden Herzogs oder Königs immer zugleich ein priesterliches ist.[2] Und den Gesittungskreis durchwaltet die tiefsinnige Anschauung, die dann nach Jahrtausenden und Jahrhunderten in der altindoarischen Chāndogya-Upaniṣad (VII. Prapāṭhaka, 19. Khaṇḍa und folgende) ihren Niederschlag gefunden hat und das dumpfe, knechtische „*credo quia absurdum*" einzigartig aus der Welt schafft: „Man denkt, wenn man glaubt. Ohne Glauben ist kein Denken; nur wer Glauben hat, hat Denken. Den Glauben also muß man suchen zu erkennen .... Man glaubt, wenn man in etwas gewurzelt ist; ohne Gewurzeltsein darin ist kein Glaube; wer in etwas gewurzelt ist, der glaubt daran. Die Wurzelung also muß man suchen zu erkennen .... Man ist in etwas gewurzelt, wenn man schafft; ohne Schaffen ist kein Gewurzeltsein; nur wer etwas schafft, ist darin gewurzelt"[3], und so weiter in erhabener Steigerung zur Lust, zur Unbeschränktheit und zur Seele, dem Ātman, der die Welt ist.

Um diesen innersten Kreis idg. Religiosität schließt sich gemäß einem ebenfalls echtidg. Denkgesetz, wonach Großwelt und Kleinwelt ohne jede magische Einwirkung engstens zusammengehören[4], aber ohne eine Spur von künstlicher Organisierung oder gar Konfessionalisierung, vielmehr in lebensgerechter „Anfangsverbundenheit"[5] als gleichmittiger Kreis herum die Sphäre des einen Himmelsgottes, der, wie der Sippenälteste der menschlichen Gemeinschaft, als Herrscher des Reiches und an der Spitze einer bunten Götterschar seit uralters die Ehe führt mit der Erde — altindoarisch *pṛthivī-* = altengl. *folde* — und der Vater der Himmlischen wie der Irdischen, der Sterblichen, ist. Und diese Menschen

[1] Ähnlich auch Hans Lüdemann, Sparta 26; Friedrich Berger im Sammelband „Glaube und Blut" 12.

[2] Auch anerkannt von Mensching a. a. O. 107.

[3] Deussen, Sechzig Upanishad's des Veda 184 f. Gut beschrieben findet sich dieser altidg. Gesittungskreis auch bei J. W. Hauer, ARW. 36 (1939) 15 o. Wie kümmerlich, öd und vergewaltigt wirkt dem gegenüber die „arische Feuerlehre" J. Hertels, etwa in dessen neuester Veröffentlichung „Das indogermanische Neujahrsopfer im Veda" (Leipzig 1938), dessen Inhalt um so bemühender ist, als sein Urheber aber auch gar nichts aus der Kritik durch zuständige Fachgenossen gelernt hat oder lernen will. Diese „arische Feuerlehre" wird in höchstens 10—20 Jahren als groteske Verirrung der Vedaforschung versunken und vergessen sein.

[4] Dieses Denkgesetz wird durch eine Unzahl von Beispielen und Wortgleichungen gestützt. Ich verweise nur auf J. v. Negelein, Weltanschauung des indogermanischen Asiens 53 ff., Mandel, Arische Gottschau 17 f.

[5] Wie ich sie verstehe; anders Mensching a. a. O. 130—132.

Digitized by Google

werden „nicht wie anderwärts aus der Materie gebildet und dann belebt, sondern in seiner Ehe mit der Mutter Erde richtig erzeugt".[1] Es ist — in einer von den Skythen bis zu den Römern reichenden Gleichung — der Dyauspitar der Indoarier, der Zeus der Griechen, der gütige Himmelsvater, der sich wesenhaft vom zürnenden und drohenden, eifersüchtigen und niederwerfenden Gottvater, der „unnatürlichen Monopolsgottheit" (Eugen Dühring) der Semiten scheidet[2], sozusagen ein vorkeltischer Teutates, „zum Volk gehörig"[3] und gefeiert von den Dichtern des Ṛgveda nicht minder als von Goethe oder Binding.[4] Von ihm heißt es (Ṛgv. III 54, 9): „Von Ferne erkenne ich das Uralte: Das ist unsere Abstammung von dem großen Vater, dem Erzeuger, (auf dem Weg) zu dem die Götter Beifall spendend auf ihrem weiten, abgesonderten Wege eilig dazwischen treten" (K. F. Geldner). In der einzigartigen Schau dieses weisheitsvollen Verses ist die seit Schelling und schon vor ihm von den Gelehrten aller Geisteswissenschaften heftig umkämpfte Frage[5] nach der Entstehung des idg. Monotheismus und seinem Verhältnis zum Polytheismus eindeutig geklärt: es ist nicht anders möglich als eine religionsgeschichtliche Kette Polydämonismus — Polytheismus — Monotheismus — Polytheismus[6] sich vorzustellen und die Indogermanen mit einem aus dem Untergrunde ihrer Sippenwelt wachsenden, völlig unorthodoxen Eingottglauben zu verzahnen und die vielfältige Götterwelt des indoarischen Veda als eine durch Rassenmischung und Raumeinfluß entstandene Verfallserscheinung aufzufassen. Dann ergibt sich als

---

[1] Schrader, Reallexikon 2^2 (1929) 244, Sp. 1.

[2] Vgl. z. B. Mandel a. a. O. 6 u., 28, 29.

[3] Schrader a. a. O. 248, Sp. 1.

[4] Ich denke etwa an Goethes Gedichtanfang „Wenn der uralte heilige Vater . . ." oder an Bindings Gedicht bei Hauer, Deutsche Gottschau 195. Schöne literarische Gleichungen zum allgegenwärtigen Himmelsgott auch bei H. Hommel, ARW. 23 (1925) 196, 205 u.

[5] Vgl. ARW. 1 (1898) 99, 100; ferner Zeller bei Hans Haas, ebd. 3 (1900) 53 f. mit eindrucksvoller Unterstreichung, wie wichtig die Entstehung des Monotheismus sei, während Ed. Meyer — s. ebd. 3 (1900) 53 u. — den Gegensatz zwischen Monotheismus und Polytheismus für unwichtig hält, anscheinend um der Auseinandersetzung mit dem Christentum aus dem Wege zu gehen. Einen reichen Stoff hat dann Hans Haas in seinem Aufsatz „Der Zug zum Monotheismus in den homerischen Epen und in den Dichtungen des Hesiod, Pindar und Aeschylos" (= ARW. 3 [1900] 52—78, 153—183) geboten. Auch Alexander Brückner sieht, im Gegensatz zu Usener, in den Sondergöttern „ein Produkt mythologischer Zersetzung" bei Schrader a. a. O. 2^2, 249, Sp. 2 o. Unverständlich ist mir, wie Pfister, ARW. 33 (1936) 6 vom Monotheismus sagen kann, daß „ein solcher nur in semitischen Religionen vorkommt".

[6] Auch Hans F. K. Günther, Frömmigkeit nordischer Artung 9 spricht „von irgendeiner 'niedrigeren' Stufe altsteinzeitlichen Zauberglaubens oder mittelsteinzeitlichen Geisterglaubens (Animismus)".

Digitized by Google

Gleichung, daß der uridg. Monotheismus zum vedischen Polytheismus sich verhält wie auf einer späteren Zeitstufe der Mazdaismus Zarathustras zum Polytheismus seiner schwächeren Nachfahren, und es wird ebenso der sog. Henotheismus des Ṛgveda wie der Monotheismus der spätvedischen Zeit gut verständlich als Durchbruch uralter Gesinnung.[1] Dieser Eingottglaube muß, wie noch einmal betont sei, ursprünglich rein sippenmäßig als Gleichnis wie als Zustand bestimmt gewesen sein, dann aber, ebenfalls noch während der ur- oder gemeinindogermanischen Zeit, einen deutlich sonnenhaften Einschlag dadurch erhalten haben, daß neben den Himmelsvater — die Verkörperung des rassisch bestimmten Bewußtseins von der gesamten Weltwirklichkeit in Raum und Zeit — ein Sohn trat und sein Widerspiel, die beide durch die verschiedenen Aspekte während eines Jahreslaufes mitbedingt sind. Dieser Sohn, in der arischen Geistesgeschichte noch gut als Trita Āptya,[2] erkennbar und bei den Griechen, Slawen und Germanen in mancherlei Gestaltwandel auftretend, ist ein Sonnenheld, tötet die riesischen Ungeheuer, so z. B. Wolf, Eber und Drachen, erhält dem Sterblichen das Heil und kehrt nach seinem Erden- und Weltwallen wieder zum Vater zurück, immerwährendes Vorbild den Menschen, weil seine männliche Haltung die Tat vor das Erkennen setzt, dem Schicksal furchtlos und unerschüttert trotzt und die Ewigkeit des Lebens wie der Freiheit verbürgt. Diesem Sonnenhelden und seinem mannigfach abgestuften Wirkungskreis entspringt zunächst „aus engster Verbundenheit mit metaphysischen Welthintergründen“[3] der Mythos[4] des Gesamtindogermanentums als Spiegel und nach H. Gaidoz' schönem Bilde in kleinen, aber deshalb doch bedeutungsvollen Bruchstücken überall auflesbar und von ewiger Lebensdauer, da er im deutschen Märchen mit derselben Sicherheit festgestellt werden kann wie in russischen Volksliedern.[5] Dann aber ist dieser Sonnenheld auch Anlaß und Vorlage zu Gestalten wie den altarktischen Zwillings-Heilbringern[6], die für das Verständnis des Mazdaismus wichtig sind, oder Herakles, dem einzigen Nationalhelden der Hellenen[7], und darüber

[1] Hier wird, zum Kapitel „Sprache“ gehörig, eine Untersuchung der „Gottesprädikate“ weiterleiten.

[2] „Erst bei steigender Kultur tritt die Sonnengottheit stärker hervor“, Nilsson, ARW. 30 (1933) 141 u. — Was ich hier zusammenstelle, ist einer umfassenden Monographie entnommen, die ich seit Jahren über Trita Āptya vorbereite.

[3] So Schelling bei Mensching a. a. O. 96.

[4] Der solare Mythos schon bei Max Müller, vgl. ARW. 4 (1901) 209.

[5] Es ist mir unbegreiflich, wieso Mensching a. a. O. 96 u. behaupten kann: „Der Mythos der Frühzeit hat eine bestimmte Lebensgrenze“, um dann zu wünschen (97), auch in den Hochkulturen solle ein Mythus bestehen bleiben.

[6] Darüber Hauer, ARW. 36 (1939) 19.

[7] Pfister, ARW. 34 (1937) 42, 46 ff.

Digitized by Google

hinaus Ursache für das Hochkommen so und so vieler Götter und Helden im vedischen Polytheismus[1], wie z. B. Indras, der sich nachträglich an Dyauṣpitars Stelle geschoben hat.[2] Angesichts eines so mächtigen Urquells aller polytheistischen Gestaltung ist es nicht weiter verwunderlich, daß nirgends bei den Frühindogermanen beherrschende Götterpersönlichkeiten auftreten, „von denen sich gleichsam eine Biographie entwerfen ließe"[3], außer eben dem Himmelsvater und seinem heldischen Sohn, die beide, insonderheit aber der Sohn, die nachwachsenden Götter indogermanischer Einzelreligiosität mit Fleisch und Blut, Wesen und Leistung ausstaffieren.[4] Wo aber solche Kinder des alten, bronzezeitlichen Di̯ḗu̯s auftreten, verleugnen sie nicht den urtümlich-bäuerlichen Sippeboden, dem sie entsprossen sind: so die Aśvins nicht bei der Werbung um die Sūryā, so nicht der Zeus Helios und sein Thronkult, so die mancherlei Namen nicht, die, mit *-poti* „Herr" gebildet, besonders gern bei den Indoariern und Litauern auftreten: *Prajāpati* „Herr der Nachkommenschaft", *Vanaspati* „Herr des Waldes", *Dimstipatis* „Hausherr", *Laũkpatis* „Herr der Felder" und *Raugupatis* „Herr des Sauerteigs".[5] Die Benennungsfülle, die wir hier so schön gewahren, ist demselben reichen indogermanischen Gemüt entsprungen, das auch die erstaunliche Vielfalt für den Begriff „Gott" hervorgebracht hat. Wie ärmlich nimmt — nach einer feinsinnigen Beobachtung H. St. Chamberlains[6] — das gemeinsemitische, einzige *il* gegenüber der idg. weltgeschichtlichen Reihe mit *deus, bhaga, Asen, numen*, θεός und *Gott* sich aus!

Als dritten gleichmittigen Kreis baut indogermanische Religiosität um die Kreise von Gott, Gottessohn und Göttern, von Mensch, Sippe und Odalshof die Welt und ihren Lauf herum, als *Ṛtá* bei den Indoariern, als Aša bei den Iraniern, als Orlǫg bei den Germanen[7] und als *Μοῖρα* bei den Griechen bekannt. Das hellenische Sparta ist nichts anderes als ein Ṛta im Kleinen, nach dem gleichen Denkgesetz geschaffen, das auch in *Κόσμος* neben der Bedeutung „Weltall" die von „Magistrat" entwickelt als neues Beispiel für den lebensgerechten Zusammenhang von Großwelt und Kleinwelt.[8] Das Ṛta wird verschieden, aber immer in

---

[1] Menschings Definition des Polytheismus — a. a. O. 115 f. — ist anfechtbar, da der vedische Polytheismus ein klares Verhältnis zur Welt aufweist.

[2] Ṛgv. I 54, 3; 131, 1. [3] Usener, ARW. 7 (1904) 7, 17 u.

[4] In diesem Sinne ist Schrader, Reallexikon 2[2] (1929) 240 f. zu berichtigen.

[5] Schrader a. a. O. 248, Sp. 2 u. Es war eine grausame Verirrung eines Inders, V. G. Rele, die vedischen Götter als Figuren innerkörperlicher Organe und Vorgänge deuten zu wollen, vgl. meinen Aufsatz Yoga 1 (1931) 125—130.

[6] Dilettantismus, Rasse, Monotheismus, Rom. Vorwort zur 4. Aufl. der „Grundlagen des XIX. Jahrh.". 2. unveränd. Abdruck (München 1903) 52—54, 65.

[7] Vogt, ARW. 35 (1938) 22.

[8] Ganz Irriges über die Ṛta-Vorstellung bei Schrader a. a. O. 242 u.

Digitized by Google

der gleichen, bezwingenden Mächtigkeit erlebt, einmal in der Unendlichkeit und Welttiefe, dann wieder im Wandel der Sonne und im Lauf der Flüsse, in der Weltgeborgenheit, da man geradezu im „Schoße des Ṛta“ weilen kann, schließlich als Weltlauf schlechtweg, eine Vorstellung, die dann später in der indoarischen Geistesgeschichte zu dem alle Philosophie beherrschenden Gedanken des Saṁsāra geführt hat. Ganz besonders aber treten unter den Gebieten, auf denen sich das Ṛta offenbart, das Feuer, das Licht und der Raum hervor, und die Stellen des Ṛgveda, die davon in sieghaften Worten und Versen künden, zählen nach Hunderten.[1] Das Ṛta ist der Urgrund, aus dem die Götter stammen, es ist das Seiende, Wahre, Eine, an das erst nach und nach die Gedanken von Weltaltern und Weltschöpfung sich heranwagen.[2]

Von dieser dreieinigen Schöpfung singen und sagen die Dichter, die „das Herrenauge besitzen“ und in Hellas sowenig wie in Indoarien oder Germanien aus dem Gesamtbild indogermanischer Religiosität hinweggedacht werden können — es sei denn, es handele sich um Fremdrassige. Die Dichter sind es, die, nach einem Ṛgvedavers (IV 2, 16), sich um klare Erkenntnis bemühen, und die Dichter sind es, die früh schon die heiligen Sinnbilder als Zeugnisse nicht nur stiller Andacht, sondern auch tätigen Lebens mitgeschaffen haben: Rad und Hakenkreuz, Jahreskreis und Weltenbaum.[3] Den Sinnbildern gesellen sich zu heilige Tiere, wie das Roß, das mit dem König als sonnenhaftes Tier engverbunden ist, und heilige Bäume, Berge, Gewässer, durch die allbeseelende Kraft mythischer Wesensschau in den Bereich indogermanischer Religiosität miteingeschlossen. Von Götterbildern freilich besitzen wir so gut wie gar nichts; wenn sie vorhanden waren, sind sie — bis auf wenige Ausnahmen — geschwunden als Opfer des Klima-Einflusses, der die holzgefertigten Denkmäler in Germanien, Indoarien und Iran vernichtet hat. Was dauert, ist die Überlieferung in Fels und Stein, die Felsbilder von Bohuslän und Val Camonica, die Inschriften der persischen Achämeniden und des indoarischen Aśoka. Damit stehen wir schon mitten in dem Bereich der religiösen Erscheinungsformen, ausgebreitet in Kultus und Opfer, Reinigung und Weihe, heiligem Wort und heiligem Schweigen, um nur einige der wichtigeren zu nennen. Man wird nicht von mir erwarten, daß ich sie auch nur mit annähernder Vollständigkeit hier behandele. Zum Teil sind sie überlieferungsmäßig nicht bezeugt — so z. B. heilige Orte und heilige Bücher — zum andern Teil stammen sie aus späten Schichten einzelindogerma-

[1] Vgl. Mandel, Arische Gottschau 10—13.

[2] Mensching a. a. O. 65 u. und f.; Hauer, ARW. 36 (1939) 33 u.

[3] Vgl. die gute Zusammenstellung bei Otto Sigfrid Reuter, Das Rätsel der Edda und der arische Urglaube 1, 11 ff.

Digitized by Google

nischer Religiosität, wie Mysterienfeiern und kultische Gemeinschaften, heilige Stätten als Glaubensmittelpunkte und Wallfahrtsorte, Tempel und Reliquien; und eine letzte Gruppe ist früh- und echt-idg. Religiosität überhaupt fremd, wobei ich an Sakrament und Kloster, Mönchsorden und Priestertum, Theologie und Kirche, Predigt und Buße denke. Dagegen spielen heilige Zeiten gemäß Mond- und Sonnenlauf, ferner Kalender und heilige Zahlen, Feste wie die heute noch im germanischen Raum besonders lebendigen, heiligen Tage der Wintersonnenwende und der Sommertag — dieser nach der schönen Entdeckung Albrecht Dieterichs — eine bedeutsame Rolle. Das gleiche gilt von den Kultspielen, in denen Götter- und Menschensphäre sich wiederum begegnen, weil der Wettlauf der dem Adelsbauern gehörenden Pferde — so noch heute brauchtümlich in Schleswig-Holstein — an das Vor- und gleichzeitig Abbild der Sonnenrosse beziehungsreich gemahnt. Solche Feste sind wirkliche Gemeinschaftsfeiern gewesen, bei denen jeder mitspielte und in den Sinn des Spieles eingefügt war, nicht Unterhaltungen unseres heutigen Stils, wo Zuschauer, mehr oder minder zerstreut, den Vorführungen fremder Menschen und Betriebe beiwohnen, um Geld und Nerven in Bewegung zu setzen. Auf dem Gesamtgebiet der religiösen Erscheinungsformen bleibt noch unendlich viel zu tun. Ich erinnere nur an die Typologie des Traumes oder des Kultes, der nach wie vor mit das wichtigste Beweisstück der vom Menschen sich auf Gott oder Götter richtenden Religiosität bleibt. Wertvolle Zeugnisse dieser Religiosität sind nicht minder in dem Lehneinfluß zu erkennen, der von Indogermanen in fremde Gesittungen und Glaubensformen eingeströmt ist, von den Indoariern nach Hoch-, Ost- und Südasien, von den Germanen in das Christentum und von den Iraniern in die semitische Welt. Aber der iranische Mazdaismus der Spätzeit ist nach meiner Überzeugung auch Beleg genug für den umgekehrten Vorgang[1], und wie tief die Durchstoßkraft des Fremdeinflusses dringen kann, zeigt die römische Religiosität, die keinen echten Mythos mehr aufzuweisen und von den Etruskern Magie in einem Umfang eingeführt hat, daß sie für ihre Lebensmitte bezeichnend geworden ist.[2] Die Wege solcher Einflußnahme sind verschieden, Wege von oben, Wege von unten; manche führen lediglich ins Literarische, manche bis ins Herzstück einer Religiosität, so daß Niederbruch und Entartung, Seelenangst und Sündenfurcht, Exorzismus

[1] Nachdenklich stimmende Beispiele für Zusammenhänge zwischen Mazdaismus und semitischen Religionen bei Mensching, der freilich nicht an Lehneinfluß, sondern an Konvergenz der Typen denkt: 64 m., 66 m., 67 m., 68 m., 118 u., 125 u., 146, 149 u. Ähnlich kritisch wie ich auch Hauer, Deutsche Gottschau 250 f. Über Unterschiede zwischen Jahwe und Ahura Mazda: Mandel, Arische Gottschau 23 f.

[2] Mensching a. a. O. 39.

Digitized by Google

und Geisterspuk, Astrologie, Alchemie und die schwarze Kunst der Magie wie bei der unmittelbaren Rassenmischung die unausbleibliche Folge sind. Für Luther hat dies C. F. Meyer, Huttens letzte Tage XXXII in dem berühmt gewordenen Zweizeiler ausgesprochen:

„Sein Geist ist zweier Zeiten Schlachtgebiet —
Mich wundert's nicht, daß er Dämonen sieht!"

Christentum, Mazdaismus und Vedismus liefern dazu weitere, bündige Belege und triftige Tatbestände. Freilich darf hier nie in Bausch und Bogen, sondern nur nach sorgfältiger Würdigung aller Kräfte geurteilt werden. So gibt es z. B. auch in idg. Religiosität, wie die von Adalbert Kuhn beobachteten engen Übereinstimmungen zwischen atharvavedischen und altdeutschen Sprüchen dartun, einen echten Zauber. Aber er erwächst aus der auch sonst im Indogermanischen nachweisbaren Dingbeseelung und ist den soeben geschilderten Auswüchsen einer ursprünglich gesunden Frömmigkeit ebensowenig zuzurechnen, wie die religionsgeschichtlich gesunde „Menschenkraft" mit den übersteigerten Machtansprüchen eines geschlossenen Priesterverbandes verglichen werden kann. Merkwürdig, welche Konvergenz der Typen sich da auftut! Mensching führt „das bewundernde bzw. das zur Bewunderung auffordernde Wort eines römisch-katholischen Erzbischofs" an: „'Wo im Himmel ist solche Gewalt wie die des katholischen Priesters? ... Einmal hat Maria das göttliche Kind zur Welt gebracht, und siehe, der Priester tut dies nicht einmal, sondern hundert- und tausendmal, sooft er zelebriert'".[1] Wenn das altindoarische, in Theologenkreisen entstandene Śatapathabrāhmaṇa anläßlich einer Besprechung des Feueropfers verfügt: „Was er im Feuer opfert, das opfert er in den Göttern; deshalb sind die Götter" oder verkündet, „die Sonne würde nicht aufgehen, vollzöge man nicht morgens das Opfer (das. II 3, 1, 5)"[2], so ist das in Ton und Tonfall dieselbe Gesinnung, obwohl einige Jahrtausende und einige tausende Kilometer dazwischenliegen. Mit Erbverwandtschaft und indogermanischer Religiosität hat man dabei nur mehr sehr wenig zu tun, noch weniger mit den Gestalten religiöser Führer[3], die seit den Tagen eines Zarathustra und Buddha, entweder aus dem Stande eines Meisters und Lehrers oder — einzigartig darin Zarathustra! — eines Propheten oder sonst als Berufene in die Religiosität des Volkes und des Einzelnen eingriffen, in den ältesten Zeiten aber ehrfurchtgebietend hinter ihrem Werke zurücktraten. Wenn wir deshalb auch nicht mehr ihre Namen wissen, so können wir doch aus der erlauchten germanischen Reihe, in der Männer

[1] Mensching, Vergleichende Religionswissenschaft 107.

[2] Hermann Oldenberg, Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brāhmana-Texte 150, 151.

[3] Vgl. auch Pfister, ARW. 33 (1936) 2 f.

Digitized by Google

wie der sächsische Edeling Gottschalk[1], der Heliand-Dichter, Eckehart, Luther, Jakob Böhme, Friedrich der Große, J. S. Bach, Beethoven, Hölderlin, Goethe, Paul de Lagarde, Bismarck zusammenstehen, Rückschlüsse ziehen auf die Art und die Stoßkraft ihrer jeweiligen Frömmigkeit, und die Schrifttumsforschung muß es uns durch tätige Anteilnahme möglich machen, mehr und mehr solcher Schlüsse zu ziehen. Denn erst dann wird sich die Schöpferin indogermanischer Religiosität voll erschließen, die indogermanische Seele, in deren Reichtum wir wieder vom Ṛgveda her blicken, wo es heißt: „Auf tun sich meine Ohren, auf mein Auge, auf geht das Licht, das mir ins Herz gesenkt ist; es wandert weit mein Geist umher in Fernensehnsucht: wie soll ich Worte finden, was ich denken?“ (Ṛgv. VI 9, 6 in der Übersetzung eines Unbekannten). In ähnlichem Sinnbezirke dichtet Goethe zu Anfang seines „Faust“, Zweiter Teil: „Welch Getöse bringt das Licht! Es trommetet, es posaunet, Auge blinzt und Ohr erstaunet, Unerhörtes hört sich nicht“. Andere Linien wiederum führen von der seelenfüllenden „Divination“ des Lichts geradenwegs zur Sittlichkeit und zum Recht. Denn die Weltordnung ist auch das Sittengesetz; Sittlichkeit, Sitte und Gemeinschaft sind religiös gebunden und die einzige Pflicht heißt, „im Sein das Sollen zu finden“.[2] Sie verkörpert sich, nach den grundlegenden Erkenntnissen des Jenenser Rechtsgeschichtlers Burkard Wilhelm Leist, im sogenannten „arischen Neungebot“, ihre Heimat ist wiederum das adelsbäuerliche Kernerlebnis, das durch die sprachlich voll nachweisbaren Reihen Ackerfurche — Wahrheit — Recht und Sonnenlauf — Wahrheit — Reinheit umschlossen ist. Reinheit aber ist Recht und Recht ist Reinheit, und beide werden durch das bäuerliche Sein, durch Pflanzung und Rodung, Wachstum und Jahreslauf verbürgt. „Das Sein ist ewig; denn Gesetze bewahren die lebend'gen Schätze, aus welchen sich das All geschmückt“ (Goethe, Vermächtnis).

Kurz kann ich mich fassen, wenn es gilt, die Frömmigkeitsformen dieses indogermanischen Seelentums zu schildern, da wir auf diesem besonders wesentlichen Gebiete dank dem Gesamtwerk Hans F. K. Günthers bereits kostbare Einsichten genug zu verzeichnen haben. Ich darf sie stichwortartig aufführen: zu allererst die Tatsache der Leib-Seele-Einheit, welche der erlösungshungrigen „Isolierung durch körperhafte Existenz“[3] einen Riegel vorschiebt, dann das Fehlen falscher Demut, der *Amor fati*, ergreifend von Hölderlin und Nietzsche ausgesprochen, aber kein islamischer Fatalismus, keinerlei wie immer auch beschaffene Entwertung des Diesseits und keinerlei Hang zur Orthodoxie, keine Ge-

[1] Grabert, ebd. 33 (1936) 215—220.
[2] Gut so Mandel, Arische Gottschau 18 u.
[3] Mensching, Vergleichende Religionswissenschaft 146 u.

Digitized by Google

meinde, wohl aber Gemeinschaft, keine Todesfurcht — man denke hier auch an die Sāvitrī-Legende des Mahābhārata! — dafür gläubige Ahnenverehrung, keine Askese[1], sondern seelisches Gleichgewicht und Vornehmheit echt adelsbäuerlicher Art. Alles in allem: „Verehrung aus einem heldisch gefaßten Gemüt“[2], das sich auch in den sprachlich überlieferten Ausdrücken für den Begriff „fromm“ widerspiegelt. Denn „fromm“, d. i., da es mit griechisch *πρόμος* „der erste“ und altnordisch *framr* „vorzüglich“ nahe verwandt ist, soviel wie „tüchtig“, „förderlich“ — so noch in der Formel „zu Nutz und Frommen“ — und hat mit Buße und Zerknirschtheit ursprünglich gar noch nichts zu tun. In die gleiche Kerbe schlägt das altindoarische *sādhú-* „gerade aus, vorwärts strebend“, dann „edel, gut, tüchtig, fromm“, namentlich als Bezeichnung heute in Indien lebender religiöser Menschen. Nur in einem, allerdings nicht unwichtigen Punkte vermag ich mit Günther und anderen Mitforschern wie Grabert, Hauer und Pfister[3] nicht ganz übereinzustimmen, in der Bewertung der Toleranz. Nach diesen Gelehrten nämlich soll idg. Religiosität grundsätzlich auch dadurch gekennzeichnet sein, daß Verdammungsurteile anderen Religionen und Glaubenshaltungen gegenüber nicht ausgesprochen wurden und Hand in Hand damit „ein Mangel an Propagandatätigkeit für den eigenen Glauben“ gehe. Das Schrifttum des ältesten Indogermanentums, also der Veda der Indoarier, das Avesta Zarathustras und die altpersischen Inschriften der Achämeniden, versagen sich. Es genügt, eine einzige Ṛgvedastelle für viele anzuführen, Ṛgv. II 11, 18: „Für den Arier entdecktest du das Licht; der Dasyu wurde links liegen gelassen, o Indra“ (K. F. Geldner). Noch schärfer lauten andere Verse, und die Aussage der jüngst gefundenen, religionsgeschichtlich hochbedeutsamen sog. Daiva-Inschrift des Xerxes paßt aufs genaueste dazu. Vielleicht daß Fremdeinfluß, Rassenmischung und geschichtliche Erfahrung diese Haltungsänderung zuwege gebracht haben oder Duldsamkeit nur gegenüber Religiositätsformen aus gleicher oder ähnlicher Art geübt wurde. Aber auch dann erheben sich Textschwierigkeiten, die keineswegs unterschätzt werden dürfen. Die Hauptfrage lautet auch bei diesem Gegenstand: was ist früher bezeugt, wie kann man es erklären, wie beweisen?

Unser altes, vertrautes Gegensatzpaar Was und Wie, das sich freilich vor unseren wägenden Blicken in einer höheren Einheit zusammenfindet und auflöst, geleitet uns noch einmal an den Ausgangspunkt zurück,

---

[1] Was in Indien als „Askese“ auftritt, ist seinem Wesen nach etwas völlig Anderes. Man sollte deshalb das Wort, namentlich für *tápas-*, ganz meiden.

[2] Günther, Frömmigkeit nordischer Artung 41.

[3] Grabert, ARW. 33 (1936) 201 u., 210 u., 211; Günther a. a. O. 35 f.; Hauer, Deutsche Gottschau 241 f.; Pfister, ARW. 33 (1936) 12.

Digitized by Google

nicht um nach so viel Tatsachenmusterung nun den Vergleich mit außerindogermanischer Religiosität, insbesondere der des Vorderen Orients, anzutreten[1], sondern um innezuhalten und auszuschauen. Wir stehen auf einem ragenden Gipfel, den wir aus Tal und Niederung erklommen haben; um uns ragen andere geschwisterliche Gipfel und „vom Gebirg zum Gebirg schwebet der ewige Geist, ewigen Lebens ahndevoll" (Goethe). Wir kennen ihn jetzt! Es ist derselbe Geist, der in Indoarien die Einheit des alles umfassenden Seins durch das Erkennen (*vidyā*) und durch die Bewältigung eines Weges heraufgeführt hat und dieses Sein als wahr zugleich und gut erscheinen läßt (*satya-, hita-, tathātva-*)[2], der den Weltlauf als Bruderschaft mit den Geschöpfen begründet und Buddha als den großen religiösen Führer, dem die Götter als Statisten zur Seite stehen[3], erzeugt hat, der uns im Veda den Urmythos aller idg. Religiosität, den Mythos vom Sonnenhelden Trita Āptya, geschenkt hat. Indoarien ist auch der Boden für das Entstehen von Religionsformen „des erlebenden Erkennens"[4] geworden, des Buddhismus und der Weltsicht eines Śaṁkara, dem sich in deutsch-germanischer Landschaft Eckehart zugesellt, in Iran aber Zarathustra. In dessen Glaubenswelt, die zugleich durch den Einfluß des Raumes maßgebend mitgestaltet wird, ist der Durchbruch des uralten, bäuerlichen Monotheismus, der Durchbruch zur Zuchtwahl, zur Auslese, zum Kampf um die Entscheidung vollzogen. Aus dem indogermanischen Mythos vom Helden und seinem Widerpart — der übrigens auch in der Yamagestalt vedisch bezeugt ist — entwickelt sich der unerhört lebendige Dualismus zwischen Gott und Teufel, Gut und Böse, Ahura und Daēva, der überwölbt und überwunden wird von dem Gedanken und der Wirklichkeit des Reichs. Das Reich aber ist die *b(h)ūmi*, die Kleinwelt bäuerlicher Prägung, weswegen hier eben die Paarung Utgard und Mitgard in voller Schärfe erlebt und

[1] Den andere bereits angetreten haben und noch viel mehr als bisher antreten müssen. Schon Eduard Meyer hat die Religion der Indogermanen mit der anderer Völker verglichen und auch Schrader hat sich hierzu geäußert, Reallexikon 2[2] (1929) 244, 1. Sp., indem er den Gegensatz zu den altorientalischen Kulturvölkern, Ägyptern, Semiten, Sumerern, hervorhob. Grundlegend ist Hauers „Glaubensgeschichte der Indogermanen", Bd. 1, Stuttgart 1937.

[2] Nicht „unheilvoll", wie Mensching in völliger Verkennung, a. a. O. 30, meint. Auch der indoarische Weltbegriff ist bei Mensching völlig verzeichnet, der ebensowenig die tiefe Kluft zwischen Vedismus und Buddhismus erkannt hat und gänzlich irrig verallgemeinert: „In Indien herrscht allenthalben tiefstes Mißtrauen gegen die Tat. Das ist ganz notwendig so ..." (69). Wie kann er so etwas behaupten angesichts der religiösen Begriffsinhalte von Wörtern wie *ṛtá-, mārga-, sādhú-, saṁsāra-, ātmán-?*, weiter angesichts Hauers Buch „Eine indo-arische Metaphysik des Kampfes und der Tat" (Stuttgart 1934)?

[3] Vgl. die schönen Gandhāra-Plastiken.

[4] Mensching a. a. O. 154 u. und f.

Digitized by Google

durchgekämpft wird. Aus dem ewigen Geiste gleicher indogermanischer Religiosität steuert Hellas das Göttliche als ruhende Gestalt bei und baut in seinem Sinne sozusagen am Brahman-Ātman-Verhältnis weiter, Hellas, das von Spannungs- oder Rassegegensätzen schicksalhaft durchfurchte. Nach Germanien endlich winkt die Moira hinüber und findet die Irrationalität, in der altindoarischen Benennung *avidyā*, vor oder die Midgardschlange als den vedischen Vṛtra und viele drachenähnliche Widersacher sonst. Die Götter bleiben bis auf wenige Ausnahmen merkwürdig blaß, blutlos, notwendig so wie bei den Indoariern, weil das ganze Leben mächtig um Sippe — die indoarische Kaste — und Sippenhof kreist. Der Sippenhof aber, nicht zufällig in Niedersachsen wie in Altserbien vom Sinnbild des Baumes umstanden, ist die Welt, genau so wie in Iran die *būmi* das Reich ist, und wenn zwischen Person und Sache kein Unterschied waltet, so sagt der altindoarische Saṁsāra dazu sein Ja! Der Germane stirbt furchtlos, ohne zu Göttern zu flehen, und ordnet sein Recht ohne Götter: uralte Hintergründigkeit des dritten gleichmittigen Kreises, des Schicksals, die bis in das deutsche Geschehen von heute hineinregiert und weiter hineinregieren wird. Unsere Gipfelschau ist beendet. Sollte ein Zweifler und Zauderer, ein Zünftler und Zelot sie verstohlen miterlebt haben, so mag er sich des Goetheschen Wortes erinnern:

„Hier dacht' ich lauter Unbekanntes
und finde leider Nahverwandtes;
es ist ein altes Buch zu blättern:
Vom Harz bis Hellas lauter Vettern."

VI.

Die im Voraufgehenden beschriebenen und, so gut es hier der Ort war, begründeten Stichworte — Glaubenserbe, Ahnenerbe, Religiosität, rassisch-räumliche Konstante, ewige Glaubenskraft des Volkes, sonnenhafter Eingottglaube der Indogermanen auf adelsbäuerlichem Boden, Hochstand der Vergangenheit bzw. ihr Gleichstand mit Gegenwart und Zukunft, Zweitrangigkeit des Priestertums und rassisch-räumliche Bedingtheit jeglichen Exorzismusses — schließen für die Forschung, wie ich mir wohl bewußt bin, die Notwendigkeit ein, soundsoviele Fragen gänzlich neu zu stellen, alte Lösungen wieder hervorzuholen und im Lichte frischentdeckter Zusammenhänge abermals zu prüfen, kurzum an der Planung, Ausrichtung und Auffüllung unserer Wissenschaft zu arbeiten. Davon, für Numina und Nomina, einen Begriff, wenn auch nur in Auswahl, zu vermitteln, soll der Sinn des jetzt folgenden Abschnittes sein. Habe ich doch als

Digitized by Google

Vertreter der arischen Kultur- und Sprachwissenschaft das warnende Beispiel der Iranistik vor Augen, die, nach dem Urteil eines Kenners wie des leider vor kurzem verstorbenen Hans Reichelt, gerade durch Planungsschwierigkeiten aller Art sich beinahe um den Erfolg jahrzehntelanger Mühe gebracht hätte, hätte ihr „nicht das etwa seit dem Beginn unsres Jahrhunderts aus Ostturkestan zuströmende neue Material eine ungeahnte Aussicht eröffnet".[1] Von dem Zufall aber soll keine Wissenschaft abhängen wollen. — Unter diesen Aufgaben, die teils aus der Geschichte entspringen, teils aus der Gegenwart — was im Grunde kein Zwiespalt ist —, nenne ich mit Bedacht an erster Stelle den bisher so gut wie gänzlich unbeachtet gebliebenen[2] Fragenkreis, der sich an die Worte und großen geistesgeschichtlichen Sinngehalte „Gott" und „Welt", „Tod" und „Unsterblichkeit", „Leib" und „Seele", „Schicksal" und „Schuld", „Art" und „Blut", „Freiheit" und „Wille", „Sünde" und „Sittlichkeit", „Recht" und „Sitte" anschließt und die wirkenden Leitgedanken indogermanischer Religiosität und Weltanschauung enthält. Eine Bearbeitung dieser hochwichtigen Begriffskreise habe ich schon vor Jahren gefordert[3]; sie gehört zu den dringendsten Anliegen der Religiositätsforschung und verspricht eine Fülle neuer Erkenntnisse und Ergebnisse, die ihrerseits wiederum auf andere Stoffgebiete befruchtend einwirken werden. Ferner sind zu fordern neue Göttermonographien, die, gestützt auf eine ganzheitliche Betrachtungsweise, auch das Eigennamen-Problem nicht vergessen.[4] Hand in Hand gehen damit müssen Textdeutung und Quellendeutung, und zwar in besonders inniger Verbindung, da die schriftlichen Hauptquellen indogermanischer Religiosität

[1] Reichelt, Iranisch (Berlin und Leipzig 1927) 19.

[2] Außer Erwin Rohdes „Psyche", ferner der geistesgeschichtlich mißratenen, nur als Stoffsammlung brauchbaren „Weltanschauung des indogermanischen Asiens" von J. v. Negelein — so auch Weinreich, ARW. 28 (1930) 358 — und D. Westermanns uns nur mittelbar angehendem Aufsatz „Über die Begriffe Seele, Geist, Schicksal bei dem Ewe- und Tschivolk" (= ebd. 8 [1905] 104—113) kenne ich nur Henry Lefever, „The Vedic idea of sin" (Travancore 1935), Carl Anders Scharbaus Doktorschrift „Die Idee der Schöpfung in der vedischen Literatur" (Stuttgart 1932) sowie verschiedene Veröffentlichungen G. Menschings, z. B. über „Die Idee der Sünde", „Zur Metaphysik des Ich", „Das heilige Wort". Alle die genannten Arbeiten sind sprachwissenschaftlich und philologisch, soweit sie ins Indogermanentum einschlagen, nicht genügend unterbaut. Die obengenannten Sinngehalte müssen unter Anwendung aller handwerklichen Feinheiten aus den Texten selbst von den Fachleuten geholt werden.

[3] Deutsche Frühzeit und arische Geistesgeschichte (= Süddeutsche Monatshefte 1934, 731—739; in Buchform [München 1939] 26 f.).

[4] Angerührt von Vogt, ARW. 35 (1938) 18[1]. Die Auffassung Edvard Lehmanns „In der Indologie werden Namenvergleichungen, Naturdeutungen und indogermanische Gottheiten immer seltener" (Chantepie de la Saussayes Lehrbuch der Religionsgeschichte[4] 1, 19 u.) bedarf der Berichtigung.

Digitized by Google

im großen und ganzen erschlossen sind und nur noch eine allfällige Nachlese da und dort, wie im Veda, Altpersischen und Hethitischen, zu gewärtigen sein wird. Daß die Literaturgeschichte dabei durchaus auf ihre Kosten kommen wird, habe ich oben schon betont.[1] Ein weiterer, ungemein wichtiger Aufgabenkreis wartet im Alten Vorderen Orient, wo der Vorrang der Arier und Indogermanen vor den Nichtindogermanen und Semiten oder umgekehrt nachzuweisen ist und die Frage geklärt werden muß, wer der Gebende, wer der Nehmende ist. Zu lange hat die Orientalistik hier zuungunsten des Indogermanentums einseitig beobachtet und geantwortet. Das wird und muß anders werden![2] Mittelbar fallen unter diesen Arbeitsbereich die Fragen: stammen die Ādityas, wie Hermann Oldenberg annahm, aus Babylon? Findet sich Semitisches bei Zarathustra? Was sind die indogermanischen Bestandteile im islamischen Persien? Von hier aus wendet sich unser Blick etwa auf Europa, wo in bezug auf das Christentum ähnliche Fragen angängig sind und „die alten fröhlichen Gestalten der Heidenwelt in der sittsamen Verkleidung der Kirche" auftreten.[3] Als Nebenaufgaben sehe ich zeitgeschichtliche Ungeklärtheiten wie die des Altersansatzes von Ṛgveda und Zarathustra, daneben eine Untersuchung über die Religiosität der Kāfirs, die jetzt durch mehrere Forschungsfahrten völkerkundlich genauer bekannt geworden sind. Ein persönliches Anliegen wäre mir der Nachweis der nordischen Bestandteile im Buddhismus sowie in der Gestalt des Buddha selbst[4] und nicht zuletzt der erbverwandten Schicht im Weltbild unserer großen Dichter und Denker.[5] Im Hintergrunde, der mehr als ein Hintergrund ist, stehen die Märchenforschung, die noch ganz große mythologische Aufgaben hat, die Sinnbildkunde, die allerdings zunächst erst den Stoff sorgfältig sammeln muß, ehe sie ihn in großen Einzelschriften aufarbeitet, und zuletzt die Gesellschaftswissenschaft, bei der ich etwa an die Maruts des vedischen Altertums denke. Ich schätze mich glücklich, allen diesen Aufgaben, die mich schon seit langen Jahren beschäftigen, und ihren Bearbeitern das „Archiv für Religionswissenschaft" als wahrhaften Mittelpunkt klar und straff ausgerichteter Religiositätsforschung weit auftun zu können. Insonderheit

[1] Vgl. z. B. einen so lehrreichen Gegenstand wie die Legende vom Tode der Gottesverächter, den Wilhelm Nestle, ARW. 33 (1936) 246—269 übersichtlich fürs Griechische behandelt hat.

[2] Lehrreich und verwendbar J. Wiesner, Fahren und Reiten in Alteuropa und im Alten Orient (Leipzig 1939) 36 o.

[3] Usener, ARW. 7 (1904) 30. Wie das Christentum solares Altgut indogermanischer Religiosität geschickt übernommen hat, zeigt treffend K. Bornhausen, ebd. 33 (1936) 16 f. Vgl. auch A. Becker, Wörter und Sachen 20 (1939) 221 f., 231.

[4] Wüst a. a. O. 733 und B. Rowland, Zalmoxis 1 (1938) 69—84.

[5] Wüst a. a. O. 734 u. und f., 737.

Digitized by Google

zähle ich dabei auf den wissenschaftlichen Nachwuchs, der in der Front gegen alles verknöcherte Spezialistentum, in der wahren Freiheit zuchtvoller und doch ganzheitlicher Forschung mitarbeiten und hineinwachsen soll in ein Wissenschaftsgebiet, dessen sich in Deutschland vor allem „Orientalisten von Fach" annehmen mußten[1] und nicht ohne Erfolg auch angenommen haben. „Zumal auf 100 Alttestamentler nicht ein Vedist oder überhaupt nur Sanskritkenner kommt."[2] Und auch das muß anders werden! Die gemeinsamen, Alt und Jung zu Sammlung und Vorstoß aber aufrufenden Fragen, die ich vorstehend im Umrisse zu zeichnen versucht habe und die in Zukunft mit Nachdruck bei aller Wahrung strenger Stoffbeherrschung behandelt werden sollen, sind in der Tat so allseitig und weltumfassend und berühren das Leben unserer Gegenwart an so vielen, entscheidenden Stellen, daß eine geistige, bis in die Einzelheiten des Inhaltsverzeichnisses planvoll geordnete Heimstätte unaufschiebbare Notwendigkeit ist. In diesem Sinne will das „Archiv für Religionswissenschaft" auch künftighin zwischenstaatlichen Belangen dienen. Als Albrecht Dieterich im Jahre 1904 die Mitherausgeberschaft des „Archivs" übernahm, da schrieb er damals aus Anlaß der auch sachlich bedeutsamen Umgestaltung die treffenden Worte: „Zu abschließenden wissenschaftlichen Leistungen auf dem weiten Gebiete der Religionswissenschaft ist es noch lange nicht an der Zeit. Darum ist hier die Forderung vorbereitender Arbeiten, wie sie eine Zeitschrift leisten und zusammenfassen kann, in besonderem Maße berechtigt".[3] Ich kann und brauche diesen Sätzen eines Meisters nichts hinzuzufügen. Als Arbeitsziel ist vor nunmehr fünfunddreißig Jahren aufgestellt und auch in der Folgezeit festgehalten worden: Erforschung des allgemeinen ethnischen Untergrundes aller Religionen, Genesis des Christentums, Untergang der antiken Religionen. Mein Vortrag hat wohl eindeutig gezeigt, wie und inwieweit wir uns von diesem Arbeitsziel entfernt haben und entfernen wollen zu anderen Arbeitszielen hin, von denen wir fest überzeugt sind, daß sie mindestens nicht schlechter sind als jene. „Zu neuen Ufern lockt ein neuer Tag": so will es das Gesetz aller Wissenschaft, aber auch das höchste Gesetz, dem wir untertan sind, das Lebensgesetz unseres Volkes als eines der Erben indogermanischer Religiosität. Denn „das Wahre ist das Ganze" (Hegel).

VII.

Damit ist alles gesagt! Folgerungen und Forderungen ziehen sich von selbst, ohne daß das Programm zum Epigramm werden müßte. „Wenn es richtig ist, daß gewisse Probleme gewissen Zeiten vor anderen

[1] So schon Hardy, ARW. 4 (1901) 225.
[2] Mandel, Arische Gottschau 6 o. [3] Ebd. ARW. 7 (1904) 4 u.

Digitized by Google

gestellt sind, so wird von Tag zu Tag sichtbarer, daß die religionsgeschichtlichen recht eigentlich die Probleme unserer Zeit sind" sprach der gleiche Albrecht Dieterich auch im Jahre 1904 aus.[1] Unser Standort für das kommende Jahrtausend ist gewählt. Wir haben diesen Standort nicht leichten Herzens, „mit edeln Purpurröten und hellem Amselschlag, mit Rosen und mit Flöten"[2] oder als satte Spießbürger bezogen, sondern im unerhörten Opfergang eines Volkes, in den Stahlgewittern des Weltkrieges, in den Fieberschauern der Nachkriegszeit und äußerster Unsicherheit, als Idee und Tatsache miteinander rangen um die Seele Deutschlands, bis die Zeit erfüllt war.... Damals, als das erblindete Auge eines Mannes Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft durchdrang und das älteste, wertvollste, artgemäße Erbe schöpferisch ermaß, fielen zweitausend Jahre von uns ab wie ein zerschlissener Mantel, der den verzauberten Helden birgt, und der Sinn wurde sichtbar, die Sendung einer tiefen, echten, die Kulturvölker nordischen Blutes verbindenden Glaubenskraft. Diese verschüttete Glaubenskraft muß wieder in uns lebendig werden, nicht in der scheinheiligen Übernahme längst verblichener Götter, sondern in und mit dem, was die Götter erschuf. Im Vorspiel zu Richard Wagners Tondichtung „Tristan und Isolde" klingt, die tiefe Sehnsucht unserer Seele entsiegelnd, in wundersam gewölbter Steigerung das Eingangsmotiv der drei Sexten auf. Gehen wir über diese Brückenbogen aus indogermanischer zu indogermanischer Religiosität!

Inhaltsübersicht

Begriffsbildung und Stoffeinteilung der allgemeinen Religionswissenschaft befinden sich in Zersplitterung und Unordnung. Deshalb Forderung nach „konstruktiver Synthese" der Einzelforschung (auf Kosten von Theorien und Systemplanungen). Beispielhafte Durchführung einer solchen an Hand der kritischen Würdigung der Lehrmeinungen Ottos, Useners und Graberts. Ergebnis: das Wesen der Religion liegt in Mensch, Ahnenerbe und ewiger Glaubenskraft des Volkes beschlossen.

Einsatz der Begriffe Rasse, Raum und Zeit in der Religionswissenschaft.

Nennung der an der Aufhellung idg. Religiosität beteiligten Wissenschaften. Forderung, daß deren Betrachtungsformen (vor allem Vergleichen und Verstehen) zuerst auf die idg. Religiosität anzuwenden sind.

Beschreibung des Wesens der idg. Religiosität: als sonnenhafter Eingottglauben auf adelsbäuerlichem Boden ist sie gewachsen, nicht gestiftet oder geoffenbart. — Aufstellung dreier Kreise der idg. Religiosität: 1. Lebensordnung: Mensch, Sippe und Odalshof. 2. Sphäre des Himmelsgottes (Entstehung des idg. Monotheismus) und seines Sohnes, des Sonnenhelden (nebst dessen Widerspiel; Entstehung des idg. Polytheismus): Gott, Gottessohn und Götter. 3. Die Welt und ihr Lauf. — Schilderung der idg. Frömmigkeitsformen, ihrer Über-

[1] ARW. 7 (1904) 4 o.; ähnlich Pfister, ebd. 33 (1936) 1 u.

[2] C. F. Meyer, Morgenlied.

Digitized by Google

lieferung und Beeinflussung. Feststellung der Zweitrangigkeit des Priestertums und rassisch-räumlicher Bedingtheit jedes Exorzismusses.

Neue Fragestellungen auf Grund frischentdeckter Zusammenhänge: notwendig sind Erforschung geistesgeschichtlicher Sinngehalte, Ausarbeitung neuer Göttermonographien in ganzheitlicher Betrachtungsweise mit neuer Text- und Quellendeutung, neue Sichtung der Wirkung des Indogermanentums im Alten Vorderen Orient. — Ausblick.

DER FEUERKULT DER GERMANEN

HAT DER LATINISCHE VESTAKULT EINE GERMANISCHE ENTSPRECHUNG?[1]

VON *OTTO HUTH* IN BERLIN

Die Entdeckung der Verwandtschaft der indogermanischen Völker im vorigen Jahrhundert wurde zum Ausgangspunkt sowohl für die vergleichende indogermanische Sprachwissenschaft wie für die vergleichende indogermanische Religionswissenschaft.[2] Die letztere hat mit der ersteren nicht immer gleichen Schritt gehalten, so daß wichtigste Fragen der vergleichenden indogermanischen Religionswissenschaft bis heute kaum gestellt, geschweige denn beantwortet sind. Vor allem wurde bisher versäumt, die von den Sprachforschern erkannte enge Verwandtschaft der Germanen und Italiker für die Erforschung der Religionen dieser Einzelvölker wie darüber hinaus der urindogermanischen Religion fruchtbar zu machen.[3] Diese Erkenntnis muß zu einer sehr wesentlichen Frage führen, die bisher nicht beachtet wurde — zu der Frage nämlich: hat der latinische Vestakult eine germanische Entsprechung?

Die latinische Göttin Vesta kehrt in Griechenland als Hestia wieder. Die Übereinstimmung beschränkt sich nicht auf den Namen, sondern

---

[1] 1933/34 sowie 1935/36 erhielt ich Forschungsstipendien der Deutschen Forschungsgemeinschaft (Notgem. d. Dtsch. Wiss.) zur Untersuchung des indogermanischen Feuerkultes sowie der indogermanischen Dioskurenmythen. Die Materialien, die in der vorliegenden Arbeit verwertet sind, wurden größtenteils in der damaligen Zeit gesammelt. Ich möchte daher auch an dieser Stelle der Deutschen Forschungsgemeinschaft meinen Dank sagen. Eine größere Veröffentlichung mit dem Titel „Vesta, Untersuchungen zum indogermanischen Feuerkult", bereite ich vor.

[2] Über die Bedeutung der vergleichenden Methode für die Sprachwissenschaft s. H. Güntert, Wörter und Sachen, NF. 1 (1938) 8 ff. Ihre Unentbehrlichkeit für die indogermanische Relwissenschaft hob kürzlich J. W. Hauer, Glaubensgesch. der Indogermanen I (1937) 2, hervor. Vgl. auch J. de Vries, Altgerm. Relgesch. I (1935) 92 f.

[3] Über die bisherigen dahingehenden Bemühungen vgl. Verf., Janus 1932, 7 ff.; ders., ARW. 32 (1935) 193 f. Dazu sind jetzt ferner heranzuziehen R. Much, Herkunft der Italiker, Hirt-Festschr. II, 1935; Fr. Altheim, Neue Felsbilder der Val Camonica, WuS, NF. 1 (1938); W. Müller, Kreis und Kreuz 1938, 7—13.

Digitized by Google

erstreckt sich auch auf den Kult der beiden Göttinnen. Vesta und Hestia sind jungfräuliche Göttinnen des ewigen Herdfeuers. Außer dem Herdfeuer des Hauses ist ihnen das Herdfeuer des Gaues und Stammes geweiht. In Latium wurden die ewigen Stammes- und Staatsfeuer von jungfräulichen Priesterinnen, den Vestalinnen, gehütet, in Griechenland in den Prytaneen von männlichen Beamten, den Prytanen, bewacht. In Athen und Delphi werden auch Witwen als Hüterinnen des ewigen Feuers genannt[1], und in Sparta heißt die Priesterin des Gemeinschaftsherdes „Hestia der Stadt bzw. des Staates" (*Ἑστία πόλεως*)[2] und wird daher als jungfräuliche Priesterin aufzufassen sein. Denn der griechische Mythos weiß von der Jungfräulichkeit der Göttin Hestia zu erzählen.[3] So dürfte uns ein wesentlicher Zug auch des altgriechischen Kultes nur in der Spiegelung des Mythos erhalten sein. Die so betonte Jungfräulichkeit der Göttin weist auf die jungfräuliche Priesterin zurück. Damit sind die gemeinsamen Züge des römischen Vesta- und des griechischen Hestia-Kultes keineswegs erschöpft. Deutlich ist in beiden Überlieferungen noch, daß ursprünglich der Kult des staatlichen Herdfeuers in enger Verbindung mit dem Königshause stand. Die Göttin des Herdfeuers wurde in Griechenland immer an erster Stelle angerufen und geehrt[4], die Herdgöttin in Rom an letzter Stelle, da zu Anfang immer Janus angerufen wurde.[5] Die letzte Stelle kann die erste vertreten, daher liegt die alte Übereinstimmung darin, daß das Herdfeuer zuerst angerufen wird.[6] Dem griechischen und römischen Kultgebrauch schließt sich in diesem Punkt der persische und indoarische an. Die Indoarier opferten und beteten zuerst zu Agni, dem Feuergott, die Perser zu Atar.[7] Aus diesem Brauch, das Feuer an erster Stelle anzurufen, ergibt sich, daß der Feuerkult bei den Indogermanen eine hervorragende Rolle gespielt hat. Vesta heißt „heiligste Mutter" (*numen sanctissimae Vestae matris*) und wird ehrwürdig und seit uralter Zeit verehrt genannt (*cana, antiquissima*). Ihr Herd heißt *prisca religione consecratus*, sie selbst ferner „die größte Gottheit" (*deorum maxima*).[8] Ganz entsprechend ist die griechische Hestia, die „ehrwürdigste Gottheit" (*θεῶν πρέσβειρα*), ihr wird

[1] A. Preuner, Hestia — Vesta 1864, 191.
[2] Preuner a. a. O. 102; L. Preller — Robert, Griech. Myth. I (⁴1887) 427.
[3] Preuner a. a. O. 153 ff.; Preller a. a. O. 423.
[4] Oder an erster und letzter Stelle, s. Preuner 1 ff.
[5] Preuner 28 f., Wissowa, Vesta in Roscher LM 1925, 245.
[6] Preuner 29 f.
[7] Der Rigveda beginnt mit der Anrufung Agnis („Ich preise Agni, den Purohita"). Vgl. z. B. Hertel, Sonne und Mithra, Leipzig 1927, 53. Die Perser rufen bei allen Opfern zuerst das Feuer an: Xenophon instit. Gr. 7, 57; Strabo 15, 16, 733.
[8] Die Belege bei Wissowa a. a. O. 241.

Digitized by Google

älteste Ehre (πρεσβηίδα τιμὴν) zuteil.[1] Die Skythen verehrten „am meisten Hestia" (Ἱστίαν μὲν μάλιστα), die sie Tabiti nennen; „Hestia" heißt auch die Königin der Skythen.[2] Agni, der Feuergott der Indoarier, ist „der vorangestellte" (Purohita); seine hervorragende Rolle im Kult ist deutlich überliefert, und noch im Mahābhārata steht er an der Spitze der Götter.[3] Die große Bedeutung des Feuergottes bei den Slawen wird noch erwähnt werden. Die angesehene Stellung der Feuergottheit bei den verschiedensten Indogermanenvölkern bestätigt den Satz, daß der Feuerkult eine hervorragende Rolle im indogermanischen Kult gespielt hat. Das Feuer war das heiligste Element der Indogermanen und galt als die Substanz der Götter. Die Erscheinungen der Götter sind nach indogermanischem Glauben durch einen leuchtenden Strahlenschein ausgezeichnet.[4] Den Rang des Menschen bestimmt sein Anteil am göttlichen Feuer. Der rechtmäßige iranische Herrscher muß im Besitz des Hvarənah sein, die germanische Sage hebt immer wieder die strahlenden Augen des Helden königlichen Geblütes hervor.

Des Feuers Wesen ist Glänzen und Glühen, es lodert aufwärts und verliert sich im Luftraum. Zu dem Feuer mußte sich der nordische Mensch als dem Bilde seines innersten Wesens hingezogen fühlen. „Alles was germanischen, gotischen Stammes ist, sowie es das Meer erblickt, reißt sich mit allen Sehnsucht geschwellten Segeln der Seele in die Weltweite hinaus" (E. M. Arndt).[5] Von den deutschen Dichtern ist die „Feuertrunkenheit" häufig geschildert worden, so z. B. von Schiller[6],

---

[1] Hom. Hymnos an Aphrodite und Hestia.

[2] Herodot 4, 59; 4, 127.

[3] Adolf Holtzmann, Agni nach den Vorstellungen des Mahabharata, Straßburg 1878, 7. Die Bemerkung Sten Konow's (Chant.[4] 2, 38), Agni sei wesentlich Priestergott und nicht Volksgott, ist verfehlt, wie sich schon aus seinen Ausführungen ebd. 45—47 ergibt.

[4] Ludolf Stephani, Nimbus und Strahlenkranz, Petersburg 1859, 363; Fr. Pfister, Epiphanie, RE Suppl. 4, 315. Während in den vorstehenden Arbeiten Belege für das Griechentum gegeben sind, findet man Belege für die germanische Religion bei M. Ninck, Wodan, Jena 1935, 254, für die Religion der Indoiranier bei J. Hertel, Die awestischen Herrschafts- und Siegesfeuer, Leipzig 1931, XI. Weiteres in meiner in Vorbereitung befindlichen Arbeit „Vesta, Untersuchungen zum indogermanischen Feuerkult".

[5] Arndt, Schriften für und an seine lieben Deutschen 4 (1855) 140. Arndt hat die große Glanz- und Lichtliebe des nordischen Menschen eindrücklich dargelegt, z. B. in seiner „Reise durch Schweden" (1806). Vgl. Arndt, Nordische Volkskunde, Leipzig [2]1937, 61 ff. (Das schwedische Licht) und Ninck, Wodan 108 ff.

[6] Vgl. das Lied an die Freude und die beiden letzten Strophen des Gedichtes „Das Ideal und das Leben". Über das Feuer als das Urbild der Schillerschen Dichtungen s. W. Deubel, Schillers Kampf um die Tragödie, Berlin 1935, 38 ff.

Digitized by Google

von keinem aber eindringlicher und tiefer als von Hölderlin.[1] Es gibt bei ihm Verse, die in letzte Tiefen des alten Feuerkultes führen und in seine Geheimnisse besser einweihen als langwierige Darlegungen. Der „herrliche, geheime Geist der Welt" offenbart sich Hyperion in der Feuerflamme. „Das Feuer geht empor in freudigen Gestalten, aus der dunkeln Wiege, wo es schlief, und seine Flamme steigt und fällt, und bricht sich und umschlingt sich freudig wieder, bis ihr Stoff verzehrt ist, nun raucht und ringt sie und erlischt; was übrig ist, ist Asche. So geht's mit uns, das ist der Inbegriff von allem, was in schreckend-reizenden Mysterien die Weisen uns erzählen.... Wir sind wie Feuer, das im dürren Aste oder im Kiesel schläft, und ringen und suchen in jedem Moment das Ende der engen Gefangenschaft. Aber sie kommen, sie wägen Äonen des Kampfes auf, die Augenblicke der Befreiung, wo das Göttliche den Kerker sprengt, wo die Flamme vom Holze sich löst und siegend emporwallt über der Asche, ha!, wo uns ist, als kehrte der entfesselte Geist, vergessen der Leiden, der Knechtsgestalt, im Triumphe zurück in die Hallen der Sonne".[2] — Nach diesem Ausblick auf die Rolle der Feuerverehrung im Kult der Indogermanen überhaupt und den Sinn des Feuerkultes in seiner Bedeutung für das Verständnis des nordischen Wesens lenken wir zur Betrachtung des latinischen Vestakultes und seiner griechischen Entsprechung zurück. Es ist falsch, den latinischen Vestakult aus Griechenland herzuleiten; daß wir keine sicheren Zeugnisse für ihn bei den anderen Italikern haben, kann nicht verwundern.[3] Umgekehrt kann es auch nicht zweifelhaft sein, daß Hestia, obwohl sie im Olymp Homers keinen Platz hatte, eine altgriechische Gottheit ist.[4] Dieser Kult der Herdgöttin und des ewigen Feuers weist über die Zeit der Entstehung des griechischen und römischen Volkes weit zurück in die Vorzeit. Er läßt sich aber auch nicht als eine Besonderheit dieser beiden Indogermanenvölker verstehen[5], obgleich der Name Vesta—Hestia nicht über sie hinaus verbreitet ist. Die Italiker sind näher den Germanen und Kelten verwandt als den Griechen. Es ist daher unmöglich, daß dieser so bedeutsame Kult sich auf die Griechen und Italiker beschränkte. Es ist aber auch schwerlich anzunehmen, daß

[1] Über die Verwandtschaft von Dichtung und Mythos vgl. ARW. 32 (1935) 197 Anm. 2 und die Darlegungen von L. Klages, Der Geist als Widersacher der Seele 3, Leipzig 1932, 1251 ff.

[2] Hölderlin, Hyperion, vgl. noch das Gedicht „Wie wenn am Feiertage das Feld zu sehen Ein Landmann geht ...". — Tiefe Aufschlüsse über das Sinnbild des Feuers gibt L. Klages a. a. O. 3, 1212 f.

[3] Wissowa a. a. O. 242 f. gegen Herleitung aus Griechenland, 243 f. über die Nachweisbarkeit allein in Latium.

[4] M. P. Nilsson, Chant.[4] 2, 321.

[5] Daran dachte noch Wissowa, RKR [2]1912, 157.

Digitized by Google

in der Zeit ihrer nachbarlichen Beziehungen — sei es vor, sei es nach ihrer Einwanderung nach Italien bzw. Griechenland — wesentliche Neuerungen in der Art dieses Kultes eingetreten sind. Das Wort Vesta bzw. Hestia, das auch das Herdfeuer bezeichnet und eine Ableitung von der Wurzel **aues* „leuchten" ist, hat seine nächsten Verwandten in den germanischen Sprachen. Noch heute kann in der deutschen Sprache das Wort *Herd* das ganze Haus und den zugehörigen Grundbesitz bezeichnen, wie im Latinischen *aedes* Wohnung und Haus bedeutet, ursprünglich aber das Feuer des Herdes. Schon früh hat sich die Bedeutungsentwicklung der Wurzel **aues* vom leuchtenden Feuer des Herdes zu Haus, Wohnung, Mittelpunkt, Hauptsache, Wesen, Wirklichkeit vollzogen. Die ursprüngliche Bedeutung ist im Germanischen ebensowenig erhalten geblieben wie im Indoarischen (Altind. *vasati* „wohnt, verweilt") und Keltischen (altir. *feiss* „bleiben", mittelir. *feis* „essen", cymr. *gwest* „Schmaus").[1] Ein von dieser Wurzel hergeleiteter Name der Herdgöttin, der insbesondere im Germanischen zu vermuten ist, ist nicht überliefert. Wichtiger aber als der Name ist die Gestalt der Herdgöttin und die Form ihres Kultes. Auch wenn wir ihren Namen nicht mehr erschließen könnten, wäre an der Existenz einer der latinischen Vesta entsprechenden germanischen Herdfeuergöttin nicht zu zweifeln. Das ergibt sich aus folgenden Erwägungen.

Dem latinischen Vestakult und dem griechischen Hestiakult entspricht der keltische Brigitkult.[2] In der römischen Interpretation heißt

[1] Vgl. griech. ἑστία „Herd, Aufenthalt, Wohnsitz, Haus, Mittelpunkt, Hauptsache"; ἑστίαμα, ἑστίασις „Schmaus, Speisung"; ἑστιάρχης „Wirt, Gastgeber", ἑστιάειν „bewirten, speisen". Die germanischen Entsprechungen sind *wist* und *wesen*: got. *wists* „Wesen, Natur"; altisl. *rist* „Wesen, Aufenthalt"; ahd. *wist* „Wesen, Aufenthalt, Speise"; mhd. *wist* „Aufenthalt, Wohnung, Nahrung", nhd. *Wesen*, *Anwesen*, „Haus mit zugehörigem Grundbesitz". [Es ist mir und anderen Forschern durchaus nicht klar, ob die hier zusammengestellten Wortformen auf eine idg. Wurzel zurückgeführt werden können. W. Wüst.]

[2] Mac Culloch, Chant.[4] 2, 611, 627. — Hier mag noch darauf hingewiesen werden, daß in der jüngeren Steinzeit in Mitteleuropa das ewige Dorffeuer durch die Ausgrabung von Siedlungen nordisch-indogermanischer Stämme mit großer Wahrscheinlichkeit nachgewiesen ist. Inmitten von Rechteckbauten finden sich kleine Rundhütten, die von verschiedenen Forschern unabhängig als Urformen des Vestatempels aufgefaßt wurden. S. Bruno Crome, Heiliges Dorffeuer, Mogk-Festschr. Halle 1924, 510f. und 516 (Südhannoversche Siedlungen bei Göttingen); R. R. Schmidt, Jungsteinzeit-Siedlungen im Federseemoor, 2. Lief. Stuttgart 1936, 177 u. 186 (Aichbühl in Wbg.); vgl. zum letzten meine Bemerkungen in „Germanien" 1936, Heft 12, 400. Mit Nachdruck hervorheben möchte ich, daß mir die Abhandlung von Crome erst nach Abschluß der vorliegenden Studie bekannt geworden ist. Ich freue mich, daß Crome zu ähnlichen Fragestellungen kam; auch er betont die Bedeutung der engen Verwandtschaft von Italikern nnd Germanen für die Erforschung des germanischen Altertums (514f.

Digitized by Google

Brigit, die Göttin der Gelehrsamkeit, der Heilkunst und der Schmiedekunst[1], Minerva, wie aus Caesar, de bello gall. 4, 16 (*Minervam operum atque artificiorum initia tradere*) zu ersehen ist. Als anderer keltischer Name ist *Sul*, *Sulevia* anzusehen (zu altir. *suil* „Sonne, Auge", also „die Leuchtende" wie Vesta – Hestia und möglicherweise auch Brigit). *Sul* ist gleichzeitig Quell- und Feuergöttin wie Vesta und ferner Heilgöttin. Als solche wurde sie in Bath in Britannien (*Aquae Sulis*) verehrt; in ihrem Tempel brannte dort ein ewiges Feuer.[2] In Irland bestand der Brauch, ein ewiges Feuer zu unterhalten, noch im Mittelalter fort. Die Nonnen der in den Heiligenstand versetzten Göttin Brigit übernahmen den Dienst der Vestalinnen.[3] Daß diese ewigen Kultfeuer der Kelten wie das Vestafeuer Altroms Stammes- bzw. Staatsfeuer waren und aufs engste mit dem Königshause verbunden waren, ergibt sich aus Schilderungen der Viten des St. Patrick.[4] Es handelt sich um eine alte und zuverlässige Überlieferung, da der heidnische Kult nur deshalb erwähnt wird, weil er zu christlichen Zwecken umgedeutet werden konnte. Es ergibt sich aus diesen Quellen, daß es altirischer Brauch war, alle Feuer im Lande an einem bestimmten hohen Festtage zu löschen und erst neu anzuzünden, wenn an der zentralen Kultstätte das Feuer des Königshauses neu entfacht war. Das in dieser Nacht neu erzeugte Feuer galt als Herr-

---

und spricht die Vermutung aus, die Germanen hätten eine Gottheit wie Vesta mit dem gleichen Namen gekannt. Seine Gleichstellung von Vesta mit Wurt (Urdr) und Caca mit Hexe (Hag) allerdings halte ich für verfehlt.

[1] S. unten S. 120.

[2] Solin. 22, 10: *quibus fontibus praeest Sul Minervae numen, in cuius aede perpetui ignes numquam canescunt in favillas* (*praeest Sul* statt *praesul est* mit Holder, Altkelt. Sprachschatz 2, 1661 f.). Vgl. Heichelheim in Pauly-Wissowa, RE s. v. Minerva, Sul, Sulevia; S. Gutenbrunner, Die germ. Götternamen, Halle 1936, 196 ff.

[3] William Camden, Britannia, London 1607, 747; Mac Culloch a. a. O.; Frazer, The golden bough II (²1911) 240 f. (hier weitere Quellennachweise). Frazer hält es für das Wahrscheinlichste, daß die 19 Nonnen, die in Kildare in Irland das heilige Feuer der St. Brigit bewachen, an Stelle eines keltischen Vestalinnenordens traten (S. 241). Wie er belegt, gab es ewige Feuer nicht nur in Kildare, sondern — wie es scheint — allgemein in Irland. In mehreren Klöstern fand sich eine für sich stehende kleine Kirche, in der sich das heilige Feuer befand, so bei den Klöstern von Seirkildan, Kilmaintam und Suishmurray. Diese Kultfeuer bestanden bis zur Auflösung der Klöster durch Heinrich VIII. (16. Jahrh.). Auf der bretonischen Insel Ouessant (Sena) erwähnt Pomponius Mela 3, 48 jungfräuliche Priesterinnen. Es seien neun an der Zahl, mit Namen Gallisenae, sie seien Seherinnen und Ärztinnen. Man erzähle von ihnen ferner, daß sie über Verwandlungskünste verfügten und zauberische Fähigkeiten hätten, so hätten sie das Meer und den Wind zu erregen vermocht. Ein heiliges Feuer in der Hut dieser Gallisenae wird nicht erwähnt, es darf aber angenommen werden (so bereits Ch. Elton, s. Frazer a. a. O. 241, Anm. 1).

[4] Zwicker, Fontes hist. rel. celt. 2, Bonn 1935, 141 ff.

Digitized by Google

schaftsfeuer, d. h. es war das Unterpfand der königlichen Herrschaft; es ist selbstverständlich, daß es sorgfältig bewacht wurde. Die Erneuerung des Feuers setzt ein Dauerfeuer voraus und Andeutungen der Texte lassen noch erkennen, daß das Feuer des Königshauses ein ewiges Feuer war. Die verschiedenen keltischen Überlieferungen lassen es also zu, bei den Kelten eine vollkommene Entsprechung zum latinischen Vestafeuer aufzuzeigen. Wir dürfen annehmen, daß ebenso wie im alten Rom auch die Priesterinnen der Brigit in Altirland Töchter angesehener Geschlechter waren, und daß das ewige Feuer der Brigit ursprünglich das Feuer des Königshauses war, das als Herrschafts- und Stammesfeuer galt.[1]

Die ewigen Staats- oder Stammesfeuer finden wir ferner bestens bezeugt bei den baltischen Indogermanen. An der Zentralkultstätte der Stämme wurde ein ewiges Feuer zu Ehren des Hauptgottes Perkun unterhalten. In Romowe im preußischen Nadrauen unterhielt, wie Peter von Duisburg berichtet, der Oberpriester, der den Namen Kriwe führte, ein ewiges Feuer.[2] Zahlreicher sind die Nachrichten über Altlitauen. Hieronymus von Prag traf im Anfang des 15. Jahrh. in Litauen einen Stamm, der „das heilige Feuer verehrte, das er ewig nannte".[3] In dem Bericht einer Jesuitenmission von 1583 heißt es: „Dem Perkun unterhielt man in Wäldern (in Samogitien) ewiges Feuer, wie die Vestalinnen Roms es taten".[4] Während wir also hier einen männlichen Feuergott und männliche Feuerpriester bezeugt finden, ist daneben auch die Herdgöttin, die „Herrin des Hauses", überliefert.[5] Schwerlich dürfte die litauische Sage wertlos sein, die über Biruta, die Gemahlin des Litauerfürsten Kestuit erzählt, sie sei „früher eine der Priesterinnen gewesen,

---

[1] Über den Brauch der Herderneuerung in Irland vgl. Frazer, Der goldene Zweig, Leipzig 1928, 919 f.; Verf., Janus, Bonn 1932, 93.

[2] Peter von Duisburg, Chronik Preußens 3, 5 (1326); Brückner, Die Slawen, RL² 3, 18.

[3] Aeneas Sylvius de Europa, Kap. 26; Brückner a. a. O. 26.

[4] Brückner a. a. O. 34. Weitere wichtige Belege bei Joh. Lasicius, de diis Samogitarum, ed. Mannhardt, Riga 1868, 21 und J. Dlugoss—Longinus, hist. pol. lib. 10, ad annum 1387 und lib. 11, ad annum 1413 (Brückner, Chant.⁴ 2, 530 schreibt irrig 1443). Die Texte teilweise bei Clemen, Fontes hist. rel., fasc. 6, 1936; vollständig bei W. Mannhardt—Berkholtz, Denkmäler der letto-preußischen Götterlehre, Riga 1936. Vgl. Usener, Götternamen, Bonn ²1929, 79 ff.: Brückner, Chant.⁴ 2, 528 ff.; Heinz Thomas, Die slawische und baltische Religion vergleichend dargestellt, Diss. Bonn 1934, 22—24.

[5] Die Nadrauer (Preußen) hielten das Herdfeuer für heilig, das sie *szwenta ponyke* „heilige Herrin" nannten (M. Prätorius, Deliciae Prussicae, ed. W. Pierson, Berlin 1871, 34; Usener a. a. O. 98). Die Göttin Polengabia ist bei den Litauern die „Walterin des brennenden Herdes" (Brückner, Slawen, RL² 3, 30; Usener a. a. O. 98; vgl. Mannhardt, Denkmäler 372).

Digitized by Google

die das den Göttern geweihte ewige Feuer zu hüten hatten".[1] Die litauischen Vestalinnen brauchen nicht erst spät bei dem Vergleich des baltischen Feuerkultes mit dem altrömischen erfunden zu sein, wie sich aus dem Bericht über den Untergang des altpreußischen Stammes der Galinden ergibt. Die in dieser Erzählung genannte Herrin, die nach einheimischem Brauche „als eine Heilige und Prophetin geachtet wurde, nach deren Geheiß man die Einzelheiten dieses Landwesens regelte", ist wie Weleda und die anderen germanischen Seherinnen als Obervestalin aufzufassen.[2] Diese baltischen Überlieferungen sind deshalb von besonderer Bedeutung, weil wir uns hier in unmittelbarer Nachbarschaft Germaniens befinden und die engen nachbarlichen Beziehungen der beiden Indogermanenvölker bekannt sind.

Auch über den engeren Kreis der den Germanen näher verwandten Westindogermanen und der baltischen Gruppe hinaus läßt sich die Herdfeuergöttin bei indogermanischen Völkern nachweisen. Die Skythen verehrten, wie bereits erwähnt wurde, vor allem „Hestia", die auf skythisch *Tabiti* heißt.[3] Als mythischen Gesetzgeber der Geten, eines Thrakerstammes, erwähnt Diodor den Zalmoxis, der seine Gesetze von der „allverehrten Hestia" (κοινὴ ἑστία) erhalten haben will.[4] Daraus scheint sich zu ergeben, daß die Geten an ihrer Zentralkultstätte ein ewiges Feuer unterhielten, das einer weiblichen Gottheit heilig war. Ob der Feuerkult bei den Mongolen der inneren Mongolei[5], der aufs engste mit dem Geschlecht des Temudschin (Dschingis-Khan), den Burdschighiten, d. h. „den Blauäugigen"[6] verbunden ist, skythisch-sakischer Herkunft ist, mag dahingestellt bleiben, jedenfalls aber ist er indogermanischen Ursprungs. Die mongolischen Feuerbücher lassen noch manche Einzelheit dieses Feuerkultes erkennen, der ganz indogermanisch anmutet. Die Gottheit des Feuers wird u. a. „Mutter des Herdes" und „jungfräuliche Gottheit des Feuers" genannt. Die göttliche Feuerjungfrau hat viele Schwestern, die „weiße Ärzte" heißen. Dschingis-Khan selbst wird als Erzeuger des Feuers genannt, das „von der mächtigen Königin" aufbewahrt wurde.

---

[1] Th. Schiemann, Rußland, Polen und Livland I, Berlin 1886, 235; vgl. Jungfer, Altlitauen, Berlin 1926, 190 (Jungfer fußt auf Laukys, der, wie J. hervorhebt, nicht immer zuverlässig ist).

[2] Der Bericht über die Galinden findet sich bei Peter von Duisburg 3, 4 (Clemen, Fontes f. 6, 96; Brückner a. a. O. 21 f.). Über die germanischen Seherinnen als Obervestalinnen s. unten.

[3] Herodot 4, 59. [4] Diodor 1, 94.

[5] N. Poppe, Zum Feuerkult bei den Mongolen, Asia Maior 2, Leipzig 1925, 130 ff.

[6] Hans F. K. Günther, Die nordische Rasse bei den Indogermanen Asiens, München 1934, 184 f.

Digitized by Google

Bei verschiedenen anderen Indogermanenvölkern finden wir zwar nicht die Herdgöttin, wohl aber einen männlichen Feuergott und die ewigen Stammesfeuer bezeugt. Der Feuerkult der Slawen ist aus alter Zeit nicht näher bekannt, er wird sich von dem der Balten einerseits und der Arier (Indoiranier) andererseits nicht wesentlich unterschieden haben. Daß er auch bei ihnen einen hervorragenden Platz einnahm, darf aus Bemerkungen eines arabischen Reisenden und eines persischen Geographen geschlossen werden. Bei ihnen lesen wir: „Sie (die Slawen) sind alle Feueranbeter" (Ibn Rusta 10. Jahrh.) und „sie (die Slawen) verehren alle das Feuer" (Geographus anonymus Persicus, 10. Jahrh.).[1] Man wird also auch der Überlieferung trauen können, der zufolge in Nowgorod ein ständiges Feuer vor dem Bilde des Gottes Perun brannte.[2] Der Hauptgott der Elb- und Oderslawen war Svarog (Diminutiv *Suarosiz*, russ. *svarožic* „Feuerchen"); Svarog ist der Kultname des Feuers, das sonst *ogni* (= lat. *ignis*, altindoar. *agni* usw.) heißt. In den russischen Malalasglossen wird Svarog mit *Hephaistos* übersetzt.[3] Bei den Westslawen finden wir außerdem die Götter Triglov, Svetovit und Jarovit bezeugt, die als andere Namen des Svarog aufgefaßt werden.[4] Bedenkt man ferner, daß die beiden anderen Götter, die als Hauptgötter der Slawen belegt werden können, Perun (= Perkun) und Dazbog, der Blitz- und der Sonnengott sind, so erkennt man die große Einheitlichkeit der slawischen Religion, deren oberste Gottheit die Feuergottheit ist. Sonne und Blitz sind nur Formen des heiligen Feuers und das irdische, heilige Feuer wird bei den Slawen wie bei den übrigen Indogermanen als kosmisches Feuer gegolten haben.[5] Besonders angemerkt zu werden verdient noch die Überlieferung, daß dem Priester des Svantevit das Atmen im Tempel des Gottes verboten war.[6] Dazu ist die iranische Sitte zu vergleichen, daß der Feuerpriester vor dem heiligen Feuer eine Binde vor dem Munde tragen mußte, um das heilige Feuer nicht durch seinen

[1] Meyer, Fontes hist. rel. slaw., Berlin 1931, 93 u. 95; vgl. Brückner, Chant.[4] 2, 508.

[2] Die Quelle ist spät, es handelt sich um eine Stelle bei Guagnini, Sarmatiae europaeae descriptio 1578, s. L. Leger, La mythologie slave, Paris 1901, 57 f.; Frazer I, 2 ([3]1911) 365; Tiele-Söderblom, Kompendium der Relgesch., Berlin [6]1931, 351.

[3] Meyer a. a. O. 8, 10, 13; Brückner, RL[2] 3, 5; Ders., Chant.[4] 2, 509 f.

[4] Brückner a. a. O. 511; gegen diese Auffassung hat jetzt allerdings Thede Palm, Wendische Kultstätten, Lund 1937, 6 f. Bedenken geltend gemacht.

[5] Über die enge Beziehung zwischen Feuer und Sonne im indogermanischen Kult und Mythos vgl. L. von Schröder, Arische Religion 2, Leipzig 1916, 81 ff. Brückners Theorie der verschiedenen Entwicklungsstufen des slawischen Glaubens (Chant.[4] 2, 520) beruht auf der Verkennung der symbolischen Einheit von Sonne, Blitz und Feuer.

[6] Saxo Gramm. Gesta Dan. 14.

Digitized by Google

Atem zu entweihen.[1] Man beachte, daß nach Brückner Svantevit ein anderer Name für den Feuergott Svarog ist. Im Tempel des slawischen Gottes dürfte ursprünglich an Stelle des Idols ein ewiges Feuer gewesen sein.

Bei den Ariern (Indoiraniern) finden wir ebenfalls die hervorragende Stellung des Feuerkultes.[2] Die heiligen ewigen Feuer der Perser bezeugen auch die Griechen, die den Feuerkult den Hauptkult der Perser nennen.[3] Bei den Iraniern gab es seit alters neben dem ewigen Feuer des Hauses ewige Gau- und Stammesfeuer, von denen das Feuer des Königshauses besonderes Ansehen hatte.[4] Die ewigen Stammes- und Herrschaftsfeuer waren einst auch in Indien bekannt, wie aus den Überlieferungen noch zu erschließen ist.[5] Im Iran ist die Löschung des heiligen Feuers im Hause, das ebenso wie in Indien dauernd brennen mußte, beim Tode eines Bewohners bezeugt.[6] Entsprechend wurde beim Tode des Königs das Feuer im Königshause gelöscht.[7] Die periodische Erneuerung ist nur für das Herdfeuer überliefert, und zwar wurde es zu einem größeren und mächtigeren Feuer gebracht, um sich zu reinigen und neue Kraft zu gewinnen.[8] In Indien wurde das ewigbrennende Herdfeuer nach dem Zeugnis der Sutren beim Tode eines Bewohners aus dem Hause entfernt und gelöscht.[9] Die ewigen Feuer wurden hier ferner zur Wintersonnenwende gelöscht und neues Feuer mit dem Holzfeuer-

[1] Chant.[4] 2, 236. Weitere Belege für das Verbot des Blasens und Atmens ins Feuer bei Frazer, The golden bough I, 2 ([3]1911) 241 (betrifft Kildare in Irland, Südslawien und Altindien). Dazu ist ferner noch das altrömische Verbot zu stellen, eine Lampe auszulöschen, man mußte sie von selbst ausgehen lassen (Plut. quaest. Rom. 75; Bachofen, Gräbersymbolik der Alten, Basel [2]1925, 89 f.). Plutarch (a. a. O.) fragt, „geschieht dies etwa darum, weil die Römer das Licht als mit dem ewigen unauslöschlichen Feuer verwandt und verschwistert ehrten?"

[2] F. Spiegel, Arische Periode, Leipzig 1887, 236: „Gemeinsam ist auch dem arischen Gottesdienst der Zug, daß die vorzüglichste Verehrung dem Feuer dargebracht wird." O. G. v. Wesendonk, Das Weltbild der Iranier, München 1933, 143; E. Lehmann, Chant.[4] 2, 235 f.

[3] Xen. instit. Cyr. 7, 57; Strabo 15, 15; Curtius Ruf. hist. Alex. 3, 3, 9 (*ignis ipsi sacrum et aeternum vocabant*); Lucianus Iupp. Trag. 42, 690; Max. Tyrius philosoph. 2, 4; Firm. Mat. de err. prof. rel. 5.

[4] Spiegel, Eranische Altertumskunde 3, Leipzig 1878, 575; Wilh. Geiger, Ostiranische Kultur im Altertum, Erlangen 1862, 472; Joh. Hertel, Die awestischen Herrschafts- und Siegesfeuer, Leipzig 1931.

[5] A Hillebrandt, Vedische Mythologie 1, Breslau [2]1927, 131 f. (Sacra publica); Joh. Hertel a. a. O. 167 f.

[6] Vd. 5, 123 ff.; vgl. Spiegel, EA 3, 706.

[7] Diodor 17, 114; vgl. Christensen, Die Iranier, Hdb. d. Altertumswiss. III 1, 3, München 1933, 257; Spiegel, EA 3, 613.

[8] Vgl. Vd. 8, 254 f.; Spiegel, EA 3, 693 f.

[9] Caland, Die altindischen Toten- und Bestattungsgebräuche, Amsterdam 1896, 113 f.

Digitized by Google

zeug gedrillt.[1] Wenn sich dieses Feuer nicht als kräftig erwies, mußte später im Laufe des Jahres die Feuererneuerung wiederholt werden, d. h. ein Notfeuer erzeugt werden.[2]

Kleinere Indogermanenvölker, die mit Iran in näherer Verbindung stehen, sind die Osseten und die Armenier. Über den Feuerkult dieser beiden Völker haben wir aus dem vorigen Jahrhundert Berichte. Bei den Osseten ist der Herd der Mittelpunkt des Hauses bzw. des Hauptraumes und gilt als heilig. „Das Feuer auf ihm brennt ewig und wird durch die Frauen unterhalten".[3] Ebenso ist den Armeniern das Herdfeuer des Hauses heilig; der Herd wird der Kirche gleichgesetzt.[4] Es gibt aber auch heilige, ewige Dorf- und Gaufeuer, d. h. Herde, die für das ganze Dorf bzw. den ganzen Gau heilig sind.[5] Auch ein Überrest des alten Brauches der jährlichen Feuererneuerung war im vorigen Jahrhundert noch erhalten.[6]

Aus diesem Befund, nach dem sich also bei allen Indogermanen, von denen wir diesbezügliche Berichte haben, und — was sehr zu beachten ist — insbesondere aber bei all den Indogermanen, die mit den Germanen nächst verwandt sind, die ewigen Stammesfeuer finden, ergeben sich die Schlußfolgerungen: die Germanen übten nicht nur den Herdfeuerkult, den man als allgemein indogermanisch längst erkannte, sondern ebenso den Stammesfeuerkult; das Herdfeuer wie das Stammesfeuer war einer weiblichen Gottheit geweiht, die in ihrem Wesen der latinischen Vesta, griechischen Hestia, keltischen Brigit—Minerva entsprach; der Stammesfeuerkult der Germanen glich in seiner ganzen Ausgestaltung dem latinischen Vestakult, d. h. die ewigen Stammesfeuer der Germanen wurden von jungfräulichen Priesterinnen behütet, die im Dienste der Herdfeuergöttin standen.

Zu diesen Annahmen muß man allein schon auf Grund der engen Verwandtschaft der Germanen mit den Italikern kommen. Sie werden aber ganz unabweisbar, wenn man, wie es oben geschehen ist, die entsprechenden Überlieferungen im gesamtindogermanischen Kreis berücksichtigt. Neuere sprachwissenschaftliche Untersuchungen haben uns gezeigt, daß der Gesamtcharakter des Germanischen trotz seiner Wandlungen dem Altindogermanischen in mancher Hinsicht sehr nahesteht.[7] Eine Sonderstellung der Germanen innerhalb der Indogermanen und im

[1] Hillebrandt a. a. O. 91; Hertel, Das indogerm. Neujahrsopfer im Veda, Leipzig 1938, 45 ff.

[2] A. Hillebrandt, Ritualliteratur, Straßburg 1897, 109, § 60.

[3] A. H. Post, Das Recht der Osseten (Bericht über das Buch von M. Kovalewsky über das Gewohnheitsrecht der Osseten), Globus 65 (1894) 163.

[4] M. Abeghian, Der armenische Volksglaube, Leipzig 1889, 67.

[5] Ebd. 69. [6] Ebd. 72 f.

[7] Ammann u. a. in der Hirt-Festschr. 2, 1936.

Digitized by Google

besonderen auch der Westindogermanen kann sprachwissenschaftlich nicht begründet werden und ist auch auf andere Weise nicht stichhaltig begründet worden.[1] Es darf also auch aus der Sachlage, daß die Quellen der germanischen Religion über einen germanischen Stammesfeuerkult nichts aussagen[2], nicht auf eine Sonderstellung der Germanen geschlossen werden. Nichts spricht dafür, daß die Germanen diesen alten indogermanischen Kult aufgegeben hätten. Man bedenke, welche Rolle die Jahresfeuerfeste im gesamten germanischen Kreis spielen und wie gut die Heilighaltung des häuslichen ewigen Herdfeuers noch im vorigen Jahrhundert bezeugt ist.[3] Daß diese späten Volksüberlieferungen vollwertige Zeugen germanischen Kultes sind, kann niemand bezweifeln, und es ist besonders zu beachten, wie zäh sie bewahrt wurden trotz der feindlichen Einstellung des Christentums.[4] Die Erschließung des germanischen Stammesfeuerkultes belehrt uns also vielmehr über die Lückenhaftigkeit der Quellenzeugnisse zur germanischen Religion und vermag andererseits Hinweise zu geben für eine Neuinterpretation der erhaltenen Quellen. Denn trotz der Folgerichtigkeit, mit der auf Grund der vergleichenden Methode der germanische Stammesfeuerkult erschlossen werden kann, bleibt dieser Kult so lange Hypothese, bis er sich bei der Betrachtung der germanischen Quellen bewährt hat. Erst wenn die auf Grund der vergleichenden Methode gezogene Schlußfolgerung sich für das Verständnis der germanischen Überlieferung als fruchtbar erweist, kann die These vom „germanischen Vestakult" als bewiesen angesehen werden.

Wenn wir die germanischen Quellen unter dem neuen Gesichtspunkt betrachten wollen, müssen wir uns über das Wesen der indogermanischen Herdgöttin und ihrer Priesterin im klaren sein. Das darüber oben bereits Gesagte bedarf der Ergänzung. Die latinische Vesta ist als die

[1] Vgl. vor allem Walther Schulz, Indogermanen u. Germanen, Leipzig ²1938.

[2] Das ewige „geweihte Feuer", das die Kjalnesinga-saga (Kap. 2; Baetke, Die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen, Frankfurt a. M. 1937, 6) erwähnt, scheint allerdings das Kultfeuer eines größeren Verbandes gewesen zu sein. Der Wert dieses Beleges ist umstritten, vgl. J. de Vries, Altgerm. Rel.-gesch. 2, Berlin 1937, 116. F. Jónsson — Arbok hins islenzka fornleifafélags 1898, 35 und Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historie 24 (1909) 262 — will hier nur eine „Reminiszenz an das Vestafeuer" sehen. Dietrichson bei Hoops, RL II, 318 erhebt zwar Einspruch gegen Jónsson, indem er die Genauigkeit und Gewissenhaftigkeit der Beschreibungen in der Kjalnesinga-saga betont, glaubt aber gegen den klaren Text annehmen zu sollen, das Feuer habe auf dem Altar nicht „ewig", sondern nur während des Gottesdienstes gebrannt. Mir scheinen Jónssons Argumente nicht durchschlagend, darüber an anderem Orte.

[3] J. Grimm, Deutsche Mythologie⁴ 1, 523; H. Freudenthal, Das Feuer im deutschen Glauben und Brauch, Berlin 1931, 53 ff.

[4] Vgl. Verf., Die Fällung des Lebensbaumes, Berlin 1936, Abschn. 3.

Digitized by Google

Göttin des heiligen Feuers zugleich eine Göttin der Fruchtbarkeit.[1] Sie ist ratgebende und weissagende Göttin. Das ergibt sich aus der Identität der Vesta mit Gaia Caecilia, die auch Tanaquil heißt, und Egeria.[2] Die Hestia der Griechen heißt Bulaia (*βουλαία*), d. i. die Ratgebende[3], und in Delphi opferte jeder, der das Orakel befragen wollte, zuerst der „weissagenden Hestia" (*πυθόμαντις ἑστία*).[4] Die altirische Entsprechung der Vesta ist Brigit, die weibliche Hauptgottheit der Iren. Sie wird in Cormac's Glossar als Seherin bezeichnet.[5] Es heißt da: „Diese Brigit ist die Frau der Gelehrsamkeit, eine von den Sehern verehrte Göttin. Ihre schützende Fürsorge war sehr groß und sehr berühmt. Ihre Schwestern waren Brigit, die Frau der Heilkunst, und Brigit, die Frau der Schmiedekunst." In diesem Zusammenhang mag ferner daran erinnert werden, daß die heidnischen Priester der Litauer nach einem Bericht aus dem 15. Jahrh. für ein heiliges Feuer sorgten, und „von Freunden Erkrankter um Rat gefragt wurden".[6] Auch Agni, der Feuergott der Indoarier, war zugleich Seher- und Dichtergott.[7] Im deutschen Volksbrauch ist die Weissagung aus dem Feuer seit dem Mittelalter bezeugt und heute noch in abgeschwächter Form lebendig. Sie ist auch als germanisch anzusehen.[8] Die germanische Pyromantie macht es wahrscheinlich, daß eine germanische Göttin des Feuers zugleich als Seherin galt[9] und entsprechend die Priesterin

[1] Das Feuer ist immer auch Sinnbild des Eros gewesen; vgl. die noch heute üblichen Sprachwendungen vom Feuer der Liebe. Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, daß die Keuschheit der Vestalinnen als kultische Keuschheit nicht mit moralischer Keuschheit verwechselt werden darf. Daß die Enthaltsamkeit aus kultischen Gründen den Germanen bekannt war und zu den Maßnahmen der Heiligung und Weihung des Menschen gehörte, legt Grönbech dar (Chant.[4] 2, 569 f.). Die kultische Keuschheit erhebt den Menschen in die göttliche Sphäre; die Vestalin lebt im währenden Gamos mit der Gottheit. Daher auch ist ihre Vereinigung mit einem Gotte oder dem Vertreter eines Gottes kein Frevel. Kultische Keuschheit und völlige Preisgabe liegen eng beieinander; die letztere tritt in den Kulten nicht-indogermanischer Völker stärker hervor. Das Wesen der kultischen Keuschheit ist klar gezeichnet von G. v. d. Leeuw, Phänomenologie der Religion, Tübingen 1933, 213 f. Nonne und Vestalin unterscheiden sich wesentlich; sie stehen sich nicht näher als Christus und heidnischer Sonnengott.

[2] L. Euing, Die Sage von Tanaquil, Frankfurt 1933, 26, 52.

[3] Preuner a. a. O. 118 ff. [4] Ebd. 193.

[5] W. Krause, Kelten RL[2] 13, 8.

[6] RL[2] 3, 26.

[7] E. Hardy, Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens, Münster 1893, 65; A. Holtzmann, Agni 29 (Agni = der beste Dichter).

[8] Freudenthal a. a. O. 72 f.

[9] In der altnordischen Mythologie sind Frigg und Gefjon zukunftskundig. Es ist die Frage zu stellen, ob Frija-Frigg das germanische Gegenstück zu Vesta ist. Sie soll hier nicht ausführlich behandelt werden, es sei aber auf folgendes hingewiesen: Es läßt sich die Gleichung aufstellen: Frigg = Freyja

Digitized by Google

dieser Göttin nicht nur Hüterin des Feuers, sondern auch Ratgeberin und Wahrsagerin war. Die Priesterin der Herdgöttin war selbst erfüllt vom heiligen Feuer, daher war sie den Göttern nahe und schicksals- und heilkundig. Nach Tacitus[1] hatten „nach alter Sitte" bei den Germanen jungfräuliche Seherinnen großen Einfluß, die die Ratgeberinnen der Stammesführer waren. Die berühmteste ist die Brukterin Veleda, die sich auf einem Turm in der Nähe der Lippe aufhielt (nach dem Bericht des Tacitus).[2] Eine andere dieser Seherinnen ist Ganna, die neben dem Semnonenkönig bei Domitian erschien.[3] Außer diesen beiden werden uns noch genannt Aurinia, die in alter Zeit vor Veleda großes Ansehen hatte, und Waluburg, die wie Ganna eine Semnonin ist.[4] So wenig auch die Quellen aussagen, man gewinnt doch den Eindruck, daß es sich um eine ständige Kulteinrichtung handelt. Die Entsprechungen dieser jungfräulichen Priesterinnen im nordgermanischen Mythos[5] legen es nahe, daß die einzelnen Seherinnen Mitglieder oder Anführerinnen einer jungfräulichen Schwesternschaft waren. Da wir einen germanischen Vestakult, der dem latinischen glich, annehmen müssen, ist es wahrscheinlich, daß diese jungfräulichen Seherinnen gleichzeitig Hüterinnen des ewigen Stammesfeuers waren — bzw. Vorsteherinnen eines Vestalinnen-Kollegiums — und also als vestalische Priesterinnen und Seherinnen aufzufassen sind. Dem hohen Ansehen der römischen Vestalin[6], ihrem Erhobensein in eine sakrale

= Gefjon = Menglöd. Über die vestalischen Züge der Menglöd vgl. unten. Gefjon ist jungfräuliche Göttin wie ursprünglich wohl auch Frigg, vgl. den zweiten Merseburger Spruch (Volla, Schwester der Frija; nach Gylf. 35 ist Fulla Dienerin der Frigg und jungfräuliche Göttin). Gefjon dienen diejenigen, die als Jungfrauen sterben (Gylf. 35). Wegen der Namensgleichheit sind von ihr nicht zu trennen die Gabiae, göttliche Matronen (= Disen) des Rheinlandes und, was sehr bedeutsam ist, die litauische Polengabia und Gabia (vgl. Gutenbrunner, Die germanischen Götternamen der antiken Inschriften, Halle 1936, 156 f.); Polengabia ist aber die Herdgöttin: „*Polengabia diva est, cui foci lucentis administratio creditur* (Laskowski, ed. Mannhardt 1868, 49; Usener, Götternamen 98). Auch Matergabia und Gabia scheinen Namen des Herdfeuers zu sein, vgl. Usener 90 u. 111. Die von der neueren Forschung erwogene Auffassung der Frigg als vergöttlichte Braut agrarischer Riten (J. de Vries, Altgerm. Relgesch. 2, Berlin 1937, 324) widerspricht der hier vorgeschlagenen nicht, sondern würde sich mit ihr vereinigen lassen. Die Kennzeichnung der Frigg und Freyja als Fruchtbarkeitsgöttinnen, mit der man sich heute begnügt, ist jedenfalls viel zu allgemein, als daß sie das Wesen dieser Göttinnen näher bestimmen könnte.

[1] Tac. Germ. 8, hist. 4, 61. [2] Tac. hist. 4, 65.

[3] Dio Cass. 67, 5.

[4] J. de Vries, Altgerm. Relgesch. 1, Berlin 1935, 263 f.

[5] Menglöd und Brynhild, vgl. unten.

[6] Die Vestalinnen werden z. B. heilige Jungfrauen (*virgines sanctae*) genannt (Hor., Oden 1, 2).

Digitized by Google

Sphäre[1] und ihrer Stellung zu Seiten des Königs als dessen Ratgeberin[2] entspricht genauestens die Stellung der germanischen Seherin. Der Bericht des Tacitus über das Hausen der Veleda auf dem Turme und die Überbringung der Nachrichten durch einen ihrer Verwandten lassen ihre Absonderung erkennen. Sie ist wie die Vestalin den Göttern näher als der gewöhnliche Mensch. Es darf angenommen werden, daß im Turm der Veleda das heilige Stammesfeuer gebrannt hat, das unter ihrer Aufsicht von einer priesterlichen Schwesternschaft gehütet wurde.[3] In diesem Zusammenhang ist es wichtig, daß Longinus-Dlugoss in seiner Geschichte Polens[4] uns berichtet, daß das Zentralfeuer des litauischen Stammes der Samogiten in einem Turme brannte. Während diese Überlieferung als einigermaßen zuverlässig gelten kann, mag mit aller Vorsicht erwähnt werden, daß auch die Griechen möglicherweise den Feuerturm kannten. Die Pythagoreer nannten das Feuer, das nach ihrer Lehre in der Weltmitte brannte, Hestia. Diese Weltmitte nannten sie ferner „Turm des Zeus" und „Wacht des Zeus".[5] Daraus scheint sich zu ergeben, daß nach

[1] Euing a. a. O. 38; Preuner a. a. O. 301 f. [2] Euing a. a. O. 18 f., 52.

[3] Es mag hier darauf hingewiesen werden, daß das Märchenmotiv der Jungfrau im Turm (bei Grimm Rapunzel und Jungfrau Maleen) in diesem Zusammenhang betrachtet eine neue Beleuchtung erfährt. Besonders verdient es Beachtung, daß die Turmjungfrau, also die Vestalin, als Mutter von Zwillingen erscheint. Außer dem Märchen von Rapunzel gehört hierher vor allem das Märchen vom Wasserpeter und Wasserpaul, die in einem Kästchen in einem Fluß ausgesetzt werden (Grimm, KHM 3, Reclam-Ausgabe 111). Vgl. dazu die altrömische Sage von der Geburt der Zwillinge Romulus und Remus, deren Mutter eine Vestalin ist. Peter und Paul (beachte den Stabreim wie Hengist und Hors, Raos und Raptos usw.) erscheinen in der deutschen Volksüberlieferung als Brüderpaar und sind offenbar an Stelle der germanischen Dioskuren getreten. Über die Verbindung der Dioskuren mit dem Feuerkult vgl. unten. Beachte ferner Grimm, DM 2, 744 ff. (über „Frau Minne").

[4] Joh. Dlugoss-Longinus, Hist. Pol., ed. Frankfurt 1711, lib. 11 (ad annum 1413): *ignem videlicet, quem sacro sanctum et perpetuum putabant, qui in montis altissimi iugo super fluvium Nyewyasza sito, lignorum assidua appositione a sacrorum sacerdote alebatur, accedens, turrim, in qua consistebat, incendit, et ignem disiicit et extinguit.* Vgl. Joh. Lasicii, de diis Samogitorum libellus, ed. Mannhardt, Riga 1868, 21. Ebd. 65 bemerkt Bielenstein: „Der zemaitische fluvius Newassa dürfte in der Ne-wëža wiedergefunden werden können, die so ziemlich die Grenze zwischen Niederlitauen und Hochlitauen bildet . . .; es ist wahrscheinlich, daß man noch heute den dem Perkun geheiligten Berg an den Ufern der Newëža müßte finden können, wenn man suchen wollte." Den Bemerkungen Bielensteins wird man nur lebhaft zustimmen können. Wie aus einer Mitteilung des litauischen Volkskundlers Balys hervorgeht, ist bis heute die bedeutsame altlitauische Kultstätte, die erst im 15. Jahrh. zerstört wurde, nicht erforscht. Hier liegt eine wichtige Aufgabe für Landschaftsforschung und Archäologie.

[5] Ζανὸς πύργος und Ζανὸς φυλακή; Preuner a. a. O. 159. Preuner sagt an dieser Stelle, es enthalte gewiß die zweite Auffassung die Erklärung, wie

Digitized by Google

dieser spätgriechischen Philosophenlehre das heilige Feuer der Weltmitte in einem Turm bewahrt wurde, und diese Lehre könnte auf alte Feuerkulttürme hinweisen, von denen aber sonst in Griechenland nichts bekannt ist. Kultische Einrichtungen spiegeln sich im Mythos. Die Jungfräulichkeit der Göttinnen erklärt sich nur aus dem Kult: die Keuschheit der Priesterin wird auf die Göttin übertragen, obgleich die menschliche Kultvorschrift in der göttlichen Sphäre, streng genommen, sinnlos ist. So weist schon das Vorhandensein jungfräulicher Göttinnen bei den Germanen auf Vestalinnen zurück. Die Annahme eines germanischen Vestakultes vermag ferner den germanischen Walkyrenmythos ebenso in ein neues Licht zu setzen wie die nordgermanische Überlieferung von Menglöd. Die Burg der Menglöd oder Solbjarta liegt auf einem Berg und ist von Feuer umgeben.[1] Im Lied von Fjolswid heißt es von ihr: „Sie herrscht im Land[2], ihr gehören die Säle, die hier glänzen von goldenem Schmuck". Ihr „Saal", um den helle zauberische Lohe entzündet ist, heißt Lyr, d. i. der Glänzende. Der Berg, auf dem Menglöd wohnt, heißt Lyfja-Berg, d. i. Berg der Heilmittel. „Lange schon gewährt er Heilung Wunden und Kranken. Jede Frau wird gesund vom gefährlichen Siechtum, die den hohen Hügel erklimmt." Neun Mädchen sitzen zu Menglöds Füßen, in Eintracht gesellt Hlif, d. h. die „Beschützerin", Hlifthrasa, Thjodwor, d. h. die Volksschützerin, Bjort, d. i. die Glänzende, Bleik, d. i. die Leuchtende, Blid, d. i. die Freundliche, Frid, d. i. die Schöne, Aurboda, d. i. die Siegfeuer-Spenderin[3] oder die Reichtumsspenderin, Eir, d. i. die Leuchtende.[4] Die

---

πύργος zu verstehen sei. Man dürfe „Turm" nicht wörtlich nehmen. Aber diese Auffassung Preuners ist nicht zwingend, wenn auch dieser spätgriechischen Überlieferung gegenüber selbstverständlich Vorsicht zu üben ist. Es ist zudem zu beachten, daß die Pythagoreer neben den genannten noch andere Namen für das Feuer der Weltmitte hatten, s. Pauly-Wissowa, RE 8, 1 (1912) 1293. Ebenso mit allem Vorbehalt sei noch darauf hingewiesen, daß Temoria, der altirische Ort der Erneuerung des Königsfeuers, „Babylon" genannt wird (Zwicker, Fontes 149). In der betreffenden Quelle wird der altirische König mit Nebukadnezar verglichen und entsprechend seine Residenz eben mit Babylon. Diese Vergleiche könnten möglicherweise dadurch mit veranlaßt sein, daß in Temoria ein Kultturm stand. Die zahlreichen, heute noch in Irland stehenden Türme sind zwar zweifellos alte Fluchtburgen, wie schon K. J. Clement, Reisen in Irland, Kiel 1845, 38 ff., insbes. 53, zeigte. Daß diese Türme von irischen Gelehrten für Feuertürme gehalten wurden, könnte sich immerhin daraus erklären, daß in Irland noch eine Überlieferung von Kulttürmen lebendig war.

[1] Fjolswidlied 31 und 42. Die folgenden Angaben nach Gering, Die Edda 131 ff. und Gering-Sijmons, Edda-Kommentar 1, Halle 1927, 411 ff.

[2] Vgl. Tac. hist. 4, 61 über Veleda: *ea virgo nationis Bructerae late imperitabat.*

[3] So kann übersetzt werden, wenn *aur-* als Nimbus aufgefaßt wird, wie Völuspa 19 (vgl. zu dieser Stelle Gering-Sijmons, EK 1, 23 f. und Verf., Lichterbaum, Berlin 1938, 49).

[4] *Eir* kann nicht als die „Schonende" verstanden werden; die Urbedeutung

Digitized by Google

Namen passen gut zu vestalischen Priesterinnen; wir können Menglöd und ihre Mädchen als zu Göttinnen erhobene Vestalinnen betrachten. Der Tempelbau, in dem das heilige Feuer sich befindet, wird im Mythos zu dem von der Waberlohe umgebenen „Saal".[1] Menglöd selbst hat man in Verbindung mit dem Mythos vom Brisingamen gebracht, da ihr Name sie als die Halsschmuckfrohe bezeichnet. Es liegt nahe, worauf hier nur hingewiesen werden kann, in dem Brisingen-Schmuck ein Sinnbild des heiligen Feuers zu sehen.[2] In der Heldensage entspricht der Menglöd die Walkyre Brynhild. Brynhilds Halle wird in der Völsungen-Geschichte[3] ähnlich beschrieben wie Menglöds „Saal", auch sie ist mit Gold geschmückt und steht auf einem Berg. Sie wird auch eine Burg mit goldenem Dach genannt, um die draußen herum ein Feuer brennt. An einer anderen Stelle wird beschrieben, wie Sigurd nach Hindarfjall, d. i. der Berg der Hindin, wo Brynhild schläft, hinaufreitet: „Auf dem Berg sah er vor sich ein großes Licht, wie wenn ein Feuer brannte, und der Schein ging davon bis zum Himmel empor".[4] Die erweckte Walkyre erteilt Sigurd

---

der Wurzel ist Glanz (*ais-*, s. Walde, LWb.[2], s. v. *aes* und Weigand, DWb.[5] unter *Ehre* und *ehern*). Vgl. Grimm, DM[4] 2, 746 (über „Frau Ehre").

[1] Die Waberlohe ist der Bannkreis des heiligen Gebietes, den niemand durchbrechen darf. Zu ihrem Verständnis mag folgendes beitragen: die Grenze wird mit dem Heiligtum der Mitte geweiht, vgl. Landnahmebrauch und Grenzbegehung. Mit dem heiligen Feuer wird das Land bei der Besitznahme umgangen. Gerade für den Norden ist uns dieser Brauch bezeugt, vgl. dazu J. Lippert, Kulturgeschichte der Menschheit I, Stuttgart 1886, 262. Bis zur heiligen Grenze reicht die Macht des heiligen Elements in der Mitte des Bezirks. So kann gerade bei einem Kultbau, der das heilige Feuer birgt, sein Bannkreis als Feuerwand gedacht werden.

[2] Der Mythos vom Raub des Brisingamen meint nicht sowohl den Raub des Sonnenfeuers — wie bisher meist angenommen wird im Anschluß an Müllenhoff, vgl. Mogk in Hoops, RL I 314 — als vielmehr das heilige Kultfeuer (vgl. norw. *brising* „Feuer"). Der finnische Mythos bietet die nächste Parallele; das Kalewala-Epos (Ausgabe Schiefner, Helsingfors 1852, 274 ff.) erzählt vom Raub des Feuers. Des „Nordlands Wirtin" stiehlt hier das Feuer aus Kalewalas Stuben, wie in der nordgermanischen Sage Loki den kostbaren Goldschmuck. Das Gold ist bei allen Indogermanen Sinnbild des Feuers. Eine entferntere Parallele ist die indoarische Sage von Agnis Flucht (Hardy a. a. O. 121 f.); über ihre Beziehung zur Erneuerung des Kultfeuers am Jahresbeginn vgl. Hillebrandt, VM[2] 1, 94 f.

[3] Völsungen Sage, Thule 2, Bd. 21, Jena 1923, 81 f. 91. 94 f. 99.

[4] Die Halle Heorot des Beowulfepos hat ein goldbuntes Dach (Beow. 925), es ist „von Goldblech bunt" (*faettum fahne*, Beow. 716). Von ihm blitzte ein Lichtschein über viele Lande (*lixte se leoma over landa fela*, Beow. 306–311). Diese Angaben über die Fürstenhalle des Beowulfepos stimmen überein mit der Beschreibung des „Saales" von Brynhild; vgl. Suse Pfeilstücker, Spätantikes und germanisches Kunstgut in der frühangelsächsischen Kunst, Kunstwiss. Studien 19, Berlin 1936, 52 f.

Digitized by Google

„Rat zu hohen Dingen". Ein andermal findet Sigurd Brynhild auf einem hohen Turm, wo sie an einem Teppich mit golden eingewebten Gestalten sitzt, auf den sie seine vollbrachten Taten stickt. Die Frauen suchen Brynhild auf, um sich von ihr Träume deuten und weissagen zu lassen. Auch der merkwürdige Zug der nordgermanischen Walkyrensage, daß sie einmal als sterbliche Königstöchter erscheinen, dann aber als göttliche Wesen, kann von den aufgezeigten kultischen Hintergründen aus besser verstanden werden. Daß wir aber überhaupt die Walkyren in Verbindung mit Vestalinnen bringen können, veranschaulicht am besten die Gestalt der griechischen Athene, die ebenso sehr die Züge einer vestalischen wie die einer walkyrischen Gottheit trägt. Die vestalische Ratgeberin und Schützerin des Königs kann in kriegerischen Zeiten selber kriegerische Züge annehmen, und das von ihr bewachte heilige Feuer verwandelt sich dann zurück in das wilde Blitzfeuer des Kosmos. Athene, in deren Tempel ein ewiger Leuchter brannte, weiß allein den Zugang zu dem Gemach, wo Zeus den Blitz verschlossen hat, und die Walkyren reiten im Wetterleuchten: „Da flammte Licht vom Feuergebirge und aus dem Licht leuchteten Blitze, helmtragende Jungfrauen sah man am Himmel reiten. Ihre Brünnen waren mit Blut bespritzt und Strahlen zuckten von ihren Speeren".[1] Die Gestalt der Athene, deren Verwandtschaft mit der germanischen Walkyre schon Roscher und neuerdings Ninck[2] aufzeigten, stimmt in anderer Hinsicht merkwürdig mit der altirischen Brigit überein. Die Tochter des Zeus und die Tochter des Dagda[3] sind nächstverwandte Gestalten. Die germanischen Walkyren haben ihrerseits wieder Ähnlichkeit mit den Nornen. Die Schwangestalt der Walkyren und Nornen[4] kann zurückweisen auf die weiße Tracht der Priesterinnen. Die Kleidung der römischen Vestalinnen war eine altertümliche Brauttracht[5], für die charakteristisch ist ein langes weißes Gewand, eine Kopfbinde und eine metallene Brustspange, die nach Abbildungen die Gestalt des vierspeichigen Rades hat. Über die Tracht der germanischen Seherinnen ist nichts überliefert. Wohl aber wissen wir, daß die kimbrischen Opferpriesterinnen weiße Gewänder trugen und eherne Gürtel.[6] Die Gestalt dieser Gürtel kennen wir durch archäologische Funde[7] und können daher

[1] Helgakvitha Hundingsbana 1, 15 f.; Gering, Edda 163; Simrock-Neckel, Edda, Berlin 1926, 318.

[2] W. Roscher, Athene in Roschers LM; ders., Nektar und Ambrosia, Leipzig 1883, 93 ff.: Die Grundbedeutung der Athene. M. Ninck, Wodan 251 ff.

[3] Die Brigit ist die Tochter des altirischen Himmelsgottes Dagda: RL² 13, 8.

[4] Vgl. Gering-Sijmons, EK 1, 24.

[5] Dragendorf, Die Amtstracht der Vestalinnen, RhM., NF. 51 (1896) 288 ff. H. Jordan, Der Tempel der Vesta, Berlin 1886, 33 ff.

[6] Strabo 2, 3; Clemen, Fontes hist. rel. germ., Berlin 1928, 5 sq.

[7] G. Müller, Swebische Gürtel, Mannus 30 (1938) 61 ff.

Digitized by Google

auch zeigen, daß die für diese Gürtel charakteristischen Sinnbilder sich in der Volkstracht Nordwestdeutschlands bis in die Gegenwart hinein erhalten haben. Es ist daher nicht zu kühn, von der altertümlichen weiblichen Festtracht, im besonderen der Brauttracht Siebenbürgens und Frieslands, zurückzuschließen auf die Kulttracht der germanischen vestalischen Seherinnen. Sie haben vermutlich ein langes, weißes Gewand getragen und eine bronzene oder goldene Spange, die die Form des vier-, sechs- oder achtgeteilten Rades oder einer runden Scheibe mit vier, sechs oder acht Buckeln im Kreis um einen Mittelpunkt gehabt hat. Übrigens läßt sich diese Annahme noch auf einem anderen Weg wahrscheinlich machen. Für das Heidentum ist charakteristisch der Glaube an die Erscheinung der Götter.[1] Wer nun zugibt, woran meiner Meinung nach kein Zweifel bestehen kann, daß der Wilde Jäger Wodan ist, der hat damit die Erkenntnis gewonnen, daß echte Theophanien im Sinne des Heidentums noch bis in jüngste Zeit vom Volke erlebt wurden. Es liegt dann nahe, auch die Erscheinung der Weißen Jungfrauen, von denen zahlreiche Volkssagen zu berichten wissen, als Theophanien aufzufassen. Wenngleich in der Zeit des Christentums, das dem heidnischen Erleben feindlich und ungünstig ist, die im vollen Glanz erscheinenden Göttergestalten weithin zu Gespenstern verblaßt sind, so ist doch für den, der insbesondere die alpenländischen Sagen von den Saligen[2] vergleicht mit altgriechischen Überlieferungen von Göttererscheinungen, daran kein Zweifel möglich, daß diesen Volkssagen Erlebnisse von Göttererscheinungen zugrunde liegen. Es ist bekannt, daß die Gestalt des Gottes der Gestalt seiner Priester und die Gestalt der Göttin der Gestalt ihrer Priesterinnen entsprechen[3]; die weiße Kleidung der göttlichen Jungfrau der Volkssage weist daher zurück auf die weiße Kulttracht der Priesterin dieser Göttin. Wenn wir dies immer im Auge behalten, daß schon in heidnischer Zeit sich die Gestalten des Kultes im Mythos spiegelten, so können wir aus diesem in der Volkssage fortlebenden Mythos zurückschließen auf den heidnischen Kult, der der Christianisierung zum Opfer fiel. Neben dem Sagenkreis von der Wilden Jagd gibt es keinen anderen im germanischen Umkreis, der solche Bedeutung hat wie den von den Weißen Jungfrauen. Wenn man die kultischen Hintergründe der Sagen vom Wilden Heer neuerdings aufdecken konnte und dabei zeigte, daß die der Sage entsprechenden Bräuche bis in die Gegenwart lebendig blieben, so liegt es nahe, nun auch nach etwaigen kultischen Hintergründen der Jungfernsage zu fragen. Bisher hat man sich damit begnügt, die mythische Entsprechung der

[1] Vgl. Pfister, Epiphanie in Pauly-Wissowa, RE Suppl. 4, 277 ff.; Klages, Vom kosmogonischen Eros, Jena 1930, 166 f.

[2] P. Zaunert, Deutsche Natursagen, Jena 1921, 69 ff.

[3] H. Usener, Götternamen 358.

Digitized by Google

Weißen Jungfrauen in den Nornen aufzuzeigen. Wesentliche Züge dieser Volkssage lassen sich aber von hier aus allein nicht verstehen. Sie werden erst verständlich, wenn wir ihre Entsprechung im germanischen Kult aufzeigen, und das ist eben der germanische Stammesfeuerkult, d. h. der germanische „Vestakult." Dabei muß man sich grundsätzlich klar sein, daß dieser germanische Vestakult sich über die Zeit der Bekehrung hinaus nicht erhalten konnte. Man darf also in den Volksbräuchen der späteren Zeit keine völlige Entsprechung zur Jungfernsage erwarten. Einige Züge der deutschen Jungfernsage, die der neue Gesichtspunkt besser zu verstehen erlaubt, seien angeführt.[1] Zunächst einmal ist wichtig, daß die weißen Frauen der Volkssage meistenteils ausdrücklich als Jungfrauen bezeichnet werden. Ferner treten sie als Schwesternschaft auf, und wenn schon meistens in der Dreizahl, so doch mitunter auch in einer größeren Anzahl. Diese jungfräulichen Schwestern sind weißgekleidet, sie wohnen auf Bergen, in alten Burgen oder Schlössern und sehr häufig kehrt in den Erzählungen das Motiv wieder, daß sie ungeheuere Goldschätze hüten. Sie haben den Zugang zu diesen Schätzen, tragen daher vielfach am Gewande einen Schlüssel oder einen Schlüsselbund, auch die altgriechische Priesterin, z. B. Iphigenie, wird mit dem Schlüssel am Gewande dargestellt —; und zu den immer wiederkehrenden Tieren ihrer Umgebung gehören der Hund und die Schlange. In der indogermanischen Symbolik ist das Gold Sinnbild des Feuers.[2] Die schatzhütende Jungfrau der Sage ist daher als mythisches Spiegelbild der feuerhütenden Vestalin des Kultes anzusehen. Wie die Nornen und Walkyren erscheinen die Jungfern der Sage als spinnende und webende Frauen, sie weben wie diese das Schicksal, dessen Verlauf ihnen bekannt ist, denn sie sind Seherinnen und „Heilrätinnen".[3] Nicht nur mit verborgenen Schätzen, die nach der Volkssage zu bestimmten Zeiten „brennen", sondern ausdrücklich mit Feuer und Licht werden die weißen Jungfrauen in der Sage verbunden.[4] Damit sind nur einige Verbindungslinien der späten Volkssage

[1] Die Belege zum Folgenden findet man z. B. bei Zaunert, Deutscher Sagenschatz, Jena 1923 ff. Von älteren Sammlungen sind besonders wichtig: F. Panzer, Bayrische Sagen, München 1848 u. 1855; Heinrich Hoffmann, Sagen aus dem Rur- und Inde-Gebiet, Eschweiler 1911 u. 1914. Eine Zusammenstellung gibt ferner H. Chr. Schöll, Die drei Ewigen, Jena 1936, 140 ff. (die eigenen Ausführungen Schölls sind größtenteils verfehlt).

[2] Neckel-Niedner, Die jüngere Edda, Thule 20, Jena 1925, 177 ff.; R. Meißner, Die Kenningar der Skalden, Bonn 1921, 229 ff. (die stärkste Gruppe der Gold-Kenningar bilden diejenigen, deren Grundwort Feuer bedeutet); E. L. Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch, Berlin 1867, 1, 8 f.; Preller-Robert, Griech. Myth. 1, Berlin [4]1887, 368 Anm. 1; Joh. Hertel, Die Sonne und Mithra im Avesta, Leipzig 1927, XXIII; O. G. v. Wesendonk a. a. O. 47; ARW. 34 (1937) 254 ff.; A. Holtzmann, Agni 23 f. („Gold ist das Wesen des Agni").

[3] Fr. Lüers, Bayrische Stammeskunde, Jena 1933, 80 ff. [4] Schöll a. a. O. 142.

Digitized by Google

zum germanischen Vestakult angedeutet. So viel dürfte also deutlich geworden sein, daß die Annahme eines germanischen Vestakultes den Schlüssel bietet auch zum Verständnis der Volkssage von den weißen Jungfrauen.

Die Fruchtbarbeit der Annahme eines germanischen Vestakultes ergibt sich ferner aus der Betrachtung des germanischen Herdfeuerkultes und des Notfeuer-Ritus. Jedenfalls können wir, wenn wir die verwandten indogermanischen Bräuche vergleichen, die Probleme klarer sehen. Der Weihnachtsblock, d. h. das Wurzelende eines Baumes, meist einer Eiche, der am Weihnachtsabend ans Herdfeuer gelegt wird und das ganze Jahr über am Herd bleibt, ist der Grundstock des ewig brennenden Herdfeuers des Hauses. Seine feierliche Einführung am Weihnachtsabend deutet, wie man richtig sah[1], auf die Erneuerung des häuslichen Herdfeuers im Mittwinter. Hier hat man nun aber vergessen, die Folgerungen zu ziehen und die Frage bis ins letzte durchzudenken. Man sagt, das Weihnachtsfest habe durchaus einen häuslichen Charakter, soweit wir es zurückverfolgen können, und sei kein großes Gemeinschaftsfest. Entsprechend faßt man auch die Erneuerung des Hausherdfeuers als eine Angelegenheit des einzelnen Hauses auf. Die Erneuerung des Feuers bedeutet Löschung und Neuanzündung des Feuers; es erhebt sich also die Frage, wie das neue Feuer erzeugt wurde. Man kann sich nicht dabei beruhigen, daß darüber nichts überliefert sei und der Blockbrauch wohl noch auf die Erneuerung des Herdes hinweise, die aber nicht mehr ausgeführt wurde in der Zeit, aus der allein wir Berichte haben. Wo uns im deutschen Volksbrauch noch Genaueres von der Erneuerung des Herdfeuers überliefert ist, vollzieht sich diese Erneuerung immer im Rahmen eines großen Gemeinschaftsfestes und das neue Feuer wird durch Holzreiben erzeugt. Auch die Herderneuerung des Mittwinters kann man sich nur als Kulthandlung eines großen Gemeinschaftsfestes vorstellen und über Einzelheiten dieses Festes kann man sich ein Bild machen nach den entsprechenden Handlungen beim Notfeuerritus. Das Notfeuer, d. h. „Reibefeuer"[2], das zur Heilung von Krankheiten des Viehes angezündet wird, ist aufzufassen als die Wiederholung der wintersonnenwendlichen Herderneuerung aus dem Anlaß eines besonderen Notstandes. Da das Notfeuer in mehreren deutschen Landschaften von Zwillingen durch Holzreiben erzeugt werden mußte[3], ergibt sich, daß auch das heilige Feuer, mit dem man im Mittwinter die Herde erneuert, von Zwillingen bereitet werden mußte. Aller-

[1] H. Freudenthal a. a. O. 126.

[2] Grimm, DM[4] 1, 505; Freudenthal a. a. O. 190 f.; K. Helm, Notfeuer, Gießener Beiträge zur deutschen Philologie 60 (1938) 75 ff.

[3] Verf., Janus, Bonn 1932, 82; Ders., Sonnenwendfest und Zwillingskult, Germanien, H. 6 u. 7. 1933.

Digitized by Google

dings war dies neuerzeugte Feuer des Mittwinterfestes das Gemeinschaftsfeuer nicht nur eines Dorfes, sondern des ganzen Stammes oder Reiches. Im alten Rom wurde das ewige Vestafeuer, das Staatsfeuer, und alle Herde am Neujahrstag gelöscht und mit heiligem Feuer, das durch Holzreiben erzeugt wurde, neu entzündet. Wer hier im alten Rom die Aufgabe hatte, das neue Feuer zu bohren, ist nicht überliefert. Bei der Bedeutung, die in der römischen Mythologie die göttlichen Zwillinge haben und in der römischen Sage das Doppelkönigtum, kann kaum ein Zweifel bestehen, daß auch im alten Rom es ursprünglich die Aufgabe von Zwillingen aus königlichem Geblüt war. Es ist zu beachten, daß im altitalischen Mythos neben einer vestalischen Göttin zwei göttliche Brüder erscheinen[1], und daß Romulus und Remus, die Gründer Roms[2], Söhne des Mars und der Vestalin Rhea Silvia sind, die, wie bereits Schwegler sah[3], nur Vesta selbst vertritt. Nach altindogermanischem Mythos entzünden, wie Adalbert Kuhn einigen Rigveda-Versen entnahm[4], die Aschvins, d. s. die indoarischen Dioskuren, mit einem goldenen Feuerzeug das neue Sonnenfeuer. Während in älterer Zeit das römische Neujahrsfest auf den 1. März fiel und erst im zweiten Jahrh. v. Zw. auf den ersten Januar verlegt wurde, gibt es einige Anhaltspunkte dafür, daß die allgemeine Herderneuerung ursprünglich auch in Rom im Mittwinter vorgenommen wurde, d. h. daß auch in Altrom, wie im Iran und in Germanien, das Neujahrsfest mit dem Wintersonnenwendfest zusammenfiel.[5] Das altirische Neujahrsfest liegt zwar auf Anfang November, gleicht aber völlig dem germanischen und altrömischen Mittwinter-Neujahrsfest. An diesem Tage wurden in Irland alle Feuer gelöscht und neu entzündet.[6]

Auf Grund der vergleichenden Methode kamen wir zu der Annahme eines in seiner Gestalt dem latinischen entsprechenden germanischen Vestakultes. Da dieser in den Quellen, die uns etwas über den Kult der Germanen aussagen, nicht überliefert ist, mußten wir prüfen, ob unsere Annahme sich bei der erneuten Interpretation der germanischen Quellen und der späteren Volksüberlieferungen des germanischen Kreises als fruchtbar erweist. Die in den vorherigen Abschnitten gemachten Aus-

[1] Ewing a. a. O. 27.

[2] Die Gründung einer Stadt war eine Kulthandlung; die wichtigsten Zeremonien waren das Anlegen des neuen Feuers in der Mitte und das Pflügen der Furche, die die Stelle der Stadtmauer anzeigt. Die Belege findet man bei Fustel de Coulanges, Der antike Staat, Berlin 1907, 153 ff., beachte vor allem 157 und 169 Anm. 69.

[3] A. Schwegler, Röm. Gesch. 1, Tübingen 1853, 429 f.

[4] A. Kuhn, Die Herabkunft des Feuers, Gütersloh [2]1886, 68 ff.

[5] Vgl. Verf., Janus 67 (Germanien); Hertel, Die avestischen Jahreszeitenfeste, Leipzig 1934, 13 (Iran).

[6] Verf., Janus 93; vgl. oben S. 113.

Digitized by Google

führungen dürften gezeigt haben, daß die Hypothese des germanischen Vestakultes zum tieferen Verständnis der germanischen Überlieferungen beiträgt und daher als auf Grund der germanischen Quellen bestätigt anzusehen ist.

Eingangs wurden die sogenannten ethnographischen Parallelen zum latinischen Vestakult erwähnt. Dieser latinische Vestakult ergab sich als die beste Überlieferung des altindogermanischen Stammesfeuerkultes; denn, da dieser Kult Entsprechungen bei Griechen, Kelten und, wie wir erschließen konnten, Germanen hatte, darf er als urindogermanisch gelten, und wir können annehmen, daß der männliche Feuerpriester der Ostindogermanen anstelle der jungfräulichen Priesterin trat.[1] Diese Auffassung wird durch die Betrachtung der Parallelen gesichert, die die große Bedeutung und das hohe Alter des urindogermanischen Vestakultes erhärtet. Rassenkundliche und sprachwissenschaftliche Erwägungen können nämlich zeigen, daß es sich nicht um unabhängige„ Parallelen", sondern um Überlieferungen verwandter Völker handelt. Da ist zunächst zu erwähnen der mit dem Indogermanischen verwandte Feuerkult der finnisch-ugrischen Völker.[2] Dieser ist der Forschung heute ebenso vertraut wie die Verwandtschaft der Finno-Ugrier und der Indogermanen überhaupt. Neuerdings wurde von Hämäläinen wahrscheinlich gemacht, daß die Finno-Ugrier über das Herdfeuer hinaus auch größere Gemeinschaftsfeuer kannten.[3] Im einzelnen ist es aber schwer, bei finno-ugrischen Überlieferungen urverwandte Bräuche von später übernommenen oder beeinflußten zu trennen. In ältere Schichten führen die Entsprechungen im Feuerkult der Urasiaten (Ainu, Giljaken und Korjaken), auf die hier nicht näher eingegangen werden soll. Wichtiger sind die Übereinstimmungen bei den Polynesiern und Inka. Daß die Herrenschicht der Polynesier nordischer Rasse war, kann als erwiesen gelten[4], und die Herrenschicht der Inka wiederum ist vermutlich polynesischer Herkunft.[5] Die Maori Neuseelands haben nun eine Überlieferung, daß ihre Vorfahren von der Urheimat Hawaiki heiliges Feuer mitbrachten. Dieses Feuer wird nach einer Sage

[1] Das Behüten des Feuers dürfte in der ältesten Zeit Aufgabe von Frauen gewesen sein, da es weiblichem Wesen angemessen ist. Daneben ist aber schon ursprünglich auch ein männlicher Feuerpriester, in ältester Zeit der Häuptling bzw. König, denkbar, dessen Aufgabe aber anfangs nicht das Bewahren des Feuers, sondern das Entzünden des Neufeuers und daneben die Oberaufsicht über das Vestalinnencollegium war.

[2] Albert Hämäläinen, Das kultische Wachsfeuer der Mordwinen und Tscheremissen, Helsinki 1937, 9., 86 f., 148.

[3] Ebd. 59.

[4] W. E. Mühlmann, Die Frage der arischen Herkunft der Polynesier, Ztschr. f. Rassenkd. 1 (1935) 3 ff.; E. v. Eickstedt, Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit, Stuttgart 1934, 785 f.

[5] Vgl. O. Reche, Verbreitung der Menschenrassen, Leipzig 1938, 37.

Digitized by Google

von den Schwestern des Häuptlings bewacht.[1] Die „Vestalinnen" des Inkareiches sind bekannt.[2] Sie heißen Sonnenjungfrauen, waren Töchter angesehener Familien und hatten die Aufgabe, das heilige Feuer zu bewachen. Wir hören ferner, daß sie spannen und webten und daß sie kultische Rauschgetränke und heiliges Brot zu bereiten hatten. Diese Sonnenjungfrauen trugen lange, weiße Gewänder. Das Hauptfest der Inka war das Intip-Raymi-Fest; es war das Neujahrsfest und fiel in die Zeit der Wintersonnenwende. An diesem Fest wurde das ewige Feuer gelöscht und feierlich Neufeuer mit hölzernem Feuerbohrer erzeugt. Die Inka-Kultur zeigt manche Beziehung auch zu den altmexikanischen Kulturen; auch hier in Mexico lassen sich Feuerpriesterinnen nachweisen. Das Feuer ist das heiligste Element der Mexikaner[3]; am Ende jedes Großjahres, d. h. einer 52jährigen Periode, wurden alle Herdfeuer und Kultfeuer gelöscht und auf dem Berge, auf dem der Tempel des Feuergottes stand, wurde neues Feuer mit dem Holzfeuerbohrer erzeugt. Daneben aber scheint es auch die jährliche Feuererneuerung gegeben zu haben, die am Neujahrstag vorgenommen wurde. Das Feuer galt als das Abbild der Sonne und das Bohren des Feuers als magische Erneuerung des Sonnenfeuers. Die altmexikanische jungfräuliche Feuerpriesterin hütet nicht nur das Feuer, sondern hat ferner die Aufgabe, Tücher für den Tempel zu weben, die heiligen Räume zu kehren und Kultkuchen zu backen. Sie war, wie die peruanische Feuerpriesterin, weiß gekleidet.[4] In Yucatan wurde das heilige Feuer, das als Symbol der Sonne galt, von einem Vestalinnenorden bewacht, den eine Fürstentochter (Prinzessin) gegründet haben soll. Sie war die Leiterin des Ordens und wurde nach ihrem Tode vergöttlicht mit dem Namen „Feuer-Jungfrau".[5] Über die Herkunft der mexikanischen Kulturen wissen wir nichts; mit einiger Gewißheit kann nur gesagt werden, daß sie Übereinstimmungen mit altchinesischen Überlieferungen zeigen, wobei zu beachten ist, daß die altchinesische Kultur ihrerseits wieder auffällige Beziehungen nach Alteuropa hat.[6] Auch über die Herkunft der nordamerikanischen Natchez wissen wir nichts Bestimmtes. Ihr ausgeprägter Feuerkult nimmt wie der der Inka innerhalb der Indianerkulturen eine Sonderstellung ein. Wenn wir mit Recht in

[1] Jul. Lippert, Kulturgesch. der Menschheit 1, Stuttgart 1886, 256.

[2] R. B. Brehm, Das Inkareich, Jena 1885, 132—142; E. W. Middendorf, Peru, Berlin 1893, 3, 481 ff.; H. Trimborn, Die Gliederung der Stände im Inkareich, Journ. Soc. Americ. Paris, NS., I, 19. Paris 1927, 324 ff.; Max Schmidt, Kunst und Kultur von Peru, Berlin 1929, 50.

[3] Karl Th. Preuß, Die Feuergötter als Ausgangspunkt zum Verständnis der mexikanischen Religion, Mitt. Anthrop. Ges. Wien 1903, 140. 158 f.

[4] Frazer, The golden bough 2 (³1911) 245.

[5] Frazer s. a. O. 2, 245 f.

[6] O. Reche, Rasse und Heimat der Indogermanen 183.

Digitized by Google

den Inka eine Polynesier-Herrenschicht vermuten, so möchte man auch bei den Natchez eine den Indogermanen näherstehende Herrenschicht annehmen, da die Kultentsprechungen auch hier kaum durch die alte europide Rassenkomponente der Indianer, die ein europid-mongoloides Rassengemisch darstellen[1], erklärt werden können. Neben dem Feuerkult der Inka ist in Amerika der Feuerkult der Natchez dem indogermanischen Feuerkult nächstverwandt. In ihrem Lande gab es zwei Feuertempel[2], die nur von den „Sonnen" und „weiblichen Sonnen", d. h. den Prinzen und Prinzessinnen, betreten werden durften. In diesen Tempeln wurde ein ewiges Feuer unterhalten, das der Urkönig des Stammes von der Sonne heruntergeholt haben soll. Das Feuer wurde mit Nußbaumholz genährt und Nacht und Tag von acht Wächtern behütet, die unter einem Oberhaupt standen, das über der Erfüllung ihrer Pflicht wachte. Ein Verlöschen des Feuers galt als ein Unglück, das das Volk mit dem Tode bedrohte, bis das Feuer wieder entzündet war. Der pflichtvergessene Feuerwächter, der das Feuer verlöschen ließ, wurde mit dem Tode bestraft. Über eine etwaige Erneuerung des ewigen Feuers und die Art der Feuererzeugung ist nichts überliefert. Als wichtigste „Parallele" sind schließlich Kulte afrikanischer Völker zu nennen.[3] Bei vielen der hamitischen Hirtenvölker finden wir das ewige Feuer, das bei den Herero von der unverheirateten Häuptlingstochter gehütet wird. Beim Tode des Häuptlings wird es gelöscht, und von dem neuen Häuptling am Grabe des verstorbenen mit dem Holzfeuerzeug neues Feuer entfacht. Bedeutsam ist die Stellung der Zwillinge bei den Herero; die Geburt von Zwillingen ist ein Ereignis, das den ganzen Stamm in Erregung versetzt. Die Zwillinge, die zunächst ihr Vater vertritt, übernehmen das Amt des Priesters, das sonst dem Häuptling obliegt. Das wird so zu erklären sein, daß Zwillinge als besonders geeignet angesehen wurden, das neue heilige Feuer zu bohren. Denn die kultische Feuererneuerung ist eines der wichtigsten Ämter des Priester-Königs. Bei den Baganda wird das ewige Feuer von Jungfrauen behütet. Bei den Vimbunda Angolas wurden beim Regierungsantritt eines neuen Königs alle Herdfeuer gelöscht und mit dem vom König gebohrten neuen Feuer wieder angesteckt. Die sog. Hamiten sind der Rasse nach eine europid-negroide Mischung, und zwar genauer wahrscheinlich nordeuropid-negroid. Die nordische Rasse können wir in Nordafrika bei vielen Völkern und schon in sehr alter Zeit nachweisen, so daß sie hier keineswegs etwa auf Germanen der Völkerwanderungszeit zurückzuführen[4] ist. Vor allem die

[1] Eickstedt a. a. O. 793; Reche, Verbreitung 36 ff.

[2] Preuß, Die Eingeborenen Amerikas, RL² 1926, 35 ff.

[3] E. Brauer, Züge aus der Religion der Herero, Leipzig 1925, Kap. 4 „Das heilige Feuer". [4] O. Reche, Rasse und Heimat der Indogermanen 176 f.

Digitized by Google

Überlieferungen der blonden libysch-berberischen Völker sind für die Erschließung der altindogermanischen Kultur von großer Bedeutung. In Nordafrika und vorher in Spanien und Frankreich dürfte die alte Heimat einer der späteren indogermanischen nahe verwandten Kultur gelegen haben. Die neuen Ergebnisse der Sprachwissenschaft legen in Verbindung mit den Ergebnissen der Rassenkunde und Religionswissenschaft nahe, hier die Heimat des nordrassischen Kernes der späteren sogenannten hamitischen und semitischen Völker zu suchen. Die berberischen Sprachen, wie die hamitischen überhaupt, sind mit den semitischen eng verwandt, zeigen aber auch bisher wenig beachtete Beziehungen zum Indogermanischen.[1] Die Verwandtschaft des Hamitischen mit dem Semitischen ist heute allgemein anerkannt, und in steigendem Maße werden die sprachlichen Beziehungen des Semitischen zum Indogermanischen betrachtet.[2] Der Schlüssel zu der alten nordafrikanischen Kultur, die der nordeuropäischen-indogermanischen nahe verwandt ist, ist die Überlieferung der Kanarier.[3] Die Kultur der Kanarier zeigt durchaus jungsteinzeitlichen Charakter. Die Rasse der Kernschicht ist als nordisch-fälisch zu bezeichnen. Wir haben hier gewissermaßen den stehengebliebenen Rest der westeuropäischen nordischen Megalithkultur vor uns. Auf der größten der kanarischen Inseln, Kanaria, gab es jungfräuliche Priesterinnen, die Harimagadas heißen, und beim Volke in großem Ansehen standen.[4] Eine dieser jungfräulichen Priesterinnen dürfte die bei Galindo genannte Antidamana sein, die nach seinem Bericht im Galdargau auf Kanaria lebte und hoch geachtet war. Galindo erzählt, man habe sich häufig an sie gewandt, wenn Streitigkeiten zu schlichten waren und niemals habe man gegen ihr Urteil Einspruch erhoben.[5] Diese Priesterinnen trugen weiße Gewänder und zu ihren Amtspflichten gehörte es, bei festlichen Umzügen Opfergefäße zu tragen und in Tempelhäusern täglich Milch auszusprengen. Vor allem aber war es ihre Aufgabe, das ewige Feuer zu hüten.[6]

[1] Carl Meinhof, Die Sprachen der Hamiten, Hamburg 1912, IX, 228 f.

[2] Vgl. A. Schott, Hirt-Festschr. 1936, II, 45 ff.

[3] Fr. v. Löher, Kanarierbuch, München 1895; dazu vgl. Verf., Die Gesittung der Kanarier als Schlüssel zum Urindogermanentum, Germanien 2, 1937, und ders., Rasse und Gesittung der Kanarier (Auswahl aus Löhers Kanarierbuch mit Kommentar), Germanien 8, 1937.

[4] Löher a. a. O. 505 ff. [5] Ebd. 466.

[6] A. Cloß, Die Religion des Semnonenstammes in Koppers, Die Indogermanen- und Germanenfrage, Salzburg 1936, 582 Anm. 67. Cloß teilt an dieser Stelle mit, daß Wölfel bei seinen Archivstudien den Beleg dafür gefunden hat, daß die kanarischen Harimagadas das ewige Staatsfeuer bewachten. Bevor ich von diesem Fund Kenntnis hatte, schrieb ich in Germanien 1937, 242: „Ich werde an anderem Orte zeigen, daß wir in den Harimagadas 'Vestalinnen' zu sehen haben, d. h. Priesterinnen, die das heilige ewige Stammesfeuer bewahren."

Digitized by Google

Diese sogenannten Parallelen sind also vielmehr Überlieferungen rassisch verwandter Völker. Insbesondere die nachweislich jungsteinzeitliche Kultur der Kanarier mit ihrer Entsprechung zum westindogermanischen Feuerkult bestätigt das hohe Alter dieses Kultes, der als urindogermanisch anzusehen ist. Der scheinbar alleinstehende latinische Vestakult, für den nicht einmal innerhalb der Italikerstämme eine Entsprechung nachweisbar ist, erweist sich also als die beste Überlieferung der altindogermanischen Form des Feuerkultes. Der altrömische Kult gestattet es uns, die Kulteinrichtungen und Mythen der übrigen Indogermanen, insbesondere auch der Germanen, tiefer zu verstehen. Andererseits aber vermögen auch die germanischen Überlieferungen wesentliche Hinweise für das Verständnis der altrömischen Quellen zu geben.

Inhaltsübersicht

Die Fragestellung auf Grund der vergleichenden indogermanischen Religionswissenschaft. Grundzüge des latinischen und griechischen Feuerkultes (das ewige Hausfeuer und das Stammesfeuer). Die Rolle des Feuerkultes im indogermanischen Kult überhaupt. Zwischenbemerkung über das Wesen des Feuers und sein Verhältnis zur Seele des nordischen Menschen. Der keltische Brigit-Kult als Entsprechung zum latinischen Vesta- und griechischen Hestia-Kult. Der Feuerkult der baltischen Indogermanen. Die Herdgöttin bei Skythen, Geten und Mongolen der inneren Mongolei (mit nordischer Herrenschicht). Der Feuerkult der Slawen und Arier (Indoiranier), der Osseten und Armenier. Schlußfolgerungen: der germanische Feuerkult im Rahmen des indogermanischen. Zwischenbemerkung über das Wesen der indogermanischen Herdgöttin und ihrer Priesterin. Die Frage der Feuerkulttürme. Die germanischen Seherinnen als Vestalinnen. Menglöd und Brynhild. Die deutsche Volkssage von den Weißen Jungfrauen. Der Julblock und die Erneuerung des ewigen Feuers im Mittwinter. Die sogenannten „ethnographischen Parallelen“ des indogermanischen Feuerkultes als Überlieferungen rassisch-verwandter Völker.

Dieser Nachweis, der auf Grund des Vergleiches mit indogermanischen Überlieferungen geführt werden sollte, ist jetzt überflüssig, da der urkundliche Beleg gefunden ist. Die bisher zugänglichen Quellen zur kanarischen Religion boten diesen Beleg nicht. Es sei bemerkt, daß Cloß an der so bedeutsamen Frage nach der Stellung des latinischen Vestakultes in der indogermanischen Überlieferung ahnungslos vorbeigeht. Auf S. 611 Anm. 26 schreibt er: „Zum Unterschied von den Magadas der Kanarischen Inseln und von den Seherinnen der Bagandas haben die germanischen Prophetinnen keine Beziehung zu einem Feuerkult“. Hätte Cloß die rassische Verwandtschaft der Kanarier und Indogermanen einerseits und die enge Zusammengehörigkeit der Germanen und Italiker andererseits beachtet, wäre er zu der Einsicht gekommen, daß zumindest die Frage gestellt werden muß, ob nicht auch die germanischen Seherinnen als „Vestalinnen“ anzusehen sind. Löhers Verdienste um die Kanarierforschung kennt Cloß nicht. Er zitiert 571 Anm. 32 eine andere Arbeit von Löher, ohne zu bemerken, daß er von diesem „gewissen Löher“ — wie er schreibt — einiges über die Beziehungen der kanarischen Kulte zu indogermanischen hätte lernen können. Löhers Irrtum, in den Kanariern Germanen zu sehen, hebt seine Verdienste um die Kanarierforschung nicht auf; vgl. über diese meinen obengenannten Aufsatz in der Zeitschrift Germanien.

Digitized by Google

LUSTRUM UND CIRCUS*

VON *ÁRPÁD SZABÓ*, z. Z. FRANKFURT A. M.

Das lateinische Wort *lustrum* bezeichnet als kultischer Terminus eine sakrale Handlung. Dieselbe Handlung, die mit einem lateinisch-deutschen Wort auch Lustration, „Reinigung" heißt.[1] Wir kennen ein Lustrum oder eine Lustration des Ackerfeldes, der Stadt, des Heeres, der Flotte und andrer ähnlicher Dinge. Vor allem verwendet aber der klassische Sprachgebrauch das Wort *lustrum* zur Bezeichnung derjenigen Kulthandlung, die als der wichtigste Schlußakt einer Staatsangelegenheit der römischen Republik, des Census, gilt.[2] Die römischen Bürger sind nämlich von Zeit zu Zeit — d. h. nach dem Staatsgebrauch der Republik in jedem fünften Jahr — nach ihrem Vermögen und nach ihren militärischen Pflichten in Klassen eingeteilt worden. Das war der Census. Als nun die Ermittlungen des Census abgeschlossen und auf Grund davon die neuen Bürgerlisten angefertigt waren, wurde an einem Tage die gesamte Bürgerschaft zusammenberufen und nach der neuen Ordnung gegliedert auf dem Marsfeld aufgestellt.[3] Dann vollzog man den Lustrumakt folgendermaßen: es wurde eine Prozession von Opfertieren (*suovetaurilia*) um die versammelte Bürgerschaft dreimal rechtswendig herumgeführt[4]; die Tiere sind nachher geopfert worden.

Von der religiösen Bedeutung abgesehen hatte dieser Akt als Schlußfeier des Census auch eine staatsrechtliche Bedeutung. Denn erst durch ihn erhielten die vorher angefertigten Censuslisten Rechtsgültigkeit.[5] Da aber die Rechtsgültigkeit der Bürgerlisten von dem Lustrumakt nicht nur insofern abhängig ist, als dieser Akt die Gültigkeit der Listen für die künftige Zeit sichert, sondern als jedes Lustrum gleichzeitig die Gültigkeit der früheren Liste automatisch aufhebt, bezeichnet eben das Wort *lustrum* nicht nur die Kulthandlung selbst, sondern auffallenderweise auch jene durch zwei Lustrumakte eingeschlossene Zeitspanne, für die die Censuslisten gültig sind.[6] Diese zweite Bedeutung des Wortes

---

* [Korr.-Note: Vorliegender Aufsatz wurde als Kap. 2 der Habilitationsschrift „Vorklassisches Erbe" im Wintersemester 1938/39 von der Philosophischen Fakultät der Universität Frankfurt a. M. angenommen.]

[1] G. Wissowa, RuKdR², 390 f.

[2] Th. Mommsen, Röm. Staatsrecht II 412.

[3] O. Leuze, Zur Geschichte der römischen Censur 64.

[4] G. Wissowa, RuKdR² 142; C. Koch, Gestirnverehrung im alten Italien 23 (Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike III).

[5] W. F. Otto, Rhein. Mus. 71 (1916) 17; O. Leuze a. a. O. 64.

[6] Vgl. O. Leuze a. a. O. 81 ff. und A. Berve, RE XIII 2057.

Digitized by Google

kommt natürlich daher, daß der Lustrumakt eine periodisch wiederkehrende sakrale Handlung ist. Die periodische Wiederkehr gehört nicht nur zu dem innersten Wesen des Censuslustrum, sondern überhaupt zu dem jedes Lustrumaktes.[1] Armilustrium, Tubilustrium, Amburbium und Ambarvalia sind lauter jährlich wiederkehrende Lustrationsfeste der römischen Gemeinde.

Problematisch war für die Philologie neben dieser leicht erkennbaren periodischen Wiederkehr des Lustrumaktes die Frage, ob das Lustrum der Bürgerschaft von Anfang an in festgelegten Perioden abgehalten wurde, oder ob nicht die Dauer der Lustrumperiode ursprünglich eine beliebige gewesen sei. Es ist nämlich eine auch heute noch geltende Ansicht, daß man das Lustrum der römischen Bürgerschaft erst von dem Jahre 230 v. Chr. an regelmäßig in jedem fünften Jahre vollzogen habe. Vor dieser Zeit soll man aber das Lustrum ebenso wie den Census je nach Bedarf in beliebigen Zeitperioden abgehalten haben.[2]

Diese heute allgemein eingebürgerte Ansicht von der ursprünglichen Unregelmäßigkeit der Lustrumintervallierung soll zum Gegenstand einer kurzen Überprüfung gemacht werden.

I.

Unsere sämtlichen Quellen, die eine Definition des Census- bzw. Lustrum-Intervalles geben, setzen das Wort *lustrum* als Zeitmaß dem sog. *quinquennium* gleich.[3] Eine andere Definition der Lustrumperiode, die dieser Gleichsetzung mit *quinquennium* widersprechen würde, existiert in den Quellen nicht.[4] Nun ist die nächste Frage, was man unter *quinquennium* zu verstehen hat.

---

[1] Vgl. auch G. Wissowa, RuKdR[2] 390.

[2] Vgl. O. Leuze a. a. O. 81 ff.; A. Berve RE XIII 2057.

[3] Suetonius p. 172: lustrum quinquennii tempus apud Romanos. — Varro de lingua lat. VI 11: quod censor exercitum centuriato constituit quinquennalem, cum lustrare et in urbem ad vexillum ducere debet. — Serv. in Aen. VIII 183: moris fuerat completo lustro pingues victimas offerre censores ... per quinquennium istis victimis urbs lustrari solebat. — Serv. in Aen. I 283: lustrum autem dictum, quod post quinquennium unaquaeque civitas lustrabatur. — Vgl. Ps. Asc. Ciceronis Verr. p. 188 (Or.).

[4] O. Leuze hat die These aufgestellt: Lustrum als Zeitmaß könne nach lateinischem Sprachgebrauch ursprünglich „jeden Zeitabschnitt von beliebiger Dauer bezeichnet haben" (a. a. O. 81). Diese irrige Behauptung wollte Leuze unter anderem auch mit dem Text des Grammatikers Marius Victorinus (Gramm. lat. ed. Keil VI 55) belegen: periodus, quae latina interpretatione circuitus vel ambitus vocatur, est compositio pedum trium vel quattuor vel complurium similium atque dissimilium ad id rediens unde exordium sumpsit, sicut temporis lustrum vel sacrorum trieterici. — Leuze bemerkt zu dieser Stelle: „Aus dem hier angestellten Vergleich ist zu schließen, daß das Wort *lustrum* einen durch periodisch wiederkehrende gleichartige Ereignisse begrenzten Zeitraum von be-

Digitized by Google

Nach den Worten des Varro[1] bezeichnet man einen quinquennalen Zeitabschnitt[2] als *lustrum* deswegen, weil man die Vectigalien und Tribute in jedem fünften Jahr bezahlt. Diesen Satz hat Varro einer falschen Abteilung des Wortes *lustrum* zuliebe (nämlich von *luere*, das angeblich „bezahlen" heißen soll), niedergeschrieben. Diese sprachwissenschaftliche Spielerei des Grammatikers interessiert uns jetzt nicht. Viel wichtiger ist für uns die Feststellung, daß im Sinne dieses Berichtes das Lustrum, das Varro als „Bezahlung" umdeuten möchte, in jedem fünften Jahr erfolgt. Das *quinquennium* (= *lustrum*) ist also nach diesem Satz eigentlich ein Zeitabschnitt von 4 Jahren, der nur deshalb mit der Zahl fünf (*quinque*) bezeichnet werden konnte, weil das terminsetzende Ereignis in jedem fünften Jahr erfolgt. Im Sinne der Varro-Definition hat das lateinische Wort *quinquennium* genau denselben Sinn, wie die Penteteris der Griechen. Die Penteteris ist auch eine Zeitperiode von 4 Jahren, die ihren Namen aus demselben Grund von der Zahl fünf genommen hat wie das römische *quinquennium*.

Genau dasselbe sagt von dem Lustrum auch Censorinus[3], dessen Glaubwürdigkeit nur mit Unrecht bezweifelt werden konnte. Er sagt auch, daß das Lustrum in jedem fünften Jahr abgehalten wird, und deshalb kann er die Lustrum-Periode der griechischen Penteteris gleichsetzen.

Nun kann aber das lateinische Wort *quinquennium* auch eine andere Bedeutung haben.[4] Wie nämlich das *quadriennium* immer eine Summe von 4 Jahren, und *biennium* eine Summe von 2 Jahren ist, so kann auch *quinquennium* eine fünfjährige Periode bezeichnen. Wenn z. B. mit den Ausdrücken *duo quinquennia* oder *tria quinquennia* ein Zeitabschnitt von 10 bzw. 15 Jahren umschrieben wird[5], so ist das Wort *quinquennium* in dieser zweiten Bedeutung gebraucht worden.

liebiger Dauer bezeichnen konnte." — Wenn aber dieser Schluß richtig wäre, dann müßte allerdings auch die griechische Trieteris „ein Zeitraum von beliebiger Dauer" sein!!

[1] Varro de l. l. VI 11: lustrum nominatum tempus quinquennale a luendo, id est solvendo, quod quinto quoque anno vectigalia et ultro tributa per censores persolvebantur.

[2] Der quinquennale Zeitabschnitt — *tempus quinquennale* — heißt natürlich ebensoviel, wie quinquennium. — Den Versuch von Leuze (a. a. O.), zwei verschiedene Gebrauchsweisen des Adjektivs *quinquennalis* beobachten zu wollen, von denen aber nur die eine für *quinquennium* selbst gelten soll, halte ich für spitzfindig und völlig unbewiesen.

[3] Censorinus cp. 18 § 13: idem tempus (scil. 4 Jahre) anni magni Romanis fuit quod lustrum appellabant. Ita quidem a Servio Tullio institutum, ut quinto quoque anno censu civium habito lustrum conderetur, sed non ita a posteris servatum etc.

[4] Auf diese zwei Bedeutungsmöglichkeiten hat schon Th. Mommsen (R. Chronol. VI. Abschn. 162—171) hingewiesen.

[5] Vgl. die Angaben im Wörterbuch von Georges bzw. in dem Thesaurus s. v. *quinquennium*.

Digitized by Google

Das Wort *quinquennium* hat also zwei Bedeutungen je nachdem, ob man den Terminus, d. h. das fünfte Jahr, ausschließt oder einrechnet. Dieselbe doppelte Bedeutung hat auch das Zeitmaß *lustrum*, das in den Quellen dem *quinquennium* gleichgesetzt wird.[1] Es kann genau so gut eine vierjährige, wie auch eine fünfjährige Periode bezeichnen.[2] Aber trotz dieser kleinen Schwankung bleibt natürlich das Entscheidende an dieser Zeitrechnung das fünfte Jahr, das in beiden Fällen als Termin der Periode gilt.

Wir betonen also nochmals, daß, von dieser unbedeutenden Schwankung abgesehen, das Zeitmaß *lustrum* einen genau präzisierten Wert hatte. Die regelrechte Lustrumperiode ist immer ein *quinquennium*.[3] Diesen Sinn hat der Terminus technicus *lustrum* bei jedem einzelnen Schriftsteller allein und ausschließlich, soweit wir es überhaupt kontrollieren können, welchen Sinn die betreffenden Quellen diesem technischen Ausdruck beimessen wollten.[4] Damit soll natürlich die Nachweisbarkeit anderer unregelmäßiger Lustrumperioden nicht bezweifelt werden. Die Frage ist aber, wo der Ursprung der quinquennalen Lustrumperioden gesucht werden soll.

II.

Da man das Vorhandensein unregelmäßiger, also nicht quinquennaler Lustrumperioden für die ältere Zeit der römischen Republik in mehreren Fällen nachweisen konnte, hat O. Leuze aus dieser Tatsache den Schluß gezogen, daß die Gleichsetzung des Zeitmaßes *quinquennium* mit *lustrum* erst die Folge einer späteren Entwicklung gewesen sei. Erst die wachsende Bedeutung der censorischen Verpachtungen, die eine konstante Intervallierung forderten, und die zielsichere Energie des Senatsregimentes

---

[1] Es ist charakteristisch, daß auch die oben zitierten Quellen die Ausdrücke: *quinto quoque anno, per quinquennium* und *post quinquennium* abwechselnd gebrauchen.

[2] Eine vierjährige Periode (quadriennium, eine Summe von 4 Jahren) wird als lustrum bezeichnet an den folgenden Stellen: Plin. II 122; II 130; II 78; Ciris 20 ff.; Stat. silv. II 6,70 u. a. m. — Dagegen ist lustrum eine 5jährige Periode: Hor. carm. II 4.24; IV 1,6; Ovid Ibis 1; Trist. IV 8,33; Am. III 6,27 Ars am. III. 15.

[3] Wenn bei Stat. silv. III 1,45 und Mart. IV 1,7 einmal das Jahr *velox lustrum* und einmal das Säkulum *ingens lustrum* heißt, so besagen diese dichterischen Ausdrucksweisen nichts gegen unsere Behauptung. In beiden Fällen zeigt das Adjektiv, daß hier der gewöhnliche Sinn des terminus technicus dichterisch umgebildet worden ist.

[4] O. Leuze hat versucht nachzuweisen, daß es auch 3-, 6-, 7- und mehrjährige Lustrumintervalle gab. Seine Ergebnisse wollen wir nicht überprüfen, wir bemerken nur, daß man in keinem einzigen Fall nachweisen kann, daß irgendeine Quelle unter dem Zeitmaß *lustrum* etwas anderes verstanden hätte, als eben *quinquennium*.

Digitized by Google

in dem ausgehenden 3. Jahrh. sollen von der Willkür zu der Regulierung des Lustrumintervalles geführt haben.[1] Und wenn die Quellen die fünfjährige Periodisierung des Lustrumaktes schon dem König Servius Tullius zuschreiben, so sei es nur ein falscher Rückschluß aus den späteren Tatsachen auf den vermeintlichen Ursprung der Institution.

Nach dieser Auffassung erfolgt die quinquennale Periodisierung aus rein praktischen Gründen und erst im Laufe einer späteren langsamen Entwicklung. Man stellt sich gar nicht die Frage, warum das Ergebnis der Entwicklung eben die quinquennale Periodisierung geworden ist. Aus rein praktischen Gründen soll es notwendig geworden sein, daß die ursprünglich beliebigen Perioden reguliert wurden, und aus dieser Notwendigkeit soll man zu einer willkürlich gewählten Periode gekommen sein, die dann in der Folgezeit konsequent beibehalten wurde.

Die Voraussetzung dieser Erklärung durch praktische Gründe ist der Gedanke, daß das Lustrum der Bürgerschaft eigentlich nur eine nebensächliche „religiöse Begleiterscheinung"[2] einer rein praktischen Staatsangelegenheit ist. Aus rein praktischen Gründen soll man von Zeit zu Zeit den Census veranstaltet haben, und man soll das Lustrum, das „innerlich mit dem Census nicht zusammengehört"[3], als Schlußfeier angewendet haben. In diesem Sinne konnte man die Lustrum-Intervallierung als die Folge der rein praktischen Census-Intervallierung auffassen.

Die Unzulänglichkeit dieser Erklärung besteht darin, daß sie dem Kultcharakter des Lustrumaktes nicht gerecht werden kann. Wenn das Lustrum der Bürgerschaft als Kulthandlung in jedem fünften Jahr wiederholt wird, so muß zunächst bei der Erklärung dieser Periodisierung gefragt werden, ob es sich nicht aus dem Kult selbst erklären läßt. Ob nicht das fünfte Jahr auch sonst in dem römischen Kult eine Wichtigkeit hatte.

Nun ist die quinquennale Lustrum-Intervallierung keine isolierte Erscheinung in dem römischen Kultleben. Wir kennen auch andere Fälle, in denen quinquennale Perioden angewendet worden sind. Wir meinen die sogenannten *vota quinquennalia*.[4] Nach der historischen Tradition der Römer galt eben das fünfte Jahr häufig als Einlösungstermin eines von dem Staat unternommenen Gelübdes. Livius überliefert z. B., mit welchen Worten die Volksversammlung vor der feierlichen Ankündigung eines *votum quinquennale* befragt wurde.[5] Aus diesen Worten erfahren wir,

---

[1] O. Leuze a. a. O. 69 ff.; A. Berve RE XIII 2053 f.

[2] In diesem Sinne O. Leuze a. a. O. 64 f.

[3] Th. Mommsen, Röm. Staatsrecht II 412. [4] G. Wissowa, RuKdR[2] 383.

[5] Livius 22, 9—10: velitis iubeatisne sic fieri? si res publica populi Romani Quiritium ad quinquennium proximum, sicut velim eam salvam, servata erit hisce duellis etc.

Digitized by Google

daß man einmal geplant habe: die römische Gemeinde soll ein *ver sacrum* geloben, wenn der Staat von den Göttern bis zu dem nächsten fünften Jahr (*ad quinquennium proximum*) unversehrt erhalten wird. Von ähnlichen quinquennalen Gelübden berichtet Livius an mehreren Stellen.[1]

Diese Zeugnisse und besonders der Wortlaut bei Livius (*ad quinquennium proximum*) zeigen, daß die Zeitspanne, die zwischen der feierlichen Ankündigung des Gelübdes und seiner Einlösung in dem nächsten fünften Jahr lag, von den Römern als eine Einheit aufgefaßt werden mußte. Für diese Zeitspanne, die als Einheit zusammengefaßt wird, versucht man, den besonderen Schutz der Götter durch das versprochene Votum zu sichern. Die Ähnlichkeit mit der Lustrumperiode muß gleich ins Auge fallen. Nicht nur die Zeitspanne ist in beiden Fällen dieselbe, sondern auch die Absicht, mit der die Kulthandlung vollzogen wird. Das Votum sichert in den bei Livius erwähnten außerordentlichen Fällen den Schutz der Götter für den Staat. Denselben Zweck muß aber auch das Votum gehabt haben, das man regelmäßig nach jedem Lustrumakt für das nächste Lustrum versprochen hat.[2]

Es ist kein Zweifel, daß die quinquennale Periodisierung sowohl in dem Fall der außerordentlichen Vota, wie auch in dem des Lustrum denselben Ursprung haben muß. Nach der historischen Tradition der Römer war das *quinquennium* als Zeitperiode für kultische Veranstaltungen schon in dem 5. vorchristlichen Jahrhundert üblich.[3] Man hat aber auf diese Weise keinen Anlaß mehr anzunehmen, daß die quinquennale Lustrumperiodisierung erst in dem ausgehenden 3. Jahrh. aus praktischen Gründen entstanden sei. Das *quinquennium* ist eine alte, für kultische Veranstaltungen übliche Zeitperiode, die schon in der ältesten Zeit der Republik auch als Lustrumperiode angewendet werden konnte.

Die Tatsache, daß man auch unregelmäßige Lustrum-Intervalle nachweisen kann, schließt doch die Möglichkeit einer allgemeinen Regel, die schon auf die älteste Zeit zurückgehen kann, nicht aus. Auch die Römer selbst wußten es, daß das Prinzip, das Lustrum der Bürgerschaft in jedem fünften Jahr abzuhalten, nicht immer konsequent befolgt werden konnte.[4]

[1] Livius 30, 2: consulibus imperatum, priusquam ab urbe proficiscerentur, ludos magnos facerent, quos T. Manlius Torquatus in quintum annum vovisset, si eodem statu res publica staret. — Liv. 30, 27: si per quinquennium illud res publica eodem statu fuisset. — Liv. 27, 33, 8: senatus ... ludos facere dictatorem iussit, quos M. Aemilius praetor urbis C. Flaminio Cn. Servilio consulibus fecerat, et in quinquennium voverat etc.

[2] Suetonius Aug. 97: cum ... lustrum conderet ... vota, quae in proximum lustrum suscipi mos est, collegam suum Tiberium nuncupari iussit.

[3] O Leuze, Die römische Jahrzählung 382 f.

[4] Censorinus cp. 18 § 13: lustrum ... ita quidem a Servio Tullio institutum, ut quinto quoque anno censu civium habito lustrum conderetur, sed non ita a posteris servatum.

Digitized by Google

Nun ist das *quinquennium* eine alte kultische Zeitperiode. Woher hat aber eben das fünfte Jahr diese religiöse Bedeutung nicht nur als das Jahr des Lustrum, sondern auch als Einlösungstermin des *votum quinquennale*? Die Frage ist auch schon deswegen berechtigt, weil der römische Kultus andere ähnliche Zeitperioden, von dem verdoppelten *quinquennium*, dem *decennium* abgesehen, überhaupt nicht kennt.[1] Mit der Begründung, daß das *quinquennium* als „Rundzahl" zu dieser Bedeutung gekommen sei, wird man sich wohl nicht begnügen.

III.

Es ist eine allgemein bekannte Tatsache, daß nicht nur bei den Römern, sondern auch bei anderen Völkern des klassischen Altertums das fünfte Jahr eine kultische Wichtigkeit hatte. Herodot berichtet z. B. von der thrakischen Sitte, in jedem fünften Jahr einen Boten zu dem Gott Zalmoxis zu schicken.[2] Ebenso wissen wir von den Kelten, daß sie ihre großen Menschenopfer in jedem fünften Jahr veranstaltet haben.[3] Vor allem müssen wir aber in diesem Zusammenhang der griechischen Penteteriden gedenken. Die meisten sogenannten „Nationalfeste" der Griechen wurden in jedem fünften Jahr gefeiert. Es ist eine naheliegende Kombination, auch das römische Quinquennium in diesen größeren Zusammenhang einzuordnen.

Nun ist aber der Ursprung der griechischen Penteteriden einigermaßen schon erklärt worden. Man hat zwar auch in diesem Fall versucht, die Entstehung der Periodisierung aus praktischen Gründen abzuleiten, aber man mußte dabei betonen, daß „gerade für die älteste Zeit die praktische Erklärung versagt, und die Wahl dieser Periode noch andere Rücksichten, offenbar chronologisch-kalendarische bestimmt haben".[4]

Die ältesten griechischen Penteteriden sind nach der heute allgemein geltenden Ansicht durch die Halbierung der ursprünglichen *Enneateriden*, oder wie sie in der späteren Terminologie heißen, *Oktaeteriden*, entstanden. Die Enneateris ist der Schalt-Zyklus einer alten Mondsonnenjahrrechnung. Dieser Zyklus besteht aus 99 Monaten, d. h. $8 \times 12 + 3$; dreimal wird nämlich ein dreizehnter Schaltmonat eingefügt, um damit die Zeitrechnung nach dem Mond mit der nach der Sonne in Einklang zu bringen.[5]

Diese Zeitrechnung müssen die Griechen schon in archaischer Zeit

[1] Das *vicennium* kommt selten und erst in der Kaiserzeit vor. Vgl. G. Wissowa, RuKdR[2] 383 und ebd. A. 9.

[2] Herodot 4, 94.

[3] Diod. 5, 32, 6. Vgl. dazu G. Kazarow, Klio 12 (1912) 361.

[4] L. Ziehen, RE XIX 1, 259. [5] M. P. Nilsson, RE 17, 2 Sp. 2387 ff.

Digitized by Google

aus einer älteren Kultur übernommen haben.[1] Jedenfalls wird der Zeitpunkt der ältesten Penteteriden (halbierten Enneateriden) der olympischen und pythischen Spiele nach dieser Zeitrechnung festgestellt.

Die kultische Bedeutung des fünften Jahres hängt also bei den Griechen mit einer alten kosmischen Rechnung nach der Sonne und nach dem Mond zusammen. Die Penteteris wird ebenso als eine kosmische Periode angesehen, wie die vollständige Form, die Enneateris. In jedem fünften Jahr fängt ein neuer kosmischer Zeitabschnitt an. Die Feste, die bei dieser Gelegenheit veranstaltet werden, müssen ursprünglich den kultischen Ausdruck dieses Gedankens dargestellt haben.[2]

Nun darf auch das römische *quinquennium* als ein Ableger dieses kosmischen Gedankenkreises betrachtet werden. Es wäre jedenfalls eine falsche Behauptung, anzunehmen, daß man in Italien auf Grund einer astronomischen Rechnung den Zeitpunkt der Quinquennien festgestellt habe. Auch die Griechen haben den Zeitpunkt der ältesten olympischen Spiele nicht nach astronomischer Rechnung, sondern nach einfacher mechanischer Monatszählung festgestellt. Ebenso können auch die Römer das *quinquennium* als fertiges Kulturgut übernommen haben. Darauf scheint auch die Tatsache hinzuweisen, daß die mechanische Verdoppelung des *quinquennium* in Rom *decennium* ist. Man war sich also nicht mehr klar darüber, daß das *quinquennium* die halbierte Form der Enneateris ist. Nicht die ursprüngliche kosmische Zeitperiode, die Enneateris, sondern die halbierte Form, die Penteteris, war auch in dem östlichen Mittelmeerzentrum, in Griechenland gebräuchlicher, und dieselbe Form ist auch in Italien mechanisch übernommen worden. Auf der anderen Seite müssen aber die Römer doch gewußt haben, daß das fünfte Jahr der Periode der Anfang eines neuen kosmischen Zeitabschnittes ist. Das beweist auch die folgende religionswissenschaftliche Interpretation des Lustrumaktes.

IV.

Die Philologie hat sich lange bemüht, eine semasiologische Erklärung des Ausdruckes „*lustrum*" zu geben. Diese Bemühungen haben zuletzt zu einer einleuchtenden Theorie geführt, die jedoch nur andeutungsweise ausgesprochen wurde.[3] Vollständigkeitshalber seien die wichtigsten Etappen der bisherigen Forschung wiederholt.

[1] M. P. Nilsson a. a. O. vermutet, daß die Griechen diese Zeitrechnung aus Babylonien übernommen hätten. — In einem anderen Zusammenhang habe ich darauf hingewiesen, daß sie wahrscheinlich schon den alten Kretern bekannt war und infolgedessen altmediterranes Kulturgut ist.

[2] Eine religionswissenschaftliche Interpretation des olympischen Festes könnte diese Behauptung am klarsten rechtfertigen.

[3] Carl Koch, Gestirnverehrung im alten Italien (Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike III 23 ff.); die einschlägigen wichtigsten Arbeiten:

Digitized by Google

Die erste Silbe des Wortes *lustrum* hat, wie Paul. Fest. p. 120 ausdrücklich bezeugt, ein langes *u*. Infolgedessen kann das Wort *lustrum* aus **loucstrum* nur zu der Wz. **leuk-louk* gehören, welche in lat. *lux*, *luceo*, gr. λεύσσω vorliegt. Die ursprüngliche Bedeutung von *lustrum* muß demnach „Beleuchtung" gewesen sein.[1] Diese Verwendung des Wortes ist nicht mehr zu belegen; doch wird sie bestätigt durch das Verbum *lustrare*, das als „beleuchten" geläufig ist und mit diesem Anfangspunkte die Reihe „sehen" (vgl. gr. λεύσσω), „betrachten", „besuchen", „erleben" bildet; dazu kommen als weitere Zeugnisse die Kompositionen *collustrare, illustrare, illustris, sublustris*.[2] Neben dieser Bedeutung „Beleuchtung", die für das Wort *lustrum* selbst nicht unmittelbar belegt, nur rekonstruiert werden konnte, muß auch eine andere, nämlich die Bedeutung „Kreisbewegung" schon dem ältesten Bestande des Wortes angehört haben.[3] Auch das Verbum *lustrare* besitzt von Anfang an neben der genannten Bedeutungsgruppe noch den Sinn von „umgehen", „umkreisen" sowohl in sakraler wie in allgemeiner Verwendung.[4] Demnach muß das Wort ursprünglich eine solche „Beleuchtung" bezeichnet haben, die gleichzeitig auch mit einer „Kreisbewegung" verbunden war. Der einzige Fall, wo „Beleuchtung" und „Umkreisung" eine innige Einheit bilden, ist der Umlauf des leuchtenden Himmelsgestirnes.

Und tatsächlich ist für die Kreisläufe der Himmelskörper die Bezeichnung *lustrum* und *lustratio* geläufig.[5]

Im Sinne dieser semasiologischen Erklärung muß das Wort *lustrum* ursprünglich die Kreisbewegung des leuchtenden Himmelsgestirnes, der Sonne, bezeichnet haben. Wenn dasselbe Wort nach antikem Sprachgebrauch den rechtswendigen sakralen Umgang, den Lustrumakt, bezeichnet,

W. F. Otto, Rhein. Mus. 71 (1916) 17 ff., A. Berve, RE XIII 2941 ff. Als Grundlage zu der folgenden kurzen Zusammenfassung diente der Exkurs bei C. Koch o. c. S. 23.

[1] W. F. Otto a. a. O. 25.

[2] W. F. Otto a. a. O. 29 f.; wiederholt von C. Koch a. a. O. 23.

[3] Darauf hat A. Berve RE XIII 2041 ff. hingewiesen.

[4] Diese Verwendung des Wortes ist schon durch Livius Andronicus (trag. fr. 5 Ribb.[3]) zu belegen.

[5] Cic. de nat. deor. I, 87, II 53; Tim. 32; Lucr. V 79, 931 usw. vgl. bei C. Koch a. a. O. 26. [Kochs Erklärung hat Widerspruch gefunden bei Deubner (oben Bd. 33 [1936] 112), Zustimmung bei K. Vahlert, Praedeismus und röm. Religion (Diss. Frankfurt 1935) 34; Altheim, Wörter und Sachen N. F. 1 (1938) 43 und ist weiter gestützt worden namentlich durch W. Pax in dem Abschnitt Circumambulatio und Sonnenlauf seiner Arbeit über ἀμφίπολος (Wörter und Sachen 18 [1937] 73 ff., bes. 75 f.). Es scheint mir wichtig, daß das bei der *lustratio* umgeführte Suovetaurilienopfer auch *solitaurilia* hieß (Festus s. v., p. 372 f. Lindsay). Die Deutungen befriedigen nicht. Sollte nicht doch *sol* darin stecken und das Wort die ursprüngliche Bedeutung des Lustrationskreises als einer Nachahmung des Sonnenumlaufs widerspiegeln? Über die Sonne als alles lustrierende Kraftquelle vgl. meine Bemerkungen Hermes 56 (1921) 326 ff. Weinreich.]

Digitized by Google

so ist dieser Umstand nach der Erkenntnis von C. Koch ein Beweis dafür, daß die betreffende Kulthandlung die sakrale Nachahmung der Sonnenbewegung ist.

Die Erklärung, daß der Lustrumakt die kultische Wiedergabe des himmlischen Sonnenumlaufes ist, konnte C. Koch auch damit begründen, daß die sogenannte *circumactio*, die als nächste Parallele zu dem rechtswendigen sakralen Umgang betrachtet werden kann, nach einer bei Plutarch (Num. 14) überlieferten antiken Interpretation tatsächlich als die Nachahmung der kosmischen Bewegung aufgefaßt wurde. Damit ist ein Beispiel gegeben, daß auch die Rundprozession der Opfertiere in dem Lustrumakt ursprünglich als eine kultische Nachahmung der solaren Umkreisung empfunden werden konnte. Bei dem Lustrum handelt es sich jedoch nicht nur um eine Kreisbewegung, die die kultische Nachahmung des Sonnenumlaufes darstellen soll, sondern, wie der Ausdruck *lustrum* selbst zeigt, auch um eine Beleuchtung. Wenn also die Theorie von C. Koch richtig ist, so muß neben der Kreisbewegung auch die Nachahmung der solaren Beleuchtung in dem Kult irgendwie zum Ausdruck gebracht worden sein. Erst wenn wir auch ein Beleuchtungsmoment in dem Lustrumakt nachweisen zu können, wird die an und für sich einleuchtende Theorie vollständig gerechtfertigt.

Nun können wir tatsächlich nachweisen, daß der Lustrumakt ursprünglich eine Beleuchtungsprozession gewesen sein mußte, d. h. eine Beleuchtung durch das Feuer, das man in der Rundprozession mit den Opfertieren zusammen herumgetragen hat. Dieser Gebrauch des Feuers in dem quinquennalen Lustrum der römischen Bürgerschaft ist nicht unmittelbar überliefert; daß er aber doch höchstwahrscheinlich auch in diesem Fall angewendet wurde, können wir aus den folgenden Tatsachen schließen:

Die Lustration der Stadt Rom, das sogenannte *Amburbium*, war ein jährliches Fest der römischen Gemeinde am Anfang des Monats Februar.[1] Der einzige wesentliche Unterschied zwischen diesem Fest und dem quinquennalen Lustrum der Bürgerschaft besteht darin, daß diesmal nicht die Bürgerschaft, sondern das Stadtgebiet selbst lustriert wurde. Demgemäß wurde die Rundprozession der Opfertiere bei dieser Gelegenheit um die Stadtgrenzen herumgeführt.[2] Dieses Fest hat später die christliche Kirche als „Lichtmesse" am 2. Februar übernommen.[3] Der wesentlichste Teil der Lichtmesse ist eine Rundprozession der Ge-

[1] G. Wissowa, RuKdR[2] 142.

[2] Paul. Fest. 5, 2. amburbales hostiae dicebantur, quae circum terminos urbis Romae ducebantur. vgl. Serv. Verg. Buc. III 77: amburbale vel amburbium dicitur sacrificium quod urbem circuit et ambit victima.

[3] G. Wissowa RuKdR[2] 101.

Digitized by Google

meinde mit brennenden Kerzen, die nach dem Zeugnis der Kirchentradition aus dem Amburbium übernommen worden ist.[1] Das Amburbium war also tatsächlich eine Rundprozession mit Beleuchtung. Die Nachahmung der Sonnenbewegung und der solaren Beleuchtung ist in diesem Fest mit einer Klarheit, die jeden Zweifel ausschließt, zum Ausdruck gebracht worden.

Es wäre jedoch noch immer eine unbegründete Konstruktion, wenn wir ohne nähere Anhaltspunkte annehmen würden, daß das Beleuchtungsmoment genau so wie in dem Amburbium, auch in dem Lustrum der römischen Bürgerschaft vorhanden war. Einen näheren Anhaltspunkt bieten aber für diese Annahme die iguvinischen Tafeln. Die iguvinischen Tafeln bezeugen den Gebrauch des Feuers sowohl für die Lustration der Stadt[2], wie auch für das Lustrum der iguvinischen Bürgerschaft.[3] — Wir können also auf Grund dieser Beispiele mit Recht annehmen, daß auch in dem Lustrum der römischen Bürgerschaft die Rundprozession der Opfertiere gleichzeitig auch eine Lichtprozession war: d. h. man hat außer den Opfertieren auch Feuer um die Gemeinde herumgeführt und auf diese Weise nicht nur die Kreisbewegung der Sonne, sondern auch die solare Beleuchtung kultisch nachgeahmt.

Es darf uns nicht überraschen, daß dieser wesentliche Teil des Lustrumaktes, die Beleuchtung durch Feuer, in den Quellen nicht unmittelbar überliefert worden ist. Wir dürfen ja nicht vergessen, daß wir das Rituale des Lustrum der römischen Bürgerschaft überhaupt nicht kennen. Unsere Kenntnisse von dem Lustrum stammen nur aus kurzen Bemerkungen der Alten, die jedoch kein vollständiges Bild von der ganzen Kulthandlung geben. In den antiken Quellen finden wir z. B. kein einziges Wort, das bezeugen könnte, daß die Rundprozession der Opfertiere in dem Fall des Amburbium eine Lichtprozession war. Und

[1] H. Usener, Das Weihnachtsfest[2] 314 zitiert als Quellen: Johannes Beleth (Pariser Theologie um 1182) ration. 81: quare autem candelaria vocetur, aliam autoritatem non habet, sed potius fluxum est ab antiqua consuetudine ethnicorum sive gentilium. erat enim antiquitus Romae consuetudo ut circa hoc tempus in principio februarii urbem lustrarent eam ambiendo cum suis processionibus gestantes singuli candelas ardentes et vocabatur illud amburbale. — und Innocentius III. serm. de sanctis XII bei Migne 217, 510[a]: quam (Proserpinam a Plutone raptam) quia mater eius quaesisse credebatur, et ipsi ad commemorationem ipsius, facibus accensis in principio mensis urbem de nocte lustrabant. unde festum illud vocabant amburbale. etc.

[2] Vgl. Buck, Grammar of Oscan and Umbrian. Taf. VI A 20.

[3] Taf. I B 20: armamu kateramu Ikuvinu. Enumek apretu tures et pure-ordinamini catervamini, Iguvini. Tunc ambito tauris et igne. Die lateinische Übersetzung nach Buck-Blumenthal. — Zu der Zeremonie vgl. auch I. Rosenzweig, Ritual and Cults of Pre-Roman Iguvium 34 (Studies and Documents IX. ed. Kirsopp Lake and Silva Lake London 1937).

Digitized by Google

doch ist es eine unleugbare Tatsache, die durch die frühchristliche Tradition mit einer jeden Zweifel ausschließenden Klarheit bezeugt wird. Genau so kann auch das Lustrum der römischen Bürgerschaft mit einer Lichtprozession verbunden gewesen sein. Das können wir auch schon deswegen mit Recht annehmen, weil das einzig erhaltene altitalische Rituale eines ähnlichen Lustrumaktes, nämlich des Lustrum der iguvinischen Bürgerschaft, das Herumtragen des Feuers, wie wir gesehen haben, tatsächlich erwähnt.

Ist aber der Lustrumakt tatsächlich eine „kultisch imitierte solare Umleuchtung“[1], so muß die ganze Kulthandlung im Sinne dieser Erkenntnis erklärt werden.

V.

Vor allem möchten wir feststellen, daß die traditionelle Auffassung, die in dem Lustrum eine „kultische Reinigung“ erkannt hat[2], durch die vorherige Erklärung des Lustrumaktes gerechtfertigt wird. Auch die Alten haben ja das Lustrum als „kultische Reinigung“ aufgefaßt.[3] Es ist eine „Reinigung durch die Strahlen der Sonne“[4], die hier in dem Kult durch die sakrale Nachahmung der solaren Umleuchtung zum Ausdruck gebracht wird. Zweck und Ziel dieser kultischen Reinigung — wie es die ältere Forschung formuliert hat — muß offenbar die Absicht gewesen sein, daß man für das lustrierte Objekt das Wohlgefallen und die Gnade der göttlichen Mächte durch die kultische Reinheit sichert.[5] Damit haben wir aber das innerste Wesen des Lustrumaktes noch nicht erfaßt. Eine so aufgefaßte Reinigung hätte man nur dann vollzogen, wenn nach der religiösen Empfindung Schmutz und Befleckung zu beseitigen war. Tatsächlich wird eine Lustration auch in solchen außerordentlichen Fällen vorgenommen. Jede Gefahr, die als Folge eines kultisch unreinen Zustandes aufgefaßt werden konnte, war Veranlassung zu einer neuen Reinigung. Daneben gehört es aber zu dem Wesen des Lustrumaktes, daß er in bestimmten Zwischenräumen periodisch wieder-

---

[1] Diese bündige Definition stammt von C. Koch a. a. O. 26.

[2] Vgl. G. Wissowa, RuKdR² 390.

[3] Paul. p. 120 lustratio qua quid solvitur ac liberatur. Serv. Aen. III 279: lustramur, id est purgamur, ut Iovi sacra faciamus.

[4] Zum Beweise, daß der römische Kult die „Reinigung durch Sonnenstrahlen“ gekannt hat, sei an den Vers des Paulinus von Nola (32, 139) erinnert:

omnis credula turba | suspendunt Soli per Volcanalia vestes.

Fr. Altheim, Gr. Götter im alten Rom 198 bemerkt zu der Stelle: „Die Kleider wurden also an den Volcanalia der Sonne ausgesetzt — offenbar ein Reinigungs- und Entsühnungsritus“. Ebenso muß die vom Blitz getroffene Statue des Horatius Cocles den Sonnenstrahlen ausgesetzt werden. Vgl. Gellius 4, 5.

[5] G. Wissowa, RuKdR² 390.

Digitized by Google

holt wird auch in dem Fall, wenn zu der Reinigung kein besonderer Anlaß vorhanden ist.

Es liegt also in dem Wesen des Lustrumaktes, daß er die kultische Reinheit und die Gnade der göttlichen Mächte nur für eine bestimmte Zeitdauer sichert. Deshalb sind die meisten Lustrationen jährlich wiederkehrende Kulthandlungen.[1] Die Lustration des Stadtgebietes, das Amburbium, wird z. B. am Anfang des 12. sogenannten „Reinigungsmonats"[2], Februar, gehalten. Die sämtlichen Reinigungen, die in diesem Monat vollzogen werden, können gewissermaßen als Vorbereitung für das nächste Jahr aufgefaßt werden. Besonders aufschlußreich ist aber für unsere Betrachtungen über die Jahresgültigkeit der Lustrationen das Ambarvalienfest.

Das Fest der Ambarvalia ist ein Flurumgang im Frühling, der die Fruchtbarkeit des Ackerfeldes sichern soll.[3] *Ambarvalis hostia* heißt das Tier, das von den Arvalbrüdern um das Ackerfeld dreimal[4] herumgeführt und darnach geopfert wird.[5] Der Flurumgang war also eine ähnliche Lustration wie das Lustrum der römischen Bürgerschaft. Wir können sogar annehmen, daß auch diese Lustration mit einer Lichtprozession verbunden war. Darauf hinzuweisen scheint mindestens die Tatsache, daß die Brüder an dem Arvalfeste, das auf das ältere Fest der Ambarvalia zurückgeht[6], nach Beendigung ihres Kultgesanges *deas unguentaverunt et cereos adcenderunt.*[7]

Nun ist der Lustrumakt der Ambarvalia im Sinne der Erklärung, die wir oben von dem Lustrum im allgemeinen gegeben haben, eine kultisch imitierte solare Umleuchtung des Ackerfeldes. Wir können aber jetzt diese Erklärung auf Grund unserer sonstigen Kenntnisse von der Arvalbrüderschaft und ihrem Kult wesentlich erweitern.

---

[1] G. Wissowa, ebd.

[2] Vgl. das Wort *februa* und Varros Bemerkung (de l. l. VI 13): rex cum ferias menstruas edicit, hunc diem februatum appellat ... duodecimus enim mensis fuit Februarius.

[3] G. Wissowa, RuKdR[2] 561.

[4] Serv. Verg. Buc. III 77: dicitur autem hoc sacrificium ambarvale quod arva ambiat victima: hinc ipse in Georgicis (1, 345) „terque novas circum felix eat hostia fruges" etc.

[5] Macrob. sat. III 5, 7: ambarvalis hostia est, ... quae rei divinae causa circum arva ducitur ab his, qui pro frugibus faciunt. — Fest. ep. p. 5: ambarvales hostiae, quae pro arvis a duodecim (Hss. duobus) fratribus sacrificabantur. — Varro de l. l. V 85: fratres arvales dicti, qui sacra publica faciunt propterea ut fruges ferant arva. — Vgl. außerdem G. Wissowa, RuKdR[2] 561.

[6] G. Wissowa, RuKdR[2] 562 A. 4.

[7] Dessau 9522 II v. 35 f.; vgl. G. Wissowa, Hermes 52, 344 f. Ebenso werden auch an dem dritten Tage des Festes *lampades* angesteckt. W. Henzen, Acta fratr. Arval. 44; CIL 6, 2065 II 47 f.

Digitized by Google

Der Flurumgang soll nach der Auffassung der Alten die Fruchtbarkeit des Ackerfeldes sichern.[1] Überhaupt erzielt die ganze Tätigkeit des Arvalencollegiums diese Fruchtbarkeit.[2] Dabei ist aber das Amt der *fratres Arvales* mit einem Jahr befristet. Das Amtsjahr der Brüderschaft läuft von einer Aussaat bis zu der anderen.[3] Der jeweilige Magister der Brüderschaft soll alljährlich im ersten Monat seines Amtsjahres das Hauptfest der Gemeinschaft, den Flurumgang, in feierlicher Form ankündigen. Die Fruchtbarkeit des Ackerfeldes wird also durch die Tätigkeit des Collegiums von Jahr zu Jahr neu gesichert. Die Gemeinschaft der Arvalbrüder hat eine klare Beziehung sowohl zu dem Ackerbau wie auch zu dem Kalender. Bei jeder neuen Aussaat, d. h. am Jahresanfang der Ackerbautätigkeit, wird auch die Gemeinschaft der *fratres Arvales* durch die Wahl eines neuen Magisters erneuert. Das Dasein der Arvalengemeinschaft ist also gewissermaßen die Wiederspiegelung eines allgemeinen, größeren Geschehens. Der Jahresanfang des Landmannes findet einen greifbaren Ausdruck in dem Leben der Arvalenorganisation durch die Wahl des Magisters.

Es war eine ansprechende Vermutung von Th. Mommsen, die Zwölf-Zahl der Mitglieder des Collegiums[4] mit der Zahl der Monate des Jahres in Zusammenhang zu bringen.[5] Die Gemeinschaft der 12 fratres Arvales, die sich bei jeder neuen Aussaat erneuert, ist die Projektion des Jahres, d. h. des natürlichen kosmischen Zeitvorganges. Die Richtigkeit dieser Behauptung bestätigt auch das, was wir sonst noch von dem Kult der fratres Arvales wissen.

Im Mittelpunkt des Arvalengottesdienstes steht die geheimnisvolle Göttin *Dea Dia*. Nach der Vermutung von Henzen[6] und Wissowa[9] soll diese *Dea Dia* die Indigitation der Erdgöttin Ceres oder Tellus sein. Gegen diese Auffasssung hat man aber darauf hingewiesen, daß der Beiname der Göttin *Dia* aus *Divia*[7] nur die „Strahlende, Leuchtende" bedeuten kann.[8] Die Beziehung auf den Himmel und das himmlische Licht ist also unverkennbar, wie diese Beziehung von dem Kult der Arvalbrüder

[1] Vgl. Macrob. sat. III 5, 7: ambarvalis hostia est, ... quae rei divinae causa circum arva ducitur ab his, qui pro frugibus faciunt.

[2] Varro de l. l. V 85: fratres arvales dicti, qui sacra publica faciunt propterea ut fruges ferant arva.

[3] Vgl. G. Wissowa, RuKdR[2] 562 und ebd. A. 5.

[4] „Daß die Arvalbrüderschaft 12 Mitglieder zählte, steht durch das völlig einwandfreie Zeugnis des Masurius Sabinus (bei Gell. VII 78 vgl. Plin. n. h. XVIII 6) fest und die Protokolle widersprechen dem nicht." G. Wissowa RE II 1468.

[5] Th. Mommsen, Grenzboten 1 (1870) 165.

[6] Henzen, Acta fratr. Arval. 48.

[7] G. Wissowa, RuKdR[2] 195; 562; RE II 1472.

[8] F. Solmsen, Stud. zur lat. Lautgesch. 110.

[9] Fr. Altheim, Terra Mater 129.

Digitized by Google

auch sonst belegt ist.[1] Die „leuchtende Himmelsgöttin" der Arvalen kann aber nichts anderes sein als der Mond. Heißt es doch eben von dem Mond bei Catull (34, 17), daß er „den Jahresverlauf durch die Monate gliedert und so dem Landmann die Scheuer füllt".[2] Es kann doch kein Zufall sein, daß Luna auch bei Horaz (carm. 4, 6, 38 f.) und Varro (de r. r. 1, 1, 5) unter den Gottheiten des Landbaues erscheint.

Nun gilt das Hauptfest der Arvalen, der Flurumgang, der Mondgöttin, der Göttin, die der Erde Fruchtbarkeit spendet und durch ihren monatlichen Umlauf das Jahr gliedert. Diese Erkenntnis ist aber wieder eine Stütze der vorher erwähnten Behauptung, daß die Zwölf-Zahl der *fratres Arvales* der Monatszahl des Jahres entspricht. Die 12 Brüder entsprechen den natürlichen Gliederungen des Jahres, den zwölf Monaten, deren Länge nach dem Umlauf des Mondes, der Göttin *Dea Dia*, gemessen wird.

Im Sinne dieser Erkenntnis können wir auch die Erklärung des Lustrumaktes der Ambarvalia ergänzen. Die *ambarvalis hostia* wird nach den Quellen[3] von den Arvalbrüdern um die Flur herumgeführt.[4] In dieser Prozession, die die Fruchtbarkeit des Ackerfeldes für das laufende Jahr sichert, haben wir die kultisch imitierte solare Umleuchtung erkannt, und wir bemerkten, daß sie höchstwahrscheinlich eine ähnliche Lichtprozession war wie das Amburbium. Es darf aber nicht außer acht gelassen werden, daß die Opfertiere in dem Fall der Ambarvalia von den 12 *fratres Arvales* geführt werden.[5] Die 12 Brüder entsprechen den 12 Monaten des Jahres, und die Feier, die sie begehen, ist das Fest der Göttin Dea Dia, deren erste Hauptfunktion eben darin besteht, daß sie das Jahr in Monate gliedert. Die Prozession der Arvales ist also in diesem Sinne nicht nur eine kultisch imitierte solare Umleuchtung, sondern gleichzeitig auch eine symbolische Darstellung des Jahresverlaufes.

---

[1] Der Magister der Brüder trat, als er in Gegenwart der anderen Brüder das Fest ankündigte, unter freien Himmel: manibus lautis capite velato sub divo contra orientem (CIL 6, 32340). Vgl. auch Wissowa RuKdR² 562 A. 6.

[2] Catull 34, 17 ff.: Tu cursu, dea, menstruo || metiens iter annuum || rustica agricolae bonis || bona frugibus exples. U. v. Wilamowitz-Möllendorf, Hellenist. Dichtg. 2, 289, bemerkt, daß diese Verse „ganz italisch gedacht" seien. Vgl. auch Fr. Altheim, Terra Mater 131. Im Exkurs über Dea Dia wiederhole ich nur die Worte von Altheim.

[3] Vgl. Macrob. sat. III 5, 7; Varro de l. l. V 85.

[4] Seit der größeren Ausdehnung der römischen Feldmark war natürlich die Kulthandlung in dieser Form nicht mehr durchführbar. Man mußte sie aber symbolisch irgendwie doch zum Ausdruck gebracht haben. Vgl. auch G. Wissowa, RuKdR² 561.

[5] Fest. ep. p. 5: ambarvales hostiae, quae pro arvis a duodecim (duobus Hss.) fratribus sacrificabantur. — Jedenfalls geben die Handschriften *duobus*, aber die Korrektur von Augustinus in *duodecim* hat allgemeine Anerkennung gefunden. Vgl. auch G. Wissowa, RuKdR² 561 A 5.

Digitized by Google

Die 12 Brüder, die mit Opfertieren und Licht um die römische Feldmark herumgehen, symbolisieren den Umlauf der 12 Monate, genau so wie bei der Feier im Jahre 17 v. Chr. das Sellisternium der 110 Matronen die 110 Jahre des kommenden Säculums symbolisiert.[1]

In dem Lustrumakt der Ambarvalia wird nicht nur die Kreisbewegung der Sonne und die solare Beleuchtung kultisch nachgeahmt, sondern es wird auch die Zeitperiode, für die diese Kulthandlung gilt, durch den Umgang der zwölf Brüder symbolisch vorweggenommen. Diese Tatsache erklärt die Gültigkeitsdauer der periodischen Lustration. In dem periodischen Lustrumakt wird nicht nur die leuchtende Kreisbewegung des Himmelsgestirns in ihrem allgemeinen Verlauf kultisch nachgeahmt, sondern diese sakrale Handlung bildet gleichzeitig auch die symbolische Antizipation einer bestimmten kosmischen Zeitspanne. Diese symbolische Vorwegnahme der kosmischen Zeitspanne, d. h. in dem Fall der Ambarvalia, die symbolische Vorwegnahme des Jahresverlaufes, findet einen klaren Ausdruck in dem Umgang der 12 *fratres Arvales*.

Wir müssen aber nach diesem Beispiel annehmen, daß nach der religiösen Empfindung der Römer auch die anderen jährlich abgehaltenen Lustrumakte nicht einfach die kultischen Nachahmungen der leuchtenden Sonnenbewegung waren, sondern daß sie gleichzeitig auch den kosmischen Verlauf des Jahres symbolisch antizipiert haben. Wir können zwar diese symbolische Antizipation nicht in jedem einzelnen Fall mit derselben Klarheit nachweisen, wie es bei dem Fest der Ambarvalia gelungen ist, aber nur mit dieser Annahme können wir die genau festgelegte Jahresgültigkeit der einzelnen periodischen Lustrumakte erklären. Jedes Lustrum, das in bestimmten Zeitperioden vollzogen wurde, muß die kultisch-symbolische Darstellung der Sonnenbewegung der betreffenden Zeitperiode gewesen sein. Diese Erkenntnis von dem Wesen des Lustrum führt uns um einen Schritt weiter in unseren Betrachtungen.

VI.

Das Lustrum ist im Sinne der vorangestellten Untersuchung nicht eine „kultische Reinigung" in dem einfachen Sinne, wie es die ältere Forschung aufgefaßt hat[2], sondern eine hochentwickelte kultisch-symbolische Darstellung des kosmischen Zeitverlaufes.[3] Auffallend ist jedenfalls die Zweckmäßigkeit, mit der diese symbolische Dramatisierung des

[1] Fr. Altheim, Neue Jahrb. 1932, 142 f.

[2] Vgl. G. Wissowa, RuKdR[2] 390 und die dort angeführte Literatur.

[3] Die hier vertretene Auffassung von dem Sinn des Lustrums scheint mir mit der andeutungsweise ausgesprochenen Erklärung von C. Koch (Gestirnverehrung im alten Italien 26) identisch zu sein. Meine Absicht war, eben die Richtigkeit seiner Auffassung auf dem Wege der Interpretation nachzuweisen.

Digitized by Google

kosmischen Geschehens in dem römischen Kult ausgeübt wird. Die kultische Darstellung ist nicht einfach der symbolische Ausdruck des Zusammenpulsierens der ergriffenen menschlichen Gemeinschaft mit dem Kosmos, sondern gleichzeitig auch eine zweckmäßige Handlung. Das Fest der Ambarvalia soll z. B. nach der Aussage der Alten die Fruchtbarkeit des Ackerfeldes sichern. Die kultische Darstellung wird nicht einfach als die symbolische Nachahmung des kosmischen Geschehens aufgefaßt, sondern als ein „magisches Vorbild", das den kosmischen Verlauf selbst beeinflussen soll.

Wir wollen jedoch die letzten Konsequenzen dieser Erklärung in bezug auf das religiöse Denken der Römer in dieser Arbeit nicht ausführlicher behandeln, sondern wir kehren zu dem Ausgang unserer Betrachtungen, dem quinquennalen Lustrum der römischen Bürgerschaft, zurück.

Die Lustration der Ambarvalia sichert nach römischer Auffassung die Fruchtbarkeit des Jahres. Daß dieses Fest eine klare Beziehung zu dem Jahresverlauf hatte, wurde nach unserer Auffassung durch den Umgang der 12 *fratres Arvales* ausgedrückt; die zwölf Brüder vertraten die zwölf Monate des Jahres. Ebenso vertreten aber auch die 110 Matronen an dem Sellisternium der Säkularfeier die 110 Jahre des kommenden Säkulums. Und tatsächlich ist der Sinn der Säkularfeier, mindestens der Säkularfeier der augusteischen Zeit[1], daß sie das Glück des kommenden Säkulums sichert. Es sei nur nebenbei erwähnt, daß wir es auch in dem Fall der Säkularfeiern mit einer Lustration zu tun haben.

Ebenso sichert auch das Lustrum der römischen Bürgerschaft in jedem fünften Jahr das Glück der folgenden Periode. Ein richtig vollzogener Lustrumakt ist die Gewähr dafür, daß die nächste Periode glücklich wird.[2] Auch der technische Ausdruck *lustrum condere* heißt eigentlich: eine Lustrum-Periode durch die Ausführung der sakralen Handlung gründen.[3] Diese Gründung der Periode durch die sakrale Handlung kann man sich kaum anders vorstellen als in der Form einer ähnlichen symbolischen Handlung, wie die Lustration der Ambarvalia war. Die leuchtende Sonnenbewegung der folgenden Periode, d. h. den kosmischen Verlauf des nächsten Quinquennium, muß man in dem Lustrumakt der römischen Bürgerschaft vorweggenommen haben. Die Parallelität zu dem Fest der Ambarvalia muß gleich ins Auge fallen. Wie man den

[1] Es wäre wünschenswert, wiederholt die Frage zu stellen, was der Sinn der älteren Säkularfeiern war. Mit der alten Erklärung (G. Wissowa, RuKdR[2] 431) wird man sich nach der neuen Definition des Lustrumbegriffes kaum begnügen.

[2] Über das *lustrum felix* und *lustrum infelix* vgl. die zusammengestellten Zeugnisse bei O. Leuze, Zur Gesch. der röm. Zensur 67 f.

[3] O. Leuze a. a. O. 77 ff.

Digitized by Google

Flurumgang in dem Monat Mai vollzieht, wo das Ackerfeld in voller Blüte steht, so wurde das Lustrum der Bürgerschaft nach dem Abschluß des Census vollzogen, als einmal die ganze Bürgerschaft in der neuen mustergültigen Ordnung auf dem Marsfeld aufgestellt werden konnte. In beiden Fällen ist der augenblickliche, mustergültige Zustand des lustrierten Objektes für die Wahl des Zeitpunktes der Lustration ausschlaggebend. Diesen mustergültigen und glückverheißenden Zustand möchte man in beiden Fällen durch die kultisch-symbolische Darstellung des kosmischen Zeitverlaufes für diejenige Periode sichern, die durch die Kulthandlung symbolisch antizipiert wird. Und wie das Amt der Arvalenbrüderschaft mit einem Jahr befristet ist, so ist die Censur ein quinquennaler Magistrat.

Im Sinne dieses Gedankenganges muß das *quinquennium* ebenso eine kosmische Zeitspanne gewesen sein wie das Jahr. Wie der Umlauf des Jahres durch die Kreisläufe der Himmelskörper Sonne und Mond geregelt ist, so muß auch das *quinquennium* eine kosmische Zeiteinheit sein, die nach den größeren Kreisläufen derselben Himmelskörper geregelt ist.

Dieses Postulat bildete aber eben den Ausgang unserer Betrachtung. Wir haben in dem römischen *quinquennium* die altitalische, halbierte Form des großen Mondsonnenjahres der alten Enneateris erkannt. Die Tatsache, daß die Römer eben diese Zeitspanne, die auch für andere periodische Kultveranstaltungen üblich war, auch als Lustrumperiode verwendet haben, zeigt, daß sie diese Periode als eine natürliche kosmische Zeiteinheit empfunden haben müssen.

Natürlich sind die Römer nicht auf Grund einer astronomischen Rechnung zu dieser Zeiteinheit gekommen. Dann hätten sie nämlich zuerst die Enneateris entdecken müssen, die sie dann später halbiert hätten. Das war aber nicht der Fall. Die Enneateris als kosmische Zeitperiode war nur in dem östlichen Mittelmeerbecken bekannt. Und auch dort wurde sie frühzeitig halbiert, damit man das periodische Fest öfters begehen kann. Durch diese Halbierung ist die Penteteris entstanden, die dann für periodische Veranstaltungen angewendet werden konnte, ohne daß man sich in jedem einzelnen Fall Rechenschaft gegeben hätte, warum diese Periode als heilig gilt. So müssen auch die Römer die halbierte Form der Enneateris übernommen haben. Sie waren sich nicht mehr darüber klar, warum das *quinquennium* als heilige Periode gilt; das zeigt auch die Tatsache, daß sie durch die Verdoppelung dieser Zeitspanne das *decennium* erhalten. Es sei nur nebenbei erwähnt, daß auch die griechischen Theoretiker den wahren Grund der enneaterischen und pentеterischen Rechnung erst viel später erkennen.[1] Die Römer wußten

[1] Vgl. Nilsson a. a. O.

Digitized by Google

nur, daß in jedem fünften Jahr ein neuer Kreislauf der Zeit beginnt, ein ähnlicher, natürlicher Kreislauf wie das Jahr und wie das Säkulum. Diesen neuen Kreislauf der Welt haben sie durch die kultisch-symbolischen Handlungen des Censuslustrum, die wir leider nur sehr lückenhaft kennen, vorbereitet.

VII.

Das quinquennale Lustrum der römischen Bürgerschaft ist also im Sinne der vorherigen Untersuchung eine symbolische Handlung.[1] Der Lustrumakt selbst ist die kultisch imitierte solare Umleuchtung der Bürgerschaft, um für diese das Wohlergehen für die nächste kosmische Periode zu sichern. Es wäre aber ein Irrtum zu glauben, daß diese symbolische Darstellung des kosmischen Geschehens eine alleinstehende Einzelerscheinung in dem römischen Kult ist. Dieselbe Symbolik erkennen wir auch in anderen kultischen Begehungen der Römer.

Es ist eine auffallende Tatsache, daß von den meisten Lustrationen überliefert wird, sie seien mit Spielen (*ludi*) verbunden gewesen. *Quinquatrus* und *Armilustrium* sind von dem *ludus Troiae* untrennbar.[2] Varro möchte sogar das Wort *armilustrium* von „*armis ludere*" ableiten (de l. l. VI 22) zum Zeichen dafür, daß mit dem Begriff dieser Art Lustration das Spiel eng verwachsen war. Ebenso sind auch die anderen jährlichen Lustrationen im Frühling und im Herbst mit Spielen verbunden. An dieser Stelle sei nur an die Equirria (27. Febr. und 14. März) und an das Fest des Oktoberrosses am 15. Okt. erinnert. Beidemal haben wir es mit einer Art von Spielen zu tun, die mit Lustrationsgebräuchen verbunden sind.[3]

Dieselbe Verbundenheit der Lustration mit dem Spiel können wir auch in dem Fall des Arvalfestes beobachten.[4] Am zweiten Tage des Maifestes der Arvalen, das auf das ältere Fest der Ambarvalia zurückgeht, begeben sich die Brüder in den Circus, wo der Magister in eleganter Festtracht mit Purpurmäntelchen, Sandalen und Rosenkranz unter Vortritt des Kalator über den Carceres Platz nimmt und den *quadrigae* und *desultores* (im J. 219 auch *bigae*) das Zeichen zum Beginn der Spiele gibt. Am Schlusse überreicht derselbe Magister den Siegern die Preise.[5]

Nur vollständigkeitshalber seien noch die *ludi saeculares* erwähnt. Auch von der Säkularfeier, die nach der Erkenntnis der älteren Forschung eine Lustration ist[6], sind die Säkularspiele untrennbar.

---

[1] Damit soll natürlich die praktische Bedeutung des Lustrumaktes in dem römischen Staatsleben nicht bezweifelt werden. Wir wollten nur neben der praktischen Seite auf den sakralen Sinn der Institution hinweisen.

[2] Vgl. Wissowa, RuKdR² 450. [3] Vgl. G. Wissowa, RuKdR² 144 f.

[4] G. Wissowa a. a. O. 451, Henzen, Acta Fratr. Arv. 10 ff., 36 ff.

[5] G. Wissowa, RE II 1475 ff. [6] G. Wissowa, RuKdR² 430.

Digitized by Google

Nun scheint aber auf den ersten Anblick das quinquennale Lustrum der römischen Bürgerschaft in dieser Beziehung eine Ausnahme zu bilden. Jene kurzen Bemerkungen der Alten, denen wir unsere Kenntnis von dem Censuslustrum verdanken, erwähnen keine Spiele, die man aus dem Anlaß der allgemeinen Lustration der Bürgerschaft veranstaltet hätte.[1] Und doch können wir auch in diesem Fall wenigstens auf eine Parallele hinweisen, die den inneren Zusammenhang des Lustrum mit Spielveranstaltungen bezeugt.

Im Laufe der Untersuchung haben wir schon die außerordentlichen quinquennalen Votivspiele erwähnt. Diese Circusspiele — *ludi magni*, wie sie bei Livius heißen[2] — werden als außerordentliches Gelübde für das nächste fünfte Jahr versprochen, wenn der Staat in demselben Zustande unversehrt erhalten bleibt. Diese außerordentlichen Circusspiele sollen also genau so das Wohlergehen des Staates für ein Quinquennium sichern wie der regelmäßige quinquennale Lustrumakt. Es muß also unter den beiden Erscheinungen, Lustrum und quinquennalem Circusspiel, irgendeine Verwandtschaft bestehen. Nur so ist es verständlich, daß in außerordentlichen Fällen das Circusspiel mit demselben Zweck veranstaltet wird, wie das regelmäßige Lustrum der Bürgerschaft in jedem fünften Jahr. Damit ist für uns die Frage gestellt, was überhaupt der Sinn der Circusspiele ist.

Die Spiele im *Circus Maximus*, die *ludi magni*, oder wie sie später als jährliche Veranstaltungen heißen, *ludi Romani*, sollen nach der heute allgemein geltenden Ansicht auf zirzensische Spiele zurückgehen, die aus Anlaß von Triumphen abgehalten zu werden pflegten.[3] Diesen genetischen Zusammenhang des Circusspieles mit dem Triumph hat Mommsen

---

[1] An dieser Stelle sei jedenfalls auf die Bemerkung von Suetonius (Aug. 97): *cum ... lustrum conderet ... vota, quae in proximum lustrum suscipi mos est, collegam suum Tiberium nuncupare iussit*, — hingewiesen. Nach jedem Lustrumakt hat man also ein Votum für das nächste Lustrum angekündigt. Mommsen und Wissowa (a. a. O. 382) haben als selbstverständlich angenommen, daß man unter diesem Votum das Opfer der suovetaurilia zu verstehen habe. Diese Erklärung ist aber kaum wahrscheinlich, wenn man bedenkt, daß das Opfer der in der Prozession herumgeführten Tiere einen wesentlichen Teil des Lustrumaktes selbst gebildet hat. Es wäre nicht ausgeschlossen, daß dieses Votum die Circusspiele bedeutet, die man nach dem Lustrumakt regelmäßig veranstaltet hätte. Auf diese bloße Kombinationsmöglichkeit möchten wir jedoch keinen besonderen Wert legen.

[2] Liv. 22, 10; 27, 33; 30, 2; 30, 27; 31, 9; 42, 28 etc. — Die *ludi magni* sind bekanntlich in der späteren Zeit jährlich geworden, und dann hießen sie *ludi Romani*, vgl. G. Wissowa a. a. O. 453.

[3] Th. Mommsen, RF 2, 45 ff.; G. Wissowa, RuKdR[2] 452; F. Noack, Triumph und Triumphbogen (Vorträge d. Bibl. Warburg 1925/26) 157 f.; C. Koch, Gestirnverehrung 48 f.

Digitized by Google

vor allem daraus erschlossen, daß der spielleitende Magistrat auch noch in der späteren Zeit die Triumphaltracht zu tragen pflegte. Eine andere Bestätigung für die Richtigkeit dieses Schlusses fand man darin, daß die Verehrung des Iuppiter O. M. sowohl bei dem Triumph wie auch bei den *ludi magni* im Mittelpunkt der Veranstaltungen stand. Man müßte also im Sinne dieser Auffassung auch den Sinn der Circusspiele auf dem Wege einer allgemeinen Interpretation des Triumphes selbst suchen. Das Circusspiel war ja nach Mommsen und Wissowa ursprünglich nur eine Ergänzung des Triumphaufzuges.

Die Tatsache aber, daß sich das Circusspiel in der späteren Zeit von dem Triumph überhaupt lösen konnte, und daß man Circusspiele als Votum auch ohne Triumph versprochen hat, zeigt, daß diese Veranstaltung auch in sich von Anfang an einen selbständigen Sinn haben mußte. Wir können also die Frage nach dem Sinn des Circusspieles selbst stellen, ohne daß wir auf den Triumph eingehen müßten.[1]

Vor allem möchten wir darauf hinweisen, daß die zirzensischen Spiele, und darunter eben die *ludi magni*, durchaus sakralen Charakters sind.[2] Den sakralen Charakter dieser Spiele zeigt auch die Tatsache, daß eine zufällige Störung oder der geringste Verstoß gegen das Ritual (*ludi intermissi, minus diligenter facti pollutique*) die ganze Feier oder einen Teil davon ungültig machte und eine Erneuerung (*instauratio*) verlangte.[3] Das Circusspiel ist viel mehr als eine „für die gesamte Bürgerschaft bestimmte Lustbarkeit"; es bildet einen Teil des römischen Gottesdienstes. Die Frage ist also für uns: was ist das Wesen dieses eigenartigen Gottesdienstes?

Zweifellos war von Anfang an ein wesentlicher Teil des römischen Circusspieles das Pferderennen. In dem ältesten Circus, den die Römer von den Etruskern übernommen hatten, wurden nach Livius (1, 35, 9) eben Pferderennen und Faustkämpfe gehalten. Auch die Griechen übersetzten das Wort *circus* mit „Rennbahn" (ἱππόδρομος) zum Zeichen dafür, daß der wesentlichste Teil der zirzensischen Spiele eben das Pferderennen war.

Nun heißt aber das lateinische Wort *circus* eigentlich „Kreis", „Umgang".[4] Die Rennbahn ist also ein Kreis, wie Varro sagt, ein Kreisweg,

[1] Es ist natürlich ein Problem für sich: was ist der Sinn des Circusspieles im Rahmen des Triumphes? Auf dieses Problem könnte man aber nur an Hand einer phänomenologischen Interpretation des Triumphes eingehen.

[2] Facti religionis causa; honoris deum immortalium causa; vgl. Liv. 6, 42, 12; 39, 22, 1; ludi circenses coetus quodam modo hominum deorumque. — Die obige Feststellung gilt trotz Wissowas Einschränkungen (RuKdR² 451ff.).

[3] Vgl. Liv. 2, 36; vgl. Habel, RE Supplbd. V 611 f.

[4] Nonius p. 20: circus dicitur omnis ambitus vel gyrus cuius deminutivum est circulus.

Digitized by Google

auf dem nicht nur die Pferde rennen, sondern vorher auch die feierliche Prozession, die *pompa circensis*, um die *metae* herumgeführt wird.[1] Die *pompa circensis* ist nicht nur einfach ein Festzug der Götterinsignien vom Kapitol herunter bis zu dem Circus[2], sondern derselbe Festzug geht weiter als Rundprozession in dem Circus selbst um die *metae* herum. Auf diese Weise gewinnt die runde Rennbahn des Circus durch die vorangehende feierliche Prozession der Götterinsignien eine sakrale Bedeutung. Der Kreisweg, auf dem die Pferde rennen, ist durch die feierliche Rundprozession der Götterinsignien geheiligt worden. Das Rennen der Pferde in dem Circus ist eigentlich die Wiederholung einer sakralen Rundprozession, nämlich der Rundprozession der *pompa circensis*.

Wir haben vorher in einer anderen sakralen Rundprozession, in dem Lustrumakt, die kultische Nachahmung der Sonnenbewegung erkannt. Genau so war auch die sogenannte *circumactio* die Nachahmung der Sonnenbewegung. Nun können wir jetzt dieselbe Symbolik auch in dem zirzensischen Umlauf erkennen. Das Pferderennen im Circus ist die symbolische Darstellung des kosmischen Umlaufes.

Es ist ja kein Zufall, daß der römische Circus eben der Sonne und dem Mond heilig ist. Nach Tertullian (de spect. 8) ist der Circus vor allem der Sonne gewidmet, und wir haben tatsächlich mehrere Zeugnisse, die Kultstätten und Kultgebräuche des Sonnen- und Monddienstes in dem römischen Zirkus belegen.[3] Der Gott Sol besaß die Patronschaft über die Viergespanne des Circus, und die Göttin Luna die über die Zweigespanne.[4]

Wissowa wollte in dieser Beziehung der Sonne und des Mondes zu den Zirkusgespannen einen nachträglichen Zug erkennen. Da man sich in Rom seit dem zweiten punischen Kriege die Gottheiten Sonne und Mond nach der typisch griechischen Darstellungsweise mit Vier- bzw. Zweigespannen vorgestellt hatte, sollen diese Gottheiten auf Grund der rein äußerlichen Übereinstimmung ihrer Darstellungsweise mit den zirzensischen Viergespannen und Zweigespannen in den Circus gekommen sein, und so sollen sie beide mit der Zeit auch die Schirmherrschaft des Circus übernommen haben.[5]

Diese Auffassung ist seitdem an einer Reihe von Beobachtungen gescheitert. Darstellungen auf etruskischen Bronzespiegeln aus dem 4.

---

[1] Varro de l. l. V 153 circus Mecinus (Maximus) dictus, quod circum spectaculis aedificatus ubi ludi fiunt, et quod ibi circum metas fertur pompa et equi currunt.

[2] Vgl. G. Wissowa a. a. O. 127, 452.

[3] Vgl. diese Zeugnisse zusammengestellt bei C. Koch a. a. O. 41.

[4] Tertullian de spect. 9; Cassiodor var. III 51; Anthol. Lat. 197, 17.

[5] G. Wissowa, RuKdR² 315 f.

Digitized by Google

und 5. Jahrh. v. Chr. lassen uns eindeutig erkennen, daß man schon damals, also lange vor der Zeit, in der die typisch griechische Darstellungsweise der Sonne und des Mondes in Italien aufgekommen war, die zirzensischen Veranstaltungen eben mit diesen Gottheiten in Zusammenhang brachte.[1]

Wir können auf Grund dieser Tatsachen annehmen, daß der Circus schon bei den Etruskern die Verehrungsstätte der Sonne war. Die runde Rennbahn, die gleichzeitig auch die Verehrungsstätte der Sonne ist, kann aber doch nichts anderes sein als die kultische Darstellung der Sonnenlaufbahn. Es kann ja doch kein Zufall sein, daß auch in der dichterischen Beschreibung des Sonnenlaufes die Ausdrücke des Circus so oft wiederkehren.[2]

Diese Erklärung von der Symbolik des zirzensischen Geschehens, die wir in dieser Arbeit allein auf das Pferderennen im Circus beschränken möchten[3], erklärt die Verbundenheit des Circusspieles mit dem Lustrum. Wenn der Magister der Arvalen am zweiten Tage des Maifestes in feierlicher Festtracht in den Circus geht und dort den *quadrigae* und *desultores* das Zeichen zum Beginn der Spiele gibt[4], so ist dieses Circusspiel ebenso eine symbolische Darstellung des Jahresverlaufes durch die Nachahmung der Sonnen- und Mondkreisläufe wie die feierliche Lichtprozession der 12 Brüder am Feste der Ambarvalia um die römische Feldmark herum.

Genau so müssen wir auch die außerordentlichen quinquennalen Votivspiele im Circus verstehen. Durch diese Spiele wird der kosmische Verlauf einer bestimmten Zeitspanne, des Quinquennium, in besonders feierlicher Form ebenso symbolisch dargestellt, wie das gewöhnliche quinquennale Lustrum die Sonnenbewegung der folgenden kosmischen Zeitperiode symbolisch vorwegnimmt.

Es sei hier noch darauf hingewiesen, daß auch die Römer selbst sich immer dieser Symbolik der Circusspiele bewußt waren. Sie bezogen die zirzensischen Spiele auf kosmische Ereignisse, und den Circus selbst betrachteten sie als Weltbild.[5] Nicht nur das Viergespann und Zweigespann

[1] Vgl. die Ausführungen von C. Koch a. a. O. 43 ff.

[2] Ad metam eandem solis (Liv.), sol ex aequo meta distabat utraque (Ov.), nox mediam caeli metam contigerat (Verg.) etc.

[3] Eine andere höchst interessante Symbolik steckt auch hinter den Faustkämpfen im Circus. Auf dieses Problem möchten wir aber an dieser Stelle nicht eingehen.

[4] G. Wissowa, RE II 1475 ff

[5] Isidorus XVIII 29, 2: Fingunt autem Circensia Romani ad causas mundi referre, ut sub hac specie superstitiones vanitatum suarum excusent. — Derselbe ebd. 30: Metarum quippe appellatione proprie terminum ac finem mundi designare volunt, ab eo quod aliqui emensus finis est, sive ad testimonium orientis occidentisque solis.

Digitized by Google

soll das Abbild der Sonne und des Mondes sein, sondern auch die zwei bzw. vier Farben der *aurigae* sollen den einzelnen Jahreszeiten entsprechen.[1] Diese symbolische Auslegung der Circusspiele wollte man früher für eine lächerliche Erfindung der spätantiken „Allegorienjäger" halten.[2] Es ist zwar wirklich nicht ausgeschlossen, daß sich diese Symbolik erst in der Kaiserzeit vollständig entwickelt hat, aber ihren Ursprung müssen wir doch viel höher datieren. Die Tatsache, daß auf einem etruskischen Spiegel des 5. vorchristlichen Jahrhunderts[3] eben der Sonnengott *usil* dem Sieger in irgendeinem athletischen Agone den Kranz überreicht, zeigt, daß schon damals die Circusspiele Sonnendienst waren.[4]

Es ist ein ganz anderes religionswissenschaftliches Problem, wie das Circusspiel, die symbolische Dramatisierung des kosmischen Geschehens und vor allem eben des Sonnenlaufes, mit dem Kult des Iuppiter O. M. und dadurch auch mit dem Triumph verbunden worden ist. Zu der Lösung dieses Problems wird man in der Zukunft auf dem Wege einer doppelten Interpretation gelangen. Es muß sowohl die altitalische Göttergestalt Juppiter wie auch die Institution des Triumphes zum Gegenstand einer phänomenologisch-historischen Untersuchung gemacht werden.

VIII.

Am Anfang unserer Betrachtungen haben wir die Vermutung aufgestellt, daß das römische *quinquennium* die altitalische halbierte Form des großen Mondsonnenjahres, der Enneateris, gewesen sei. Diese kosmische Zeitperiode soll man in dem alten Italien als fertiges Kulturgut übernommen haben. Diese Theorie von der kosmischen Zeitperiode wurde für uns bestätigt durch die Interpretation des Lustrumaktes und des quinquennalen Circusspieles. Schon allein die Tatsache, daß die Symbolik des Lustrum und des Circus mit dem quinquennium in Zusammenhang

---

[1] Tertullian de spect. 9. quadrigas soli, bigas lunae sanxerunt... aurigas coloribus idololatriae vestierunt. Namque initio duo soli fuerunt, albus et russeus. Albus hiemi ob nives candidas, russeus aestati ob solis ruborem voti erant etc. — vgl. Cassiodorus var. III 51, 4 squ.: Colores autem in vicem temporum quarifaria divisione funduntur; prasinus virenti verno, venetus nubilae hiemi, roseus aestati flammeae, albus pruinoso autumno dicatus. Sic factum, ut naturae ministeria spectaculorum composita imaginatione luderentur. Biga quasi lunae, quadriga solis imitatione reperta est.

[2] Vgl. Pollack, RE VI 1954 ff. s. v. Factiones. — Vgl. aber dagegen auch die kurze Andeutung von C. Koch a. a. O. 55 A. 2. („es läßt sich an Hand eindeutiger Indizien nachweisen, daß diese Auslegung der genannten Vorgänge bereits in der Republik vorhanden war").

[3] Vgl. E. Gerhard, Etr. Spiegel, CCCLXIV: G. Körte, Röm. Mitt. 20 (1905) 370.

[4] C. Koch a. a. O. 48.

Digitized by Google

gebracht werden konnte, würde uns zu dem Schluß auffordern, daß diese Symbolik genau so ein fertig übernommenes altitalisches Kulturgut ist wie das *quinquennium* selbst.

Nun scheint es aber tatsächlich, daß „die Römer bei Anlage ihrer Rennbahnen die Griechen, wahrscheinlich durch die Vermittlung der Etrusker (vgl. Liv. 1, 35 und Tac. 14, 21) zum Muster gewählt haben".[1] Der Circus ist höchstwahrscheinlich die etruskisch-italische Form des griechischen *ἱππόδρομος*. Die Etrusker sollen aber in diesem Fall nicht nur die Anlage des Circus von den Griechen übernommen haben, sondern auch die kultische Veranstaltung des Pferderennens. Das Pferderennen kommt als kultische Veranstaltung bei den Griechen tatsächlich an den sogenannten Nationalfesten, in den olympischen und pythischen Spielen vor. Überraschend ist aber, daß dieses kultische Pferderennen auch bei den Griechen in einem merkwürdigen Zusammenhang mit derselben kosmischen Zeitrechnung steht. Die olympischen und pythischen Spiele werden in jedem fünften Jahr veranstaltet. Die Vorgeschichte des italischen Circus führt uns also genau so in das östliche Mittelmeerbecken wie das *quinquennium*. Die beiden Erscheinungen bilden wirklich eine untrennbare organische Einheit. Aber nicht nur die äußere Geschichte des Circus führt uns zu den Griechen, sondern auch die Symbolik des zirzensischen Geschehens. Wir wissen ja, daß man auf der Insel Rhodos zu Ehren des Gottes Helios penteterische Spiele und darunter auch Wagenrennen veranstaltet hat.[2] Wir können im Rahmen dieser Arbeit auf die nähere Behandlung der griechischen Penteteriden und vor allem auf die Frage, wie weit diese kultischen Spiele als echt griechische Schöpfungen anzusehen sind, nicht eingehen. Soviel sei nur gesagt, daß diese Symbolik des kultischen Spieles, die wir in dem Fall des römischen Circus näher kennengelernt haben, möglicherweise ebenso ein vorgriechisches, altmediterranes Kulturgut ist wie das große Mondsonnenjahr, die Enneateris, selbst.

Nachsatz. Einen Kardinalpunkt meiner Arbeit „Lustrum und Circus" bildet der Versuch nachzuweisen, daß das Lustrum eine Beleuchtungsprozession war (vgl. Abschn. IV). Mit diesem Versuch wollte ich dem berechtigten Wunsch von L. Deubner (ARW 33, 112) Folge leisten. Die Sonne soll nach meiner Auffassung in der Rundprozession des Lustrumaktes durch brennende Fackeln oder durch das herumgetragene Feuer symbolisch dargestellt worden sein. Nun bin ich seit dem Abschluß dieser Arbeit darauf aufmerksam gemacht worden, daß sich diese Auffassung weder auf Grund einer ausführlichen Beschreibung

[1] Pollack, RE III 2571.
[2] Vgl. den Artikel von Jessen, RE VIII, 1, 62 ff.

Digitized by Google

einer Lustration bei Cato (de agr. 141) noch auf Grund der archäologischen Darstellungen rechtfertigen lasse. Es sollte an solchen unmittelbaren Zeugnissen fehlen, die den rituellen Gebrauch der Fackeln oder des Feuers im Lustrumakt beweisen könnten. Zur Widerlegung dieser Ansicht und zur Ergänzung meiner Auffassung möchte ich an folgendes erinnern.

Der technische Ausdruck für *lustrare* heißt im archaischen Latein neben *circumagere* auch *circumferre*. Vgl. Nonius p. 399 Lindsay: *circumferre est proprie lustrare*. Plautus bei Servius (Aen. 6, 229): *pro larvato te circumferam*. Plautus Amphitruo 775: *iube istam pro larvato circumferri*. Das entsprechende umbrische Verbum *dfero, aferum, anferener* ist überhaupt nur in der Bedeutung *lustrare* bekannt. Zu dem Lustrumakt gehörte also nicht nur das Herumführen der Opfertiere, sondern auch das Herumtragen gewisser Gegenstände. Wir kennen tatsächlich mehrere solcher Gegenstände, die bei einer Lustration um das zu lustrierende Objekt herumgetragen worden sind. Z. B. Verg. Aen. VI 229: *ter socios pura circumtulit unda*; Tibullus I 5, 11: *circum lustravi sulphure puro* u. a. m. Unter diesen Gegenständen werden mehrfach auch Feuer oder Fackeln erwähnt. Z. B. Tibullus I 2, 61: *me lustravit taedis*; Ovid Met. 7, 261: *terque senem flamma, ter aqua, ter sulphure lustrat* etc. Wie wichtig in der Lustration die Fackeln waren, zeigt auch der erst aus der späteren Zeit belegte Ausdruck: *faces lustrales* bei Claudian VI. Cons. Honor. 324 f. Wir kennen sogar einen sehr aufschlußreichen antiken Deutungsversuch, der das Wort *lustratio* von dem Ausdruck *taedam circumferre* ableiten wollte: Serv. Aen. 6, 229 *lustratio a circumlatione dicta est vel taedae vel sulphuris.*

Nach solchen Zeugnissen glaube ich die Behauptung wiederholen zu dürfen, daß ursprünglich die genaue Bedeutung von *lustrare* war: „im Kreise herumgehend irgend jemanden oder irgend etwas mit Feuer oder Fackeln beleuchten".

Inhaltsübersicht

Die römischen Lustrumakte (*lustrum* aus **loucstrum*, „Beleuchtung" zu idg. **√leuk, louk*) waren ursprünglich mit Umgang und Lichtprozession verbundene, periodische (kultisch-symbolische und magische), meist mit Spielen verbundene Handlungen, die, wie auch die Circusspiele, in ihrer Periodizität als kultische Nachahmung der Sonnenbewegung und als symbolische Darstellung des kosmischen Umlaufs aufzufassen sind. Lustrumakt, Circusspiel und kosmische Zeitperiode sind (teilweise über die Etrusker) aus Griechenland übernommen, wo sie allem Anschein nach altmediterranes Kulturgut waren.

Digitized by Google

EIN NEUES THRAKO-MITHRISCHES RELIEF

VON *GAWRIL KAZAROW* IN SOFIA

MIT 1 ABB. AUF TAF. I

In der Ephem. Dacoromana VII (1937) 189f. hat D. Tudor die bis jetzt bekannten Denkmäler der sog. „thrako-mithrischen" oder „danubischen" Reiter gesammelt und ausführlich besprochen; einige neu aufgetauchte Stücke hat derselbe Gelehrte in Ephem. Dacor. VIII (1938) 445 nachgetragen. Hier möchte ich noch ein Stück bekannt machen, das im Jahre 1936 in Bêla-Čerkova (Bez. Veliko-Tirnovo) bei Erdarbeiten auf dem Platz hinter der öffentlichen Lesehalle in einer Tiefe von 30 bis 40 cm gefunden worden ist, und zwar in der Nähe einer mit kleinen Bruchsteinen gepflasterten Straße; etwa 300 m entfernt von dieser Stelle stieß man auf ein aus großen Ziegeln hergestelltes Bauwerk, das nicht näher erforscht worden ist (nach Mitteilung von Herrn Al. Joakimov in Bêla-Čerkova). Aus Bêla-Čerkova stammt noch ein Relief desselben Charakters, das öfters veröffentlicht worden ist, zuletzt von Tudor a. a. O. VII 315 nr. 43.

Medaillon aus Marmor; Durchm. 9 cm, dick 7 mm, links ein Stück abgebrochen, Rückseite glatt (Abb. 1 Taf. I).

Das Relief ist in zwei Felder geteilt; im Hauptfeld: zwei schreitende Reiter in antithetischer Stellung; der Reiter zur Rechten, anscheinend bärtig und mit phrygischer Mütze, bekleidet mit kurzem Chiton und Chlamys, die auf den Hinterteil des Pferdes herabfällt; in der ein wenig vorgestreckten Linken hält er den (nicht angedeuteten) Zügel. Unter dem gesattelten Pferde liegt ausgestreckt eine grob angedeutete menschliche Gestalt mit dem Kopf nach links; oberhalb des Pferdekopfes schematisch ausgeführte Büste (wohl Luna). Der Reiter zur Linken ist mit Ausnahme der rechten Fußspitze weggebrochen; von seinem Pferde ist erhalten das r. Vorderbein, teilweise das Hinterbein und die Spitze des Schweifes: unter ihm liegt auf dem Rücken eine menschliche Gestalt mit rechtwinklig geknickten Beinen und nach oben ausgestreckter Linken; auf sie hat sich ein Löwe von links geworfen, von dem nur Kopf und rechtes Vorderbein sichtbar sind. Der fehlende Teil des Reiters ist nach Analogie des anderen leicht zu ergänzen; ebenso die entsprechende Büste des Sol. Zwischen den Reitern steht, wie gewöhnlich, eine weibliche Gestalt in Vorderansicht, Oberkörper abgebrochen, bekleidet mit langem, gegürtetem Chiton, vor ihr ein dreibeiniger Tisch, auf dem ein Fisch nach rechts liegt.

Digitized by Google

Im unteren Feld: links, ein Hahn nach links aufspringend, hinter ihm ein unbestimmbares Tier nach rechts, das aus einem Krater zu trinken scheint; oberhalb dieser Bilder zwei gegeneinander gestellte Schlangen.

Für die Deutung der dargestellten Bilder verweise ich auf die oben angeführte Abhandlung Tudors. (Vgl. Fr. Cumont, Rev. arch. XII [1938] 67.)

DIE SEELENWÄGUNG IN ÄGYPTEN UND GRIECHENLAND

VON *ERNST WÜST* IN MÜNCHEN

MIT 1 ABB. AUF TAF. II

Die ältesten Nachrichten über die Vorstellung der Seelenwägung bei den Ägyptern finden wir im Totenbuch. Der Text des uns hier allein angehenden 125. Kapitels weist in den auf uns gekommenen Papyri große Verschiedenheiten auf; doch berührt keine davon das Wesentliche der Einzelheiten, die im folgenden aus dem „reichsten, vollständigsten, am besten erhaltenen und am besten illustrierten" Exemplar, dem Papyrus von Ani aus der 2. Hälfte der 18. Dynastie (also zwischen 1500 und 1400), geschöpft sind (Ausgabe von Budge, London 1895). Der Tote erscheint demnach im Saal der zwei Maat, d. i. der Wahrheit und der Gerechtigkeit, vor dem Totenrichter Osiris. In der Mitte des Saales steht, auf einem Träger befestigt, eine Waage, deren Zunge der schakalköpfige Gott Anubis prüft. Daneben steht Thoth, der Gott mit dem Ibiskopf, der das Ergebnis der Wägung aufzeichnet; er ist also der Gerichtsschreiber; ferner das Monstrum Ammet, d. i. der Totenfresser; auch andere allegorische Figuren finden sich wohl, wie die Verkörperungen von Glück und Unglück, von der Ewigkeit. Vor allem aber wohnen der Wägung 42 Götter bei, Beisitzer des Osiris und Vertreter der 42 Gaue Ägyptens. Wenn der Tote in den Saal getreten ist, begrüßt er den Osiris mit einem Hymnus, in dem er u. a. sagt: „Ich komme zu Dir, Du mein Herr; ich nahe mich Dir, um Deine Schönheit zu sehen. Ich habe kennen gelernt Deinen Namen; ich kenne die Namen Deiner 42 Götter, die bei Dir sind in der Halle der doppelten Wahrheit, die da leben in Beaufsichtigung der Bösen, die da essen von deren Blut an jenem Tag des Prüfens der Worte vor den guten, gerechtfertigten Wesen." Diesem Hymnus folgt dann die sogenannte negative Konfession. Der Tote wendet sich an jeden der 42 Beisitzer; das Schema dieser Anreden ist leicht erkenntlich; sie beginnen: „Heil Dir, dessen Schritte weit sind, der Du von Anu (d. i. griechisch Heliopolis) ausgehst, ich habe keine Ungerechtigkeit begangen. Heil Dir, der seine eigene Stärke bringt, der Du kommst von Awkert, ich habe nicht gespottet über den

Digitized by Google

Gott, der in meiner Stadt ist." Dem „Heil Dir" folgt also eine aretalogische Wendung, dann der Name des Kultortes (Gaues) des Gottes, zum Schluß versichert der Tote irgendeine Sünde nicht begangen zu haben. Das wiederholt sich 42 mal in dieser negativen Konfession. Von den Sünden, die der Tote nicht auf sich geladen zu haben behauptet, seien außer Mord und Totschlag genannt: Stehlen von Opfergaben, Betrug, Brachliegenlassen eines Stückes Landes, Belauschen, Verführung einer verheirateten Frau, Masturbation, Brandstiftung, Trübung des Wassers (namentlich in der Aufzählung dieser Sünden variiert die Überlieferung). Diese Konfession wurde von jeher als ein Beweis dafür aufgefaßt, auf einer wie hohen Stufe der sittlichen Anschauung die Ägypter bereits 1500 Jahre vor der christlichen Zeitrechnung standen und von welcher langen Reihe verwerflicher Taten und Gesinnungen der Mensch sich nach ihrem Glauben fernhalten mußte, wollte er sich Hoffnung machen, einmal in das Reich des Osiris aufgenommen zu werden.

Der Bilderschmuck, der dem Text beigegeben ist, ergänzt diesen um wichtige Züge. Es zeigt sich da eine große Verschiedenheit sowohl in dem, was gewogen wird, was also als Symbol für die Taten des jetzt Toten angenommen wird, als auch in dem, was als Gegengewicht gilt. Meistens wird der Mensch vertreten durch eine herzförmige Urne, manchmal steht auch der ganze Mensch auf der Waage. Auf der anderen Waagschale sehen wir sehr oft eine Straußenfeder, das ist das Symbol für die Wahrheit. Doch findet sich auch anderes, ja es können auch eine oder beide Schalen ganz leer bleiben. Ein Schema oder eine historische Entwicklung scheint in diesem Punkt nicht feststellbar zu sein. Beachtenswert ist aber das eine, daß die beiden Waagschalen immer im Gleichgewicht schweben. Vom Herzen wird also erwartet, daß es der Feder, der Wahrheit, das Gleichgewicht hält, nicht sie überwiegt. Auch das ist schon immer so gedeutet worden, daß ein frommer Ägypter annehmen durfte, er sei imstande, den Anforderungen des Gesetzes zu genügen, daß er sich beim jüngsten Gericht darauf berufen und hoffen dürfe, kraft des Gewichtes der guten Taten, die er in der Hülle des Körpers vollbracht, frei und selig gesprochen zu werden. Nach der Wägung und Feststellung des Urteils kehrt, wie uns der Text belehrt, das Herz in den Menschen zurück; mit diesem Augenblick beginnt, je nachdem, das selige Leben des Toten oder das Gegenteil.

Der Zeit nach das zweite Volk, bei dem das Motiv der Seelenwägung auftritt, sind die Griechen. Und zwar geht hier neben einer vollständig geschlossenen, einheitlichen kunstgeschichtlichen Quellenreihe eine von dieser wesentlich verschiedene und auch in sich uneinheitliche literarische Überlieferung her. Die ältesten Vasenbilder sind sicher älter als die nach Homer nächstälteste literarische Quelle, Aischylos, also bestimmt

Digitized by Google

nicht durch diesen beeinflußt. Das erste, wohl älteste, Vasenbild bringt außerdem gleich die Gruppierung der Wägeszene, die frühzeitig Schema geworden zu sein scheint. Gesammelt haben die sämtlichen Psychostasie-Darstellungen auf Vasen: Studniczka (Arch. Jahrb. 1911, 132 ff.) und Lung (Memnon. Diss. Bonn 1912). Seitdem hat sich die Zahl um zwei Bilder vermehrt (nr. 9 und die später zu erwähnende kyprisch-mykenische Vase). Der Zweck, den diese Untersuchung verfolgt, macht eine kurze Beschreibung sämtlicher Bilder notwendig. Es wird dabei die (anfechtbare; s. Malten RE Suppl. IV 895 ff.) Unterscheidung zwischen κῆρες (geflügelte kleine Todesdämonen) und εἴδωλα (Miniatur-Menschen) festgehalten und jeweils die am leichtesten erreichbare Abbildung angeführt.

1. Dinos 235 des kunsthist. Mus. Wien (s. Abb.). Hermes wägt zwei κῆρες. L. von ihm Zeus; weiter nach l. Eos Memnon Wagenlenker; r. von Hermes Thetis Achill Wagenlenker. Es werden also vor dem Zweikampf zwischen Achill und Memnon deren Todeslose gewogen. Eine andere Deutung, etwa auf Achill—Hektor, ist nicht möglich. Man müßte dann die Gestalt hinter Zeus als Hekabe bezeichnen; die sterbliche, alte Hekabe ist aber in diesem Kreis undenkbar.

2. Sf. Lekythos Brit. Mus. B 639 (Roscher II 1142 Abb. 1). Hermes wägt zwei κῆρες; r. und l. von ihm zwei kampfbereite Krieger (Achill und Memnon).

3. Rf. Stamnos Nat. Bibl. Paris; de Ridder II 385 (Roscher II 1143 Abb. 3). Hermes wägt die εἴδωλα von zwei gewappneten Kriegern. L. von ihm steht Zeus mit dem Donnerkeil, r. von ihm eine Frau in großer Erregung (nach Roscher III 3224 Achill—Hektor?).

4. Rf. Stamnos Boston (Studniczka S. 133 Abb. 55). Hermes wägt die εἴδωλα zweier Krieger; r. und l. von ihm je eine Frau (wohl Thetis und Eos); also handelt es sich um den Zweikampf Achill—Memnon.

5. Rf. Schale, Louvre G 399 (Roscher III 3225 Abb. 13). Hermes wägt die εἴδωλα zweier Krieger. L. von ihm enteilt Eos mit den Flügeln der Morgenröte; r. geht Thetis weg. Auf der anderen Hälfte des Schalenrandes kämpfen Achill und Memnon. Hinter dem ersten steht eine Frau (wohl Athene) als eine Art Walkyre.

6. Vielfarb. Amphora Leiden (Roscher II 1142 Abb. 2). Oben sitzt Hermes und wägt auf einer vor ihm an einem Baum hängenden Waage zwei κῆρες. L. von ihm Thetis, r. (entsetzt) Eos. Unter ihnen ein kämpfendes Paar; rechts sinkt, von einem Speer in den Schlund getroffen, Memnon in die Knie; von l. dringt Achill mit dem Speer auf ihn ein.

7. Etrusk. Spiegel Bibl. Madrid (Roscher II 1143 Abb. 4). Hermes (*Turms*) wägt zwei bekleidete εἴδωλα: *Achle* und *Efas* (Eossohn). R. von ihm sitzt als Zuschauer *Aplu* (Apollo).

Digitized by Google

8. Etrusk. Bronzeciste Mus. Greg. Rom. (Mon. d. J. VI 54). *Mircurios* hält eine leere Waage; l. von ihm steht u. a. *Acilcs*, r. *Jacor* (als Memnon gedeutet, z. B. Roscher III 3224; RE XV 649).

9. Nolaner Amphora, Louvre (CVA Louvre III J c 49, 7. 8). Hermes wägt die εἴδωλα von Achill und Memnon.

Neben diese Vasenbilder trete gleich das älteste literarische Zeugnis, das einzige gültige, das wir aus dem Epos besitzen. Im 22. Buch der Ilias verfolgt Achill den Hektor dreimal um die Stadt Troia herum. Aber als sie zum viertenmal an die Quellen kamen,

(209) καὶ τότε δὴ χρύσεια πατὴρ ἐτίταινε τάλαντα,
ἐν δ' ἐτίθει δύο κῆρε ταναηλεγέος θανάτοιο,
τὴν μὲν Ἀχιλλῆος, τὴν δ' Ἕκτορος ἱπποδάμοιο·
ἕλκε δὲ μέσσα λαβών· ῥέπε δ' Ἕκτορος αἴσιμον ἦμαρ.

Darauf tritt Athene frohlockend drunten in der troischen Ebene zu Achill, feuert ihn wie eine Walkyre zum Kampf an, bringt den fliehenden Hektor durch eine grobe Täuschung dazu, daß er sich dem Achill stellt, und raubt dem Troianer dadurch, daß sie ihn plötzlich verläßt, allen Mut.

An einer zweiten Stelle (Il. VIII 69 ff.) holt Zeus in ähnlicher Weise die Schicksalswaage hervor. Diesmal wägt er aber die Todeslose der beiden gegeneinander kämpfenden Völker, der Griechen und der Troianer, und die Waage entscheidet gegen die Griechen. Doch ist diese Stelle schon immer (s. Ameis-Hentze, Anh. zu Ilias) als eine schwache Doublette zu XXII 209 ff. verdächtigt worden; sie soll deshalb im folgenden völlig ausscheiden.

Angesichts dieser Armut unserer literarischen Überlieferung drängt sich die Frage auf: woher hat dann die bildende Kunst, die nur oder fast nur den Zweikampf zwischen Achill und dem Aithiopenfürsten Memnon durch die Waage entscheiden läßt, ihr Vorbild? Die Antwort ist längst gefunden worden (zuletzt: Robert, Bild und Lied 143 ff.): in der Aithiopis war der Zweikampf Achill—Memnon durch eine Psycho- (oder Kero-)stasie entschieden worden. Auch der naheliegende Schluß, daß die Aithiopis wohl älter und Vorbild für das 22. Buch der Ilias sei, ist bereits gezogen worden (Gruppe, Gr. Myth. 681, 6; RE XVI 640). Die Kunstgeschichte kann diese Folgerung nur bestätigen; die Kerenwägung Achill—Memnon hat zur Aufstellung eines klaren Schemas der Darstellung geführt; bei Homer steht offenbar nur an der einen Waagschale eine Fürsprecherin, aber nicht die Mutter des Helden, sondern die Schlachtenjungfrau Athene; die Stelle der anderen Fürsprecherin vertritt Apollo, der damit in einen gewissen Gegensatz zu der Walkyre Athene tritt.

Lange nach Homer hat Aischylos ein Drama Psychostasia gedichtet, in dessen Mittelpunkt ebenfalls der Zweikampf Achill—Memnon steht

Digitized by Google

und das auch eine Seelenwägung enthielt. Diesmal eine wirkliche Seelenwägung; „Homer ließ κῆρες wägen, weil er die ψυχή (bei ihm = Leben) nicht als selbständiges Wesen kannte. Erst bei Aischylos werden ψυχαί gewogen, weil der attische Sprachgebrauch die ψυχαὶ unter die κῆρες subsumierte" (Walter F. Otto, Die Manen, S. 50f.). Sonst wissen wir leider von dem Drama nur recht wenig; aber doch verrät uns Plutarch (de aud. poet. 17 A) etwas für unseren Zweck sehr Wichtiges, daß nämlich Aischylos neben die Waagschalen des Zeus (nicht: des Hermes!) zwei Fürsprecherinnen (δεομένας ὑπὲρ τῶν νέων μαχομένων) hinstellte, Thetis und Eos, Memnons Mutter. Das sieht doch ganz darnach aus, daß zur Zeit des Aischylos das, was oben als schematische Darstellung bezeichnet wurde, wohlbekannt war. Dafür haben wir aber einen noch sichereren Beweis, nämlich die Szene in den Fröschen 1364 ff. (hierzu auch die Ausgabe von Radermacher S. 331).

Dort kommt, nachdem der Streit um den Dichterthron schon eine Weile gedauert hat, Aischylos endlich auf den Gedanken, die Entscheidung durch die Waage herbeizuführen. Dreimal sagt jeder der beiden Dichter je einen gewichtigen Vers aus einem seiner Dramen und dreimal stellt Dionysos fest, jedesmal mit einer spitzfindig-komischen Begründung seines Urteils, daß die Waagschale des Aischylos den schwereren Inhalt aufweist. Das Bühnenbild mag den Zuschauern, die auch nur ein wenig in der zeitgenössischen Vasenmalerei beschlagen waren, gewiß höchst komisch vorgekommen sein: auf der einen Seite der Waagschale, auf der Dionysos „wie ein Käsehändler" den literarischen Wert der konkurrierenden Tragödien prüft, Aischylos, in der Rolle eines Heros und eines Fürsprechers zugleich, hochtouchiert schon von der Notwendigkeit gegenüber einem Euripides das Intimste seiner tragischen Kunst, das echte Pathos seiner wuchtigen Sprache, auf einer Waagschale prostituieren zu müssen, auf der andern Seite, ebenfalls zugleich als Heros und als fürsprechende Heroenmutter, der Sohn der ἀρουραία θεός, der kecke Aufklärer Euripides, der einmal über das andere Mal mit überlegener Siegeszuversicht eine seiner Phrasen auf die Waagschale „hinfeuert"; dreimal siegesgewiß, dreimal schmählich von dem Übergewicht seines Gegners in die Höhe geschnellt.

In der Folgezeit sind die literarischen Zeugnisse für die Seelenwägung seltener, wenn auch das Motiv nie ganz verschwindet. Von Nachahmern, die entweder ganze Wägeszenen oder nur metaphorische Andeutungen bringen, seien außer Sophokles (Ant. 1158) und Euripides (Hek. 57) noch genannt: Theognis (157), Kerkidas (Oxy. Pap. 1082 frg. T col. II 15, III 1—7), Quintus Smyrnaeus (II 540), Vergil (Aen. XII 725), Horatius (sat. I 3, 69 ff.), Anthol. Pal. (IV 3, 125. XI 380). Doch bieten sie alle nichts Neues über Homer hinaus.

Digitized by Google

Auch in der bildenden Kunst verbraucht sich das Motiv. Berühmt ist da vor allem die Erotenwägung auf dem sogenannten Bostoner Thron, dem Gegenstück der ludovisischen Thronlehne in Rom, und eine Erotenwägung auf einer Vase des Brit. Museums, endlich eine obszöne Phalloswägung auf einem Relief des Landesmuseums in Trier (Studniczka S. 138. 140).

Bei der großen Zahl der archäologischen und literarischen Quellen und der scheinbaren Einstimmigkeit ihrer Aussage fand die Frage: in welchem Verhältnis steht hier Griechenland zu Ägypten? von dem Augenblick an, wo das Motiv der Seelenwägung zum erstenmal wissenschaftlich behandelt wurde, eine rasche und bestimmte Antwort: das Motiv kam von Ägypten nach Griechenland; so schon A. Maury im 1. Bd. der Revue archéol. (1844, S. 294) und nach ihm viele. Für diese Ableitung lassen sich, auch wenn man von dem Instrument der Waage ganz absieht, verschiedene Gründe angeben:

1. Hermes ist auch sonst die interpretatio Graeca des ägyptischen Gottes Thoth. Beide sind die Geleiter der Seelen in die Unterwelt, die ψυχοπόμποι; beide sind die Schreibkundigen ihres Pantheons, so sind auch beide die Gerichtsschreiber bei der Wägung (s. RE VIII 792 f.).

2. Die „schematische" Anordnung der bei der Wägung beteiligten Personen, wie sie besonders auf dem ältesten griechischen Vasenbild auftritt, kann man mühelos aus dem Ägyptischen ableiten: Gerichtsherr dort Osiris, hier Zeus; an der Waage dort Thoth, hier Hermes; fürsprechende Personen stehen in Ägypten, wenn auch nicht regelmäßig, zur Seite.

3. Wir sind jetzt nicht mehr nur auf unbestimmte Vermutungen darüber angewiesen, wie die griechische Kunst und die griechische Literatur zu einer Kenntnis des ägyptischen Seelenwägungsmotivs gelangt sein könnten. Als Vermittler kommen für die Zeit, in der die Verwendung dieses Motivs in voller Blüte stand, also für die Zeit um und bald nach 1500 v. Chr., nur die Kaufleute des minoischen Reichs von Kreta in Betracht, die den Handel im ganzen Mittelmeer und bis in die äußersten Winkel des Schwarzen Meeres in Händen hatten. Die Waagen freilich, die im 3. mykenischen Schachtgrab von Schliemann gefunden wurden, Waagen aus Goldblech gestanzt (χρύσεια τάλαντα), sind für diese Beweisführung unbrauchbar. In dem Grab lagen zwei Frauen mit zwei Säuglingen bestattet und die Waagen stellten wohl Gegenstände des täglichen Gebrauchs der Bestatteten dar (Verteilung des Arbeitspensums an die Sklavinnen oder Abwägung von Edelmetall; s. hierüber zuletzt Wiesner, Grab und Jenseits, RVV XXVI [1938] 186). Aber sicher gehört hieher die in Enkomi auf Kypern (Grab 17 nr. 1) gefundene, jetzt in Nicosia befindliche Vase, die Nilsson im Bulletin Soc. Royale des Lettres

Digitized by Google

de Lund 1932/33, S. 29ff. und Taf. I (vorher schon in: Homer und Mycenae, Fig. 56) veröffentlicht hat. Sie stellt dar: auf einem Streitwagen mit einem Pferd stehen zwei Männer; vor ihnen und ihnen zugekehrt ein Mann, der ihnen eine Waage entgegenstreckt. Was er wägt, läßt sich nicht bestimmen. Die weiteren auf der Vase dargestellten Wesen: ein Pferd, ein Diener mit einem x-förmigen Gerät, sind bis jetzt nicht gedeutet, auch von Wiesner nicht, dessen Einwände gegen Nilssons Erklärung „Zeus mit der Schicksalswaage" (Wiesner 201 f.) nicht ausgeben. Sein Hauptargument, daß zum Wägen zwei gehören, ist sein wesentlichster Irrtum, wie das folgende zeigen wird. Aber auch von einem Rennwagen, woran er zu denken scheint, kann keine Rede sein; denn warum stünden da zwei Männer im Wagenkorb? Die Vase ist nach Nilsson um 1300, nach Poulsen (Arch. Jahrb. 1911, 247) um 1100 v. Chr. gemalt und stellt zweifellos in primitiver Form eine „Seelenwägung" dar. So wäre vielleicht die Insel Kypern, die bereits als die Stelle bezeichnet wird, an der die Übernahme des phönikischen Alphabets durch die Griechen erfolgt sein soll (Am. Journ. Archaeol. 1938, 58 ff.), auch die Vermittlerin der Psychostasievorstellung gewesen.

4. Eine weitere literarische Brücke von Ägypten nach Griechenland herüber bildet die Sage von dem König, der in der griechischen Literatur wohl als erster, in der Kunst nahezu als einziger Held mit der Seelenwägung in Verbindung gebracht wird, von dem Aithiopenkönig Memnon. Von den zwei Aithiopenvölkern, die Homer kennt, kommen als Untertanen des Sohnes der Eos nur die östlichen Aithiopen in Betracht. Ihre Wohnsitze suchten die Griechen immer im fernen Südosten (RE I 1095); und wenn eine spätere, vielleicht erst die alexandrinische Weiterführung der Sage aus Memnon einen Ägypter machte (RE XV 645 ff.), so hat diese gelehrte Dichtung damit kaum weit fehlgegriffen; jedenfalls kann es als kein Zufall mehr erscheinen, daß gerade mit dem einzigen Vertreter, den das griechische Epos aus jener fernen Landschaft auftreten läßt, das Motiv in die griechische Vorstellungswelt eintritt, das bis dahin nur die Ägypter kannten (man vergleiche die *λυγρὰ σήματα* und Bellerophon).

Die Zahl und das Gewicht dieser Gründe machten es fast allen, die sich mit der Wanderung des Psychostasiegedankens durch die Jahrtausende beschäftigten, zur Gewißheit, daß die Griechen ihn von den Ägyptern übernommen haben. Und doch unterscheidet sich die griechische Seelenwägung von der ägyptischen in ganz wesentlichen Stücken. In Ägypten werden Tote gewogen, in Griechenland Lebende; in Ägypten werden alle Menschen gewogen, in Griechenland immer nur (selbst wenn man Achill—Memnon als ein typisches Paar auffaßt) ein kämpfendes Kriegerpaar; in Ägypten dient die Wägung der Gewinnung eines sitt-

Digitized by Google

lichen Werturteils über ein vergangenes Menschenleben, bei Homer wird durch eine vergleichende Wägung entschieden, wer von den beiden Kämpfern im bevorstehenden Kampf unterliegen soll. Diese Verschiedenheiten kann man nicht etwa damit erklären, daß die ägyptischen Psychostasiedarstellungen den Griechen nur im Bild bekannt geworden sein sollen, eine Umdeutung deshalb leicht möglich war; oder damit, daß man sagt: die homerische Darstellung bildete nur einen kunstgeschichtlichen Seitensprung, in den Mysterien kehrten die Griechen ohnehin bald wieder zur ägyptischen Form zurück. Es handelt sich auch nicht nur um eine Umbildung dieser ägyptischen Form, sondern Homer gibt einer äußeren, von den Ägyptern übernommenen Form einen Inhalt, der sich himmelweit vom ägyptischen Denken entfernt und seine Wurzeln in dem mit Homer zu Grabe gehenden heroischen Zeitalter der Griechen hat, dessen letzten Abglanz auch hier wieder Homer widerspiegelt. Sieht man sich nach einer Parallele um, so kommt nur eine in Frage. Der Zeus, der die Schicksalswaage über das Ende eines Zweikampfes befragt, gleicht dem *walkiósandi* Wodan der Edda, der als Schlachtengott die „Sigeskür" hat, d. h. sich seine Opfer erwählt. Diese Opfer fällen dann seine Begleiterinnen, die Walkyren. Die halbe Wal, d. i. die Hälfte der schlachttoten Männer, gehört der Freja, in der die selbständige Walkyre des Jenseits fortlebt. Die Walkyren sind dabei freilich nicht huldreiche Schildmaiden, sondern finstere, dämonische Mächte, die noch den Toten peinigen, indem sie ihm das Blut aussaugen, die wohl auch, um Blut zu sehen, selbst mit dem eigenen Speer den Leib des Helden ritzen. Sie sind dem Geschlecht der Riesen beizuzählen und sind deshalb Feinde der Götter, besonders des Thor, des Freundes des Menschen (Paul, Grundriß III 337; Grimm, Deutsche Myth. ^{4}I 346. 349, 1; Neckel, Walhall 51. 74. 81. 83). Auch in der germanischen Sage werden die Walkyren erst später aus Todesgöttinnen zu Beschützerinnen, wie in der griechischen Sage aus den κῆρες oder Erinyen, nicht ohne Zutun des den Menschen freundlicheren Apollo, bei Aischylos die Eumeniden, die freundlichen Schützerinnen der Pietät, werden.

Wer sich der Anschauung anschließen kann, daß in der griechischen Psychostasie zwei gleichmächtige Strömungen zusammenfließen, von denen die eine aus dem heroischen Zeitalter der Griechen, die andere aus der ägyptischen Eschatologie herkommt, der wird leicht alles Beiwerk scheiden: homerisch ist Zeus als Wägender und Athene als Schlachtenjungfrau (gegen Apollo); aus Ägypten stammen die Waage mit Thoth (Hermes), die Fürsprecherinnen an beiden Waagschalen. Und während sich an Homer vielleicht noch Aischylos anschließt, folgen die Vasenbilder zum größeren Teil und wohl auch die Mysterien der ägyptischen Form, und der Spötter Aristophanes spielt gerade diese Form gegen

Digitized by Google

den Aischylos aus. Wir blicken nochmals zurück zu dem kyprisch-mykenischen Vasenbild, bei dem die homerische Form überwiegt: Zeus ist der Wägende; es wird über einen bevorstehenden Kampf entschieden. Von Ägypten ist nur die Waage übernommen, sonst nichts.

Wie kam es, fragen wir endlich noch, daß die spezifisch griechische Auffassung so bald verschwand? Denn die angeführten späteren Stellen haben kein eigenes Leben mehr, sondern nur noch antiquarische Bedeutung. Der Hauptgrund wird wohl darin zu suchen sein, daß mit der zeitlichen Entfernung vom heroischen Alter auch die Formen verblaßten, unter denen sich das Leben der Heroen abgespielt haben sollte. Mit dem Kampf der Bürgerheere erloschen die Vorstellungen von dem Zweikampf erlesener Ritterpaare und von seiner Bedeutung. Die kämpfende Schicht hatte keine verwandtschaftlichen Beziehungen zum Olymp mehr und kein Gott hatte ein Interesse daran, den Ausgang eines Kampfes vorauszuwissen. Das ist sicher ein Hauptgrund; es ist aber wohl nicht verfehlt anzunehmen, daß auch der starke moralische Antrieb, der in der für jedermann gültigen ägyptischen Form der Seelenwägung lag, diese Psychostasie als brauchbarer, besonders für die Mysterienreligion, erscheinen ließ. Beweisen wird sich ja das Vorkommen einer Psychostasie unter den δρώμενα in Eleusis nicht lassen. Aber gerade die Psychostasie-Karikatur in den Fröschen des Aristophanes legt den Gedanken sehr nahe. Die Frösche enthalten ja auch sonst eine große Zahl erstaunlicher Karikaturen eleusinischer Bräuche (Bayr. Bl. f. d. Gymn. 1929, 201 ff.).

An der Tatsache läßt sich jedenfalls nicht rütteln, daß alle späteren Abwandlungen des Seelenwägungsmotivs (bei den Juden, im Koran, im Christentum) unter dem Einfluß der ägyptischen Form stehen, auf eine moralische Wirkung des Motivs ausgehen und diese auch tatsächlich erreicht haben. Und doch ist die homerische Form unsterblich geblieben; da dies aber eine sehr umstrittene Behauptung ist, soll ihr Inhalt hier nur noch angedeutet werden. Bei Homer steht dem Zeus, der zwischen Achill und Hektor die Waage entscheiden läßt, der also die Moira als oberste Instanz anerkennt, ein anderer Zeus gegenüber, der z. B. bei dem Zweikampf seines eigenen Sohnes Sarpedon nach seinem Ermessen die Entscheidung trifft. In dieser Zwiespältigkeit drückte sich vielleicht eine erste Ahnung der Alternative aus: steht Zeus über dem Schicksal (wie im Fall Sarpedon) oder ist das Schicksal, die Waage, stärker als Zeus? Der tiefe religiöse Denker Aischylos macht dann mit seinem Grundsatz δράσαντι παθεῖν den Menschen sittlich autonom, d. h. er überläßt ihm die Wahl, ob er sich zu einer Tat entscheiden soll oder nicht, für die er vom Augenblick der Entscheidung an auch haften und leiden muß. Damit verlegt Aischylos die Spannung, die der homerische Mensch zwischen

Digitized by Google

Zeus und der Moira ahnte, in die Menschenbrust. Das Problem lautet jetzt, ob die Entscheidung des Menschen für eine Tat, der Entschluß zu einem Handeln, frei ist oder unter einem anderen, stärkeren Einfluß steht (Snell, Aischylos und das Handeln im Drama, 1928, 142f.). Damit wird aber auch Aischylos, indem er das Problem so weiter gibt, zum Wegbereiter für die Sophisten und für Euripides, die in ihrem Aufklärungsglauben die Frage bestimmt zugunsten des Menschen entscheiden. So ist die Psychostasie homerischen Gepräges zur Keimzelle des Problems von der Freiheit des menschlichen Willens geworden, an dessen Lösung auch unsere Zeit noch arbeitet.

Inhaltsübersicht

Vergleich der literarischen und künstlerischen Zeugnisse für den Seelenwägungsgedanken bei den Ägyptern und den Griechen mit dem Ergebnis, daß die homerische Vorstellung nur in Äußerlichem mit der ägyptischen übereinstimme, ihr Grundgedanke aber aus dem heroischen Zeitalter der Griechen selbst stamme. Mit dem Verblassen der Erinnerung an diese Zeit gewinnt die für den Alltag Jedermanns nützlichere ägyptische Form die Oberhand.

ARKTISCHER SCHAMANISMUS UND ALTNORDISCHER SEIÐR

VON *Å. OHLMARKS* IN LUND

Ältere Erforscher des arktischen Schamanismus wie Bogoraz und Jochelson betrachteten diesen gern als durch eine besondere ‚arctic hysteria' bedingt, R. M. Ryčkov sagte: „Der Schamanismus ist eine psychopathologische Erscheinung, die mit der Hysterie sowie mit den epileptischen und scharf hervortretenden Ausbrüchen zusammenhängt"[1], Sternberg wies auf abnorme „Zugänglichkeit für Hypnose und Autosuggestion" hin. In der Tat zeigt auch eine psychologische Untersuchung der schamanistischen Phänomenologie, insbesondere der Seance, daß der Schamanismus in einer Art Geisteskrankheit vorwiegend hysterisch-epileptischer Art und einer damit zusammenhängenden abnorm nervösen Prädisponibilität der Volkspsyche wurzelt. Jüngere Hysteriologen wie Kretschmer, Gadelius und Alfvén haben eben klargemacht, daß die Konzentration auf die Außenwelt, das Verlangen, die sekundär entstehenden Symptome der Umgebung zu demonstrieren, das Zentrale der Krankheit ist; man vergleiche die absolute Abhängigkeit des Schamanen von dem Milieu, der Gemeinde. Wie die Hysterie bricht auch die Schamanengabe kraft einer Schreckensneurose oder eines psychischen

[1] O rel. v. i. šam. sib., Zap.-Sib. otd. RGO II, Omsk 1904, 1/2.

Digitized by Google

Trauma durch. Die klassische Schamanenseance wie sie Sjeraševskij bei den Jakuten[1] geschildert hat, erinnert schlagend an den berühmten hysterischen Ausbruch, den Charcot und Richer „La grande hysterie" nannten: Der einleitende Geistermahnungsabschnitt ist statt des tonisch-klonischen Eingangsstadiums Richers vorhanden, der wilde Tanz kommt dem Clownismus sehr nahe, und das Endgebet entspricht dem Stadium der Ausdrucksbewegungen. Auch ein Ausbruch der großen Hysterie variiert sehr viel, Stadien werden oft übersprungen und das Krankheitsbild akkomodiert sich bisweilen den Intentionen des Beobachters. Besonders wichtig bei der großen Hysterie ist der in allen schwereren Fällen vorkommende lethargische Zusammenbruch am Ende des Ausbruchs, den Kretschmer aus dem animalen „Totstellreflex" herleitete. Nebenphänomene der ausgebildeten Hysterie, wie die hysterische Kugel, Anästhesie, Masochismus, Ventriloquismus, Selbstschädigung für geringen Gewinst, das theatralische Moment, die hervorrufende Rolle der physischen Ermattung, das intensive Teilnehmen der Zuschauer an dem Ausbruch, das Halbbewußtsein, die Verwandlungsvorstellungen und die Besessenheit, sind auch für die Schamanenseance charakteristisch. Die Reagenz des tieferen Willens eines in Hypnose versenkten Hysterikers auf Befehl, wie sie Kretschmer dargelegt hat, erklärt die Erweckung des in Lethargie versunkenen lappischen Noiden durch ein Wort. V. F. Troščanskij behauptet, daß der einzige Unterschied zwischen der Schamanenseance und einem Ausbruch der sibirischen *menerik*-Hysterie der sei, daß der Schamane den Ausbruch hervorrufen kann, wann er selbst es will.[2] Gadelius hat aber aus seiner Klientel Beispiele angeführt, wo ein Hysteriker die Psychose als eine Art Schutzgeist heraufbeschwören kann, wann er ihrer bedarf. Es sieht dennoch so aus, als ob auch andere Geisteskrankheiten als hysterophile und nervöslabile beim Schamanismus eine mitwirkende Rolle spielen sollten. Die Vererbung der Schamanengabe, die bizarre Haar- und Fetzentracht des Schamanen, die eskimoischen Geisterzeichnungen, die perseveratorisch wiederholten Phänomene während der Seance, gewisse Halluzinationen und die an Magnans „délire systematisé chez les dégénérés" erinnernden Erscheinungen hängen mit einer Art schizophrener Katatonie zusammen, wie auch die Angstzeit vor der schamanistischen Berufung den Gedanken an paranoide Komplexe nahelegt.

Miß Czaplicka lehnte eine spezifisch arktische Hysterie im großen Ganzen ab und betrachtete die schamanophile Nervosität als konstitutiv für „the psycho-physiological nature of Mongols".[3] Vergleiche zwischen der vielbeschriebenen psychischen Labilität z. B. der türkischen Jakuten

[1] Die Rel. d. Giljaken, ARW. 8 (1905) 465.
[2] Ew. tšornoj very u Jak. [3] Aboriginal Siberia, 327.

Digitized by Google

und auf der anderen Seite z. B. der Tungusen, psychologisch untersucht von Shirokogoroff, bestätigen aber nicht eine ähnliche Ansicht. Vielmehr will es aussehen, als ob bei allen, besonders jüngeren arktischen, Völkern, hysterisch-nervöse Geisteskrankheiten mit z. T. auch epileptiformen und katatonen Schattierungen in einer Stärke und Allgemeinheit vorkommen wie sonst nie auf der Erde. In Sibirien hat S. I. Mickevič die ungeheure Verbreitung der Krankheiten *ikota,* einer Art hysterischen Schluchzens, *emirjačenje* oder schizophrene halluzinatorische Echolalie mit Rasereiausbrüchen, und schließlich der Schamanenkrankheit par préférence, *menerik,* exogene Hysteroepilepsie, dargelegt.[1] P. Naumov hat den hysterischen Charakter der epidemischen *černaja nemoč* im Nišni-Kolymschen Kreis hervorgehoben.[2] Nach P. E. Kulakov werden die Geisteskranken *najgursin* am leichtesten Schamanen[3], wie nach Zelenin die burjätischen Epileptiker Schamanen werden.[4] Pallas beschreibt eine Besessenheits-Hysterie bei den Katschinesen um die Jahrhundertwende[5], und Kulakov die epidemischen *ulejskie, mnogie* und *najdur* bei den Burjäten. Die mit Diarrhöe vereinte hysterische *klikušestvo* soll nach Zelenin auch unter den Frauen der russischen Siedler in Sibirien verbreitet sein. Nach Boas werden die Geisteskranken der amerikanischen Eskimos als göttlich inspiriert angesehen, Whitney führt Fälle von Hysterie unter den Grönland-Eskimos an[6], und schließlich kann auf die eskimoische hysterische Habakukbewegung in Kangamiut sowie auf die lappischen Koutokeinolästadianer und Korpelaner hingewiesen werden. Besonders fallen in diesem Zusammenhange zwei Tatsachen auf: erstens, daß unter den ältesten arktischen Völkern wie Jenissejern, Tjuktjern und anderen Paläarktikern die hysteriformen Krankheiten viel schwächer und sporadischer sind als bei den Jungarktikern, zweitens, daß auch europäische Siedler im Arkticum wie Zelenins *klikušestvo*-Russinnen und die Korpela-Schweden, von hysterischen Epidemien angegriffen werden. Dies scheint mir zu zeigen, daß die hysterieauslösenden Faktoren in der arktischen Natur und in diesem Milieu selbst zu suchen sind, in den halbjahrlangen Tagen und Nächten, der unerhörten Kälte, den öden Weiten, der Not und dem Mangel an wichtigen Vitaminen liegen. Gegen das alles greift in normaler Weise die menschliche Psyche zur hysterischen Reaktion wie zum *ultimum refugium,* das die Hysterie immer ist. Gegen diese hysterogenen Elemente der arktischen Natur vermag die Psyche erst in langen Jahrtausenden langsam gewisse Widerstandskräfte auszubilden, die dann auch nur bei den ältesten Arktikern zu finden sind. Aus jener Hysterie und allgemeinen

[1] Menerik, emirjačenje usw., Leningrad 1929. [2] Zamečanija usw. 731.
[3] Burjaty Irkutsk. g. 139. [4] Id. sib. šam. 727.
[5] cit. Zelenin, A. A. 731. [6] cit. Czaplicka.

Digitized by Google

Nervosität ist aber einst seit undenklichen Zeiten der arktische Schamanismus entstanden und hat sich von dort auch nach südlicheren, subarktischen Völkern verbreitet. Nur im Arkticum war die Rolle der Hysterie und der damit verbundenen Geisteskrankheiten, worauf der Schamanismus ruht, genügend groß und normierend, um die ganze Weltanschauung, die Religion und das Leben zu bestimmen. Insofern sämtliche Arktiker einmal aus südlicheren Gegenden kamen, ist der Schamanismus natürlich nicht die älteste arktische Religion, insofern aber die arktische Natur während der Jahrtausende sehr wenig verändert worden ist, stellt er auch gar keine junge Entwicklungsstufe dar. Wenn der Schamanismus von seinem Entstehungsgebiet zu nicht-arktischen Nachbarvölkern verbreitet wird, kann man eigentlich kaum länger von einem reinen Schamanismus reden, da ja die völkerpsychologische Grundlage eine andere ist. Zwar liegt bei allen Primitiven der Erde eine gewisse psychische Labilität und auch hysteroforme Nervosität vor, aber sie ist von dem starken Hysterie- und Geisteskrankheitskomplexe der Arktiker durchaus verschieden. Sie genügt nicht, um den Schamanismus hervorzubringen, kann aber zur Neigung führen, den Schamanismus als Form aus dem Arkticum zu entlehnen, wobei aber die schwere arktische Seancenextase meistens bedeutend abgeschwächt ist und das ganze oft nur ein äußeres Übernehmen wird. Bei subarktischen *Kultur*völkern, die — wie die Nordgermanen und Chinesen — schamanistische Elemente aufgenommen haben, ist natürlich der völkerpsychologische Grund ganz unbedeutend und deshalb sowohl die Phaenomenologie wie die Interpretation nicht mit der rein arktischen zu vergleichen.

Unter den Arktikern kommen schamanistisch-hysterische Ausbrüche und Seancen von allen Schwierigkeitsgraden vor, von der einfachen Inspiration zu der großen Seance, an „la grande hystérie" erinnernd, mit wiederholten lethargischen Zusammenbrüchen und wirklicher Massenpsychose. Es zeigt sich nun, daß man in praktisch allen arktischen Kulturen zwischen der geringeren Extase und dem großen, autosuggestiv hervorgebrachten Ausbruch, dem „großen Schamanieren", unterscheidet. Praktisch sind die beiden Seancenarten so zu erkennen: 1. Das große Schamanieren tendiert fast immer gegen lethargischen Zusammenbruch oder Bewußtlosigkeit, die immer damit erklärt wird, daß die Seele des Schamanen seinen Körper momentan verlassen hat um sich in die Welt der Geister zu begeben. Das kleine oder Halbbewußtheits-Schamanieren wird dadurch erklärt, daß die gerufenen Geister herzukommen, mit dem Schamanen reden, ihn inspirieren oder sogar in seinen Körper fahren. Oft geht eine Halbbewußtheitstrance in eine Flugtrance über. 2. Das kleine Schamanieren wird im allgemeinen vorgenommen, um den Grund irgendeiner Sachlage zu entdecken, eine Krankheitsursache klarzulegen, einen

Digitized by Google

sozialen Verbrecher aufzufinden u. dergl. oder auch es wird mit einer Opferzeremonie verschmolzen, wobei der Krankheitsgeist vom Schamanen auf das Tier verpflanzt wird, das danach getötet wird. Das große Schamanieren wird vorgenommen, um die Seele eines starken Schamanen ausfliegen zu lassen, die dann mit den bösen Geistern kämpft oder die guten persönlich beschwichtigt. 3. Das große Schamanieren ist im allgemeinen von großem äußerem Apparat Opfern, Paraphernalia etc umgeben, es ist eine außerordentliche Begebenheit, die lange Zeit, große Anspannung aller Anwesenden und sorgfältige Vorbereitung erfordert. Das kleine Schamanieren ist einfacher und alltäglicher. Bisweilen, wie bei den Tjuktjen[1], finden beide Arten in verschiedenen Lokalen statt, bei den Samojeden kann das kleine eine psychische Vorbereitung zum großen sein[2], bei den Tungusen eine Klärung der für das große nötigen Problemlage.[3] Bei den Jakuten, denen die Terminologie „das große" und „das kleine" Schamanieren entlehnt ist, sind Tracht, Schamanensitz und Zeit verschieden.[4] Auch bei den Jugrern, Eskimos und Lappen ist der Unterschied ganz klar.

Das Interessante ist jetzt festzustellen, daß wir bei den subarktischen Völkern nie ein großes Schamanieren finden, sondern nur ein kleines, das aber bei einigen Völkern wie den Altaiern, Kirkisen und Haida-Indianern bisweilen als ein großes fingiert wird. Das Entscheidende ist jedoch, daß bei den Subarktikern der lethargische Zusammenbruch, der bei den Arktikern immer vorkam, nicht erreicht werden kann, und daß deswegen ein sporadisch erscheinender Geisterflug in ganz äußerer Weise imitiert werden muß. Die Schamanen, *tshi'saqka's*, der Algonkin-Indianer fallen nach Hoffmann[5] ebensowenig wie die Medizinmänner der Sioux in wirklichen Trance. Der Haidaschamane sucht die Seele des Kranken im Walde und fingiert ihr Einfangen, wonach die Seele zwischen den Händen des Schamanen eingetragen wird. Bei den Tscheremissen und Wotjaken ist Schamanenextase unbekannt. Der Altaischamane imitiert in Radloffs Schilderung[6] den Geisterflug derart, daß er sich auf eine künstliche Gans setzt, mit den Armen wie mit den Flügeln schlägt und das Gänsegackern nachahmt. Bei den Kamtchadalen fand Krašeninnikov nur ein ruhiges Kleinschamanieren ohne Tracht und Flug.[7] Der Geisterflug wird nach Agapytov und Changalov vom burjätischen Schamanen dadurch nachgeahmt, daß er an einem schräggestellten Birkenstamm Schritt um Schritt emporsteigt.[8] Bei Tibetanern, Golden und Ainos

[1] Bogoraz, The Chukchee 442.
[2] Lehtisalo, Entwurf einer Mythol. des Jureksam 152 ff.
[3] Širokogoroff, The psychomental complex 304.
[4] Sjeraševsky. cit. Stadling, Scham. i n. Asien 103 ff., 125 ff.
[5] The Menomini Indians 148.
[6] Aus Sibirien II 21 ff.
[7] Op. s. Kamtšatki II 81 f.
[8] Harva, der Baum des Lebens 142.

Digitized by Google

kommt ebenfalls nur das Kleinschamanieren vor. Die subarktischen *Kulturvölker* sind noch weiter von dem echten Schamanismus entfernt. Bei ihnen spürt man nur gewisse schamanistische Einflüsse in den medizinischen oder divinatorischen Manipulationen, aber sowohl die arktische Schamanenextase wie jeder Gedanke an einen Geisterflug fehlt. Der koreanische Schamane sucht nach Nasekin[1] in gewöhnlicher primitiver Weise durch Beschwörungen den Krankheitsgeist auszutreiben und ihn dann in die Erde zu bannen. Der altchinesische Schamane dürfte eine ähnliche Praxis geübt haben: die Bücher von Tschou (27,6) reden nur von einem Herabsteigen der Geister zum Schamanen, was ja in allen Arten von Schamanismus als Grundmerkmal vorkommt, aber kennen absolut keinen Flug der Schamanenseele.

Eine außerordentliche Parallele zu den vielen Fällen von typischem Schamanismus in subarktischen Gebieten bietet auf dem altnordischen Felde der sogenannte *locus classicus* des nordischen *seiðr*, das vierte Kap. der *Eirikssaga rauða* dar. Hier wird erzählt, wie eine Seherin, þórbiǫrg, zu einem Nordmännerhofe in Grönland geholt wird, um über die Art und Dauer des schweren Mißjahres Auskunft zu geben. Sie wird auf die höflichste Art empfangen, ist besonders gekleidet und erhält besondere Speise. Nachdem sie geschlafen hat, fängt sie mit der seið-Seance an. Um beginnen zu können, d. h. in Extase zu geraten, verlangt sie, daß mehrere Weiber hervortreten mögen, um ein ganz besonderes heidnisches Lied, *varðlokkur*, d. h. Geisterherbeirufungslied, ihr vorzusingen. Es ist nur eine Frau da, die dieses Lied kennt, und dies muß genügen: als ihre christlichen Bedenklichkeiten weggeräumt sind, singt sie das Lied mit besonderer Stimme, daß niemand so ein Lied früher gehört hatte. Die Seherin spricht ihren Dank aus und erklärt, daß mehrere Naturwesen, die herzukommen müßten, aber ohne weiteres nicht kommen wollten, jetzt durch die besondere Schönheit des Liedes herbeigelockt worden seien, und daß dadurch manches der Seherin klargeworden sei, was sie früher nicht wußte. Sie weissagte jetzt über die Dauer des Mißjahres, die Geschicke der Sängerin und der verschiedenen Anwesenden. Für das erste Glied in *varðlokkur* ist die Bedeutung „Geist", „Gespenst" außerordentlich wohl und aus allen nordischen Sprachen bezeugt und ist augenscheinlich in einer Ableitung als *vardali*, „Gespenst", ins Lappische entlehnt. Das zweite Glied ist das deutsche „locken". Gerade das Herbeilocken der Geister vor der Seance ist beinahe der einzige Zug, der keiner Art von Schamanismus auch unter Subarktikern fehlt und der überall die ideologische und psychologische Voraussetzung derselben bildet. Typisch ist auch die herbeiziehende Schönheit des Lieds: von Tungusen,

[1] Zelenin, A. A. 741.

Digitized by Google

Wogulen u. a. haben Shirokogoroff, Karjalainen, Gondatti, Suchovskij und Zelenin dasselbe vom Geisterrufen bezeugt.

Sehr nahe stimmt diese Seance mit einer anderen subarktischen bei den Irtysch-Ostjaken überein, die Karjalainen[1] beschrieben hat. Auch hier ist der Schamane eine Frau, sie ißt besondere (narkotische) Speisen und schläft im Hause vor der Seance. In einer leichten Inspiration teilt sie dann die Auskünfte der Geister mit. Natürlich kommt hier ebensowenig wie im nordischen Seiðr Lethargie und Geisterflug-Erklärung vor.

Daß der nordische *seiðr* eine Art Schamanismus war, hat man längst gesehen. Schon 1877 stellte Johan Fritzner in seiner für jene Zeit ausgezeichneten Schrift „Lappernes Hedenskab og Trolddomskunst sammenholdt med andre Folks isaer Nordmändernes Tro og Overtro" diese These auf. Er vergleicht den lappischen Noiden mit der *seiðkona*, und die Lappenseance mit der Schamanseance im allgemeinen. Der *seiðterminus „drepa á vett"* in Vǫluspá bezieht er ganz richtig auf das Schlagen eines trommelartigen Gegenstandes. In unserem Jahrhundert haben sowohl I. Lindqvist[2] wie auch H. Pipping[3] den *seiðr* als Schamanismus aufgefaßt. Vor nunmehr drei Jahren schrieb in Upsala D. Strömbäck als Dissertation eine ganz kleine Monographie über den *seiðr* als Schamanismus. Leider ist das Buch wegen fehlerhafter Quellenkritik und Mangel an tieferen Kenntnissen in Bezug auf den Schamanismus als im großen Ganzen verfehlt anzusehen, da es in erster Linie eine Rekonstruktion der *seiðr*-Seance bezweckt aber diese mißversteht. Strömbäck geht von der falschen Voraussetzung aus, daß in jeder an Schamanismus erinnernden Seance lethargischer Zusammenbruch und Geisterflug vorkommen müssen, während in sämtlichen subarktischen Fällen die Lethargie und wenigstens unter allen subarktischen Kulturvölkern die Fluginterpretation fehlen. Ferner kennt er nicht die absolute Notwendigkeit des Herbeirufens der Geister am Anfang der Seance in allen Gebieten. Schließlich begeht er nach dem alten Fritzner den Fehler als Vergleichsmaterial zum *seiðr* statt kritischer Prüfung des ganzen schamanistischen Materials hauptsächlich nur die isolierten lappischen Verhältnisse heranzuziehen. Damit hängt der Hauptfehler zusammen: er kennt überhaupt nicht den grundlegenden Unterschied zwischen arktischem und subarktischem Schamanismus, sondern erwartet, von vornherein in einer subarktischen Hochkultur dieselben Merkmale wie in den rein-arktischen Primitivkulturen wiederzufinden. Aus diesen falschen Voraussetzungen sucht er dann leider ohne Rücksicht auf die klaren Angaben der Quellen, die *seiðr*-Seance zu erklären: Die Seherin soll in Lethargie fallen — obschon dies in der

[1] Die Rel. der Jugrer III 306 ff. [2] Galdrar 1923, 178 usw.
[3] Eddastudie I 98 ff., 131[3] usw.

Digitized by Google

Eiriksaga unmöglich ist und es aus anderen Quellen wie der *Frithiofssaga* hervorgeht, daß bei Ohnmacht, die durch absichtliche Störungen eintritt, die vǫlva von ihrem extrem hohen Sitz herabfällt und den Rücken zerbricht. Die Angabe der Saga, daß durch das Lied die Geister herbeigerufen wurden, betrachtet er als falsch und erklärt statt dessen den *varðlokkur*, der gemäß dem Texte der Seance vorangeht, als ein Lied wodurch nach der Seance die nie ausgeflogene Seele der nie in Ohnmacht gefallenen Seherin zum Körper zurückgebracht werden soll. Zu dieser klaren Mißdeutung geriet er durch eine lediglich bedeutungsfrequentative Untersuchung von *vǫðr*, *varð-*, wobei er für eine Bedeutung „Freiseele" in altem Tylorschen Sinn ein unbedeutendes Übergewicht gegenüber der häufigen und in nordischen Worten noch lebenden Bedeutung „Geist, Gespenst" feststellen zu können glaubt. Dabei gibt der Text selbst durch das Erwähnen der Naturgeister so deutlich wie überhaupt nur möglich die andere Bedeutung „Geist" von *varð-* an. *Varðlokkur* muß nach Strömbäck „Seelenzurückrufungslied" bedeuten. Die einzige Parallele, die er dazu finden kann, ist eine in gewissen ziemlich sporadischen Quellenschichten des lappischen Schamanismus wie vor allem im Isaac Olsen-Manuskript auftretende Angabe, daß nach der Seance der Noide durch eine junge Frau aus der arktischen Lethargie auferweckt wird, wofür ihr der Noide einen sexuell stilisierten Dank darbringt. Das sollte dasselbe sein wie das Locklied Guðriðs. Strömbäck hat dabei aber nicht gesehen, daß das Normative natürlich nicht die eine zufällig zugegen seiende Frau ist, sondern die von der Seherin ausdrücklich geforderten mehreren Frauen. Er unterscheidet nicht zwischen Typischem und Situationsbedingtem. Und daß eine oder meist mehrere Frauen dem Schamanen das Geisterherbeirufungslied vor der Seance vorsingen, ist aus dem ganzen arktischen Gebiet reich bezeugt. Bogoraz, Lehtisalo, Širokogoroff, Vitaševskij, Rasmussen u. a. geben uns hier Material genug und auch auf lappischem Gebiete ist dies u. a. durch Solander, Forbus, Knud Leem und Sigv. Kildal festgestellt. Die einfache Danksprechung der Seherin ist mit den derben sexuellen Vorschlägen des Lappennoiden um so weniger vergleichbar, wenn man die in altisländischen Texten wie der *Gislasaga Surssonar* sich findende Häufigkeit des Danksprechens auf Island bedenkt. Um aber eine textliche Grundlage für diese Deutung der Seance schaffen zu können, muß Strömbäck zunächst den klaren Wortlaut der einzigen ergiebigen Quelle verwerfen, und um dies tun zu können, erklärt er die ganze Saga als priesterlich gefärbte Glorifizierungsage der *Guðriðr Biskupamoðir*, obschon diese in der Saga nur eine Statistenrolle hat. Die *seið*schilderung entspringt also nicht dem wohlbekannten und aus vielen Sagas klar durchschimmernden antiquarischen Interesse der Sagaschreiber, sondern

Digitized by Google

steht da, nur weil die Saga eine Guðriðrsaga sein soll und die christliche Guðriðr also sonderbarerweise durch das Ausüben einer verächtlichen heidnischen Rolle des asozialen Kultes glorifiziert werden soll. Das Hauptargument für den Charakter der Saga als Guðriðrsaga geht aber vor allem aus eben der *seiðs*childerung hervor. Also ein *Circulus vitiosus!* Um ferner *varðlokkur* als „Zurückrufungslied der Seele" deuten zu können, ist sich Strömbäck bewußt, daß er die Angabe der Quelle verwerfen muß. Bei der Motivierung dieses Verwerfens heißt es „wie unten dargetan werden soll": dieses „unten" finden wir auf S. 134/35, wo es heißt „wenn ich trotzdem ... eine andere Erklärung (als eines Geisterherbeirufungslieds) wähle, kommt es daher, daß ich den Worten der Saga „kuað margar þaer náttúrur hingað hafa sótt etc. keine größere Bedeutung zumesse." Das will also, wie man sieht, besagen, daß das Verwerfen des Wortlauts der Quelle auf die Interpretation von *varðlokkur* basiert wird, aber die Interpretation von *varðlokkur* wird auf das Verwerfen des Wortlauts der Quelle basiert. Also nochmals ein Zirkelbeweis! Zu all dem kommt aber noch, daß Strömbäck anderer Angaben der *seiðs*childerung in der *Eirikssaga rauða* bedarf, damit nicht die Untersuchung in nur negative Feststellungen ausebben soll, da ja diese Quelle die Hauptquelle des nordischen *seiðs* ist. Deswegen muß er trotz seiner auf Storm und Nordal beruhenden Auffassung, daß die Saga so spät, etwa ein halbes Jahrhundert nach Snorri, verfaßt worden ist, der seiðschilderung eine sehr große Glaubwürdigkeit zusprechen, obschon Snorri augenscheinlich wenig vom *seiðr* wußte. Nur die allerunzweideutigsten und zu den sonstigen subarktischen Seancebeschreibungen schön passenden Angaben betrachtet er ganz willkürlich als Mißverständnisse und Entstellungen des Sagaschreibers. Daß ein solches textkritisches Verfahren, wenn auch in viele vorsichtige Worte eingewickelt, ganz unstatthaft ist, muß ohne weiteres einleuchten. Die in so vielen Seancebeschreibungen vorkommende Angabe, daß das Geisterlied besonders schön war und deswegen die Geister herbeizog, glaubte der Verfasser auch der Unkenntnis des Sagaschreibers zuschreiben zu können. Die Literaturangaben Strömbäcks im Texte sowie manches andere zeigen, daß er seine Kenntnisse vom Schamanismus fast ausschließlich aus zwei kleinen Populärdarstellungen von Nioradze und Stadling geschöpft hat. Er zitiert Czaplickas Terminus „Arctic hysteria", weiß aber nicht, daß Miß Czaplicka weiter unten im selben Kapitel diesen Terminus bestimmt ablehnt. Andere Quellen werden ganz zufällig angeführt, und man hat den Eindruck, daß der Verfasser sie nicht selbst gelesen hat, sondern, wie wohl der Fall bei Castrén liegt, aus zweiter Hand darauf hingewiesen worden ist. Jedenfalls übt er nicht die geringste Kritik bei seinen schamanistischen

Digitized by Google

Quellen, weswegen auch falsche oder widerspruchsvolle Angaben, die von Castrén zu Nioradze gewandert sind, ohne weiteres gutgeheißen werden. Von solchen Kleinigkeiten, daß er die Rolle der Harfe im Subarkticum nicht kennt, oder daß er Sagas aus etwa 1500 als Quellen zum nordischen Heidentum gutheißt, soll geschwiegen werden. Es wäre noch viel mehr über dieses Buch und seine auffallend vielen Fehler in Bezug auf Tatsachen zu sagen. Gewiß trifft man auch auf richtige Beobachtungen, aber es zeigt sich oft, daß viele von ihnen schon von Fritzner gemacht worden sind: so die Deutung von *„drepa á vett"*, vom Zauberstabe als ursprüngliches Fluggerät (dann wohl von reinarktischen Gebieten eingedrungen). Aber auch ganz unrichtige Zusammenstellungen bei Fritzner kehren bei Strömbäck wieder, so die Gleichsetzung des *seiðjalls* mit dem Schamanenhute und die Begrenzung des Vergleichsmaterials auf die Lappen. Fritzner schrieb aber zu einer Zeit, wo eine Religionswissenschaft in unserem Sinne nicht existierte. Strömbäcks Buch ist im Jahre 1935 gedruckt. Wenn man zu einer Lösung des gar nicht leichten Problems vom altnordischen *seiðr* und dessen Verhältnis zum arktischen Schamanismus vordringen will, ist es durchaus nötig, mit solchen Versuchen, wie dem Strömbäcks, gründlich aufzuräumen, besonders weil dies Buch bei Nicht-Fachleuten eine gewisse Zustimmung gefunden und somit vielleicht schon schweren Schaden angerichtet hat.

Inhaltsübersicht

Ohlmarks geht von den Ansichten der Psychologen über den arktischen Schamanismus aus und übernimmt die Meinung, daß es sich bei der Schamanenseance um eine psychologische Erscheinung, eine Form der Hysterie, handelt. Er entscheidet folgendermaßen:

Die hysterieauslösenden Faktoren sind in der arktischen Natur begründet, in den halbjahrlangen Tagen und Nächten, der großen Kälte, der Not und dem Mangel an Vitaminen usw. Die Hysterie ist die notwendige Reaktion gegen diese Übel. Auf ihr und verwandten Geisteskrankheiten beruht der Schamanismus. Dieser hat sich von der Arktis erst zu subarktischen Völkern verbreitet. Man muß daher zwischen arktischem und subarktischem Schamanismus streng unterscheiden.

Eine wichtige Parallele zum typischen Schamanismus im subarktischen Gebiet findet O. im Altnordischen. Es handelt sich um den *seiðr*, wie er im 4. Kap. der Eirikssaga rauða beschrieben und in der Dissertation D. Strömbäcks, Upsala 1935, behandelt wird. O. lehnt dieses Buch im ganzen ab. Strömbäck kenne nicht den Unterschied zwischen arktischem und subarktischem Schamanismus. Er verbinde daher den *seiðr* mit den schweren arktischen Formen und richte deshalb beim unbefangenen Leser Verwirrung und Schaden an.

Digitized by Google

NACHRUF AUF K. TH. PREUSS

VON *RICHARD THURNWALD* IN BERLIN

Die Religionsforschung und die Völkerkunde haben mit K. Th. Preuß einen der eifrigsten Gelehrten von weiten Kenntnissen verloren. Sein Weggang hat wirklich eine Lücke gerissen, sowohl in der deutschen religionswissenschaftlichen Forschung als auch in der Amerikanistik und Völkerkunde überhaupt. Dafür, daß die Lücke nicht auf Deutschland beschränkt ist, spricht der Umstand, daß die Hochschätzung des Auslandes ihm in Form vieler Ehrenmitgliedschaften erwiesen wurde.[1]

Besonders Amerika war das Land, auf welches sich hauptsächlich die Forschungen von K. Th. Preuß bezogen; dort ist dies dankbar anerkannt worden. Von Jugend auf kreiste sein Denken um Amerika. Durchaus wegweisend für seine ganze spätere Tätigkeit wurde seine Doktordissertation von 1894: „Die Begräbnisarten der Amerikaner und Nordasiaten." Darin kam schon seine Neigung zu religiösen Bräuchen und zu den alten Völkern Amerikas zum Ausdruck, wie auch sein Streben nach wissenschaftlichem Vergleich.

Preuß stammte aus Preußisch-Eylau, wo er zuerst die Predigerschule besuchte. Vielleicht erhielt sein Geist dort die Richtung auf das Religiöse. Später besuchte er das Waisenhausgymnasium in Königsberg; dort bezog er auch die Universität, die er 1894 abschloß. Im März 1895

---

[1] Z. B. von der Gesellschaft der Amerikanisten in Paris (1930), der Anthropological Society in Washington (1929) und der Italienischen Anthropologischen und Ethnographischen Gesellschaft in Florenz (1934). Er war korrespondierendes Mitglied der nationalen Akademie für Geschichte von Ecuador, auswärtiges Mitglied der Königlichen Akademie der Wissenschaften in Amsterdam (1928) sowie der Finnischen Akademie der Wissenschaften in Helsingfors (1933), der Wissenschaftlichen Gesellschaft „Antonio Alzate" in Mexiko (1920), der Anthropologischen Gesellschaft in Wien (1922), der Argentinischen Gesellschaft für geographische Studien „Gaea" in Buenos Aires (1923) und vor dem Kriege (1904) der Russischen Anthropologischen Gesellschaft. Einen Tag nach seinem Ableben traf eine Anfrage um Mitgliedschaft seitens der British Academy ein.

Im Jahre 1932 wurde Preuß eine Ehrenadresse von dem 25. Internationalen Amerikanisten-Kongreß in La Plata gewidmet. Das Nationalmuseum für historische Archäologie und Maya-Ethnographie machte ihn zum Ehrenprofessor (1933). Vorher hatte er die Bronzemedaille des Nationalmuseums in Mexiko zur Erinnerung an das hundertjährige Bestehen dieses Museums erhalten. Im Jahre 1916 bekam er den Preis der Herzog von Loubat-Stiftung der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Im Mai 1938 erhielt er die Schweinfurt-Plakette des Forschungsinstituts für Kulturmorphologie in Frankfurt a. M. An Orden erhielt er den Russischen Stanislaus-Orden I. Kl. im Jahre 1912 und das Komturkreuz des Ordens von Boyaca im Jahre 1936.

Digitized by Google

ging Preuß nach Berlin und trat als Volontär in das Museum für Völkerkunde, zuerst in die afrikanisch-ozeanische Abteilung ein und bald fesselte ihn die Amerikanistik; unter Seler widmete er sich dem Sprachstudium. Von da an war seine äußere Lebensbahn gegeben. Er gab sich völlig seinen Lieblingsstudien hin und wirkte am Museum, wo er 1900 Direktorialassistent, 1908 Kustos wurde und 1912 den Professortitel erhielt. 1920 übernahm er mit der Amtsbezeichnung Direktor die nord- und mittelamerikanische Abteilung und wurde 1931 Dozent an der Universität Berlin.

Inzwischen hatte Preuß 1905—07 eine Reise nach Mexiko unternommen und dabei eine ungeheure Zahl von Texten der Cora und Huichol aufgenommen sowie große Sammlungen für das Berliner Museum mitgebracht. Eine ähnliche Reise führte ihn 1913—19 zu den Uitoto und Kágaba-Indianern in Venezuela, wo er auch Ausgrabungen vornahm. Er war vom Kriege überrascht worden und konnte sich so sechs Jahre lang ausschließlich der Feldarbeit widmen. Für einen Mann mit seiner gründlichen Vorbildung und seinem bewundernswerten Fleiß bildete diese Zeit eine unvergleichliche Gelegenheit, immer neuen Stoff zu sammeln. Die Jahre seit dem Kriegsende waren daher der unermüdlichen und ununterbrochenen Verarbeitung seines mitgebrachten Materials gewidmet. Diese überaus mühselige Übersetzung und sorgsame Deutung der Texte hat er beendet, konnte aber leider die Drucklegung nicht mehr erleben. Für uns alle ist es eine Freude zu wissen, daß die Drucklegung dieser letzten wertvollen Arbeit des Verstorbenen gesichert ist.

Es ist nicht möglich, hier die große Liste von kleinen und großen Aufsätzen und Büchern aufzuführen. Das Verzeichnis enthält 148 Nummern. Die Arbeiten können dem Gegenstand entsprechend nach drei Hauptgesichtspunkten unterschieden werden: 1. amerikanistische Arbeiten, die wieder unterzuteilen sind in a) solche an den sog. Naturvölkern Amerikas, b) an den Völkern des mexikanischen Kulturbereiches, c) Kolumbien, d) an anderen oder besonderen amerikanistischen Problemen und e) amerikanische Linguistik. 2. Religionswissenschaftliche Arbeiten. Aus den allgemeinen Arbeiten heben sich hier besonders die Studien über die höchste Gottheit heraus, die Preuß auch auf andere Naturvölker, z. B. auf afrikanische, ausgedehnt hat. Einen besonderen Platz nehmen die mythologischen Arbeiten ein. 3. die allgemein völkerkundlichen Themen. Dazu gehören einerseits die Bearbeitungen musealer Kunstwerke aus der Südsee und des malayischen Bereiches sowie von Schmuck und Gebrauchsgegenständen der Eskimo. Weiterhin hat sich Preuß mit den Frühformen des Dramas und mit allgemeinen Fragen zur Kunst der Naturvölker befaßt. Zur Beschäftigung mit Religion und Mythos trat also noch die Neigung besonders zur bildenden Kunst.

Digitized by Google

Überwiegend, wenn auch keineswegs ausschließlich, fußte Preuß auf amerikanischem Material. Methodisch kann man seine Arbeiten in 1. beschreibende und berichtende einteilen, zu denen insbesondere auch die vielen Texte von Liedern, Gebeten und Mythen gehören; 2. in zusammenfassende Arbeiten, wie Überblicke über die Religion der Naturvölker, insbesondere Amerikas, und 3. deutende Arbeiten, wie die über „das zweite Ich".

Von den älteren zusammenfassenden und deutenden Werken ist eines der meistgelesenen, ganz besonders am Zeitpunkt des ersten Erscheinens gemessen, das wertvolle kleine Büchlein: „Die geistige Kultur der Naturvölker", das in der Sammlung „Aus Natur und Geisteswelt" als Band 452 bei B. G. Teubner 1914 erschienen ist; 1923 kam davon eine zweite Auflage heraus.

Es ist nicht verwunderlich, daß ihm diese Arbeit so besonders gelungen ist; denn Preuß war durchaus auf das Geistige gerichtet, auch wenn er an Museumsgegenstände heranging, und noch mehr, wenn er Sagen und Geschichten hörte. Es drängte ihn, nach Deutung und Bedeutung zu fragen. Er hatte nichts mit jener Gattung öden musealen Betriebes zu tun, die sich in möglichst denkfernem Beschreiben oder Abzeichnen von Gegenständen erschöpfte und damit den Gipfel von Exaktheit erklommen zu haben meinte. Darum begnügte Preuß sich nicht, wie es sonst häufig vorkommt, Texte schlecht und recht wiederzugeben und zu übersetzen. Er verfiel auch nicht in den anderen Fehler, Mythen und Sagen ohne den Rückhalt der Texte aufzunehmen und nach eigner Phantasie umzudeuten. Es machte ihn zum zuverlässigen Gelehrten, daß er in strenger Zucht vorging, daß er die Texte sowohl genau übersetzte, d. h. wörtlich und sinngemäß, als auch, daß er auf Grund seiner Sprachkenntnisse und seiner vergleichenden Studien sich an eine gewissenhafte Deutung machte. Man muß selbst einmal so gearbeitet haben, um das Ausmaß von Geduld, Hingebung und Versenkung bei einer solchen Arbeit abschätzen zu können. Wenn man bedenkt, daß Preuß viele hunderte von Texten so bearbeitet hat und dann zusammenfassend zu deuten unternahm, so muß man sowohl die Ausdauer und den Fleiß, wie auch seine geistige Leistung bewundern.

Diese sorgfältigen Forschungen sind deshalb von so großem Wert, weil sie Zeugnisse der Geschichte des menschlichen Geistes sind, der Deutung des Geschehens, des Werdens und Vergehens, also der letzten Fragen, welche die Menschen seit jeher bewegen, und auf die auch Völker viel geringerer Kenntnisse, Erkenntnisse und Erfahrungen ihre Antwort fanden. Die Antworten aber enthüllen die Art ihres Denkens auf Grund der Gegebenheiten, die ihnen zu Gebote stehen. Diese Gegebenheiten

Digitized by Google

werden keineswegs in gleicher Weise durch den Stand des Wissens bestimmt. Der Stand der Kenntnisse hat eine große Bedeutung, wenn es sich um Fragen der Technik handelt. Eine etwas geringere, obwohl in nicht zu unterschätzender Weise, z. B. bei der Bewältigung von Krankheiten. Es sind nämlich alle Menschen sterblich, und der Tod droht allen in gleicher, unabwendbarer Weise. Der Tod hat in den Menschen daher immer und überall die stärksten seelischen Bewegungen hervorgerufen und zum Nachdenken angeregt. Die von diesem Nachdenken und dessen Ausstrahlungen getragenen Vorstellungen und Gedankenreihen bezeichnen wir vor allem als religiös. Sie enthalten die Anerkennung von über uns Menschen stehenden Mächten. Aber ihre Formen hängen mit der gesamten übrigen Lebensgestaltung zusammen und schlagen sich besonders in den verschiedenen Arten der Kunstübung nieder.

Bedenken wir das, so wird uns auch klar, weshalb Preuß die Fühler seines Arbeitsgebietes nach so verschiedenen Richtungen ausstreckte. Er war sich bewußt, daß die Religion eines Volkes eingebettet ist in dessen verschiedenartige Lebensbetätigungen. Sie ist in ihrer Wechselwirkung nicht loszulösen vom Schicksal und der Lebensgestaltung eines Volkes, wie z. B. religiöse Kopfjagden und Menschenopfer oder Wanderungen und Kriege zeigen. Preuß faßte außerdem die Religionen, auch die der Naturvölker, als Gedankengebäude auf, nicht als ein Mischmasch verschiedener Einfälle oder Kulte, wie er das in einer Auseinandersetzung mit Boas hervorhob.

Er hat, kann man sagen, sein Leben lang mit der Abgrenzung zwischen Religion und Zauberei gerungen. Vor allem hat er sich gegen eine Ignorierung der Zauberei im Religiösen ausgesprochen (z. B. in der Besprechung der zweiten Auflage von P. W. Schmidt's Ursprung der Gottesidee 1928). Ebenso erklärte er den Mythos (Lehrbuch für Völkerkunde S. 68) „als das kaum jemals unumgängliche, notwendige Korrelat des Kultes, der religiösen Handlung", sondern „als veränderlichen, unebenbürtigen Faktor, der wohl Anlaß zu Erörterungen bot, aber keine wesentliche Stelle in der Religion einnahm". Vor allem wandte er sich, und mit Recht, gegen die verschiedenen Bestrebungen, teils von der Magie her, teils von der eine Zeitlang zur Zauberformel gewordenen Überbetonung des sog. „magischen Denkens" her die Religion einfach als eine Art von Zauberei abzutun, ja ihr völlig gleich zu setzen. Ebenso wenig darf man nach Preuß den Kult mit Religion verwechseln. Mit Nachdruck betont Preuß (Lehrbuch S. 73), daß man an die Religion der Naturvölker nicht mit dem Gedanken „von etwas Absonderlichen und vom Glauben der Kulturvölker im Wesen Verschiedenem" herantreten darf.

Gerade die eigene tiefe Religiosität gestattete Preuß, das Religiöse gereinigt von den Schlacken des Ausdrucks, der Symbolik und sonstiger

Digitized by Google

Mittel der Mitteilung durch alles Geranke hindurch wahrzunehmen. Allein die innere Verwobenheit mit der Mystik bleibt bestehen (Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens. S. 12, Leipzig 1926). Preuß meint z. B., daß „die mystische Verwendung eines Gegenstandes stets von der Erfahrung vollständig getrennt sei". „Aber der Glaube erweist sich auf jeder Stufe als eine völlig reale Größe, der Mensch hat ihn geschaffen als eine übernatürliche Ergänzung seiner nicht ausreichenden kausallogischen Fürsorge". — „Man kann einem anderen wohl klar machen, wie man zu einem Glauben gekommen ist, aber man kann ihm nicht logisch zu demselben Glauben verhelfen." Preuß meint, daß es sich bei den Naturvölkern nicht um eine besondere Denkart in dem Sinne handle, wie Levy Bruhl annimmt, sondern um Erlebnisse, die sich zu einer Art Glaubenssystem verdichtet haben (ebd. S. 13).

Durchaus klar ist die Stellung von Preuß zur Vorstellung vom Hochgott. Diese hat er besonders treffend in der kleinen Schrift „Entwicklung und Rückschritt in der Religion" behandelt (Heft 8 der Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft, 1932). Preuß will hier die Gestalt des Hochgottes gegenüber der des Heilbringers abgrenzen. Er betont dabei — wohl zum ersten Mal — die große Bedeutung die in vielen (nicht allen) Mythen den persönlichen Ursachen zugeschrieben wird, d. h. der Verursachung durch Wollen und Handeln der Menschen. „Die gestaltende Kraft der Phantasie" ergänzt den Helden dann leicht durch allerhand besondere Züge, durch Schicksale wirklicher Persönlichkeiten, von Häuptlingen und Schamanen, die gelegentlich mit dem Heilbringer oder Kulturschöpfer identifiziert werden (S. 234). „Zur ursächlichen Festlegung alles Bestehenden" werden nicht nur Einzelheiten, sondern auch die Welt als Ganzes durch eine Schöpfung von Seiten einer Persönlichkeit gesichert. Diese Schöpfungen aus dem Nichts oder aus einem Chaos erscheinen bereits bei den Jäger-Sammlervölkern.

Der Unterschied dieser Weltschöpfer gegenüber den Kultur- und Heilbringern liegt nach Preuß darin, daß der Weltschöpfer irgendwie Ursache der Dinge ist, während der Heilbringer ausführendes Organ bleibt (S. 235). Der Heilbringer erscheint als eine mythische Gestalt, dessen religiöse Bedeutung damit erschöpft ist, „daß er den von ihm geschaffenen und eingeführten Dingen Bestand und Heiligkeit verleiht." Er wird aber nicht angerufen noch werden ihm Opfer dargebracht. Ein solcher Heilbringer „verrichtet seine Taten manchmal nach eigener Laune und, wie zufällig, gelenkt von seinen Trieben". Der Zweck des Mythos ist nicht die Gestalt des Heilbringers an sich, sondern die ursächliche Begründung und Festlegung der von ihm getroffenen Einrichtungen" (S. 236).

Digitized by Google

Im Gegensatz dazu ist der sog. Hochgott ganz anderer Natur. Obwohl er sich nicht mehr um die Welt zu kümmern braucht, weil er alles vortrefflich eingerichtet hat, gilt er doch oft nach wie vor als der, durch dessen Willen die Kinder in die Welt kommen, und der den Tod sendet. Er überwacht das gesetzliche Geschehen der Welt, und die Kulte erscheinen als ein Akt des Gehorsams gegen diesen Schöpfer, wie Preuß das bei den Kágaba festgestellt hat. Vernachlässigung der Kulte bedeutet Mangel an Gehorsam und die Gefahr der Bestrafung im Gedeihen der Welt und des betreffenden Volkes. Gebet und Opfer kommen, wenn auch selten, doch häufiger als bei den Heilbringern vor (S. 236 f.). Der Hochgott zeigt, oft im Gegensatz zum Heilbringer, ein würdiges Wesen, ihm werden mitunter auch ethische Gebote zugeschrieben. — Da sich jeder Stamm und jede Gruppe als Mittelpunkt der Welt fühlt, betrachten sich diejenigen, welche dieselben Gottesgestalten pflegen und die gleichen Kulte verrichten, als unter allen Menschen bevorzugt. Das geht so weit, daß Stämme wie die Kágaba, bei denen Preuß umfangreiche Studien vornahm, sich verpflichtet fühlen, durch ihre Riten für ihre Nachbarn zu sorgen, die diese Kulte nicht kennen. — Das eigentliche sittliche Verhalten, wie es besonders bei Reifeweihen und Einführungsfesten gelehrt wird, kann indessen nur selten auf den Hochgott zurückgeführt werden. Hierbei handelt es sich, nach der Ansicht von Preuß, mehr um den Niederschlag der Meinung der Klan- und Stammesgenossen", Meinungen die als Ausfluß uralter Zeit und als mythisch gelten. Solche Meinungen pflegen weder vom Hochgott noch vom Heilbringer beglaubigt zu werden. Es handelt sich um das Verhalten der Heranwachsenden zu den Älteren, um Lüge, Diebstahl, usw. Das Übertreten solcher Erziehungsvorschriften zieht keine göttliche Strafe nach sich. — Ganz anders liegen die Dinge bei magisch-religiösen Vergehen. Preuß schlägt vor, deren Übertretungen als „Sünden" zu bezeichnen, weil die Übertretung automatisch bestraft wird. Denn hier kommt Verletzung von Wesen und Dingen als geheimer Kraftträger in Betracht. Durch die Sünde ist bei dem, der sie begeht, auch eine Art Befleckung zurückgeblieben, die durch Abwaschen, Blutlassen, Übertragung auf einen Sündenträger (Sündenbock), Beichte usw. beseitigt werden kann. Bei den Sünden läßt sich selten feststellen, von wem eigentlich die Bestrafung ausgeht. Preuß meint (ebd. S. 240), daß die Naturvölker „ganz unter dem Bann der Überlieferung aus uralter Zeit stehen, und daß sie darin das Beständige in allen Einrichtungen der Welt und der Menschen sehen". — Bezeichnend ist, was Preuß diesbezüglich von den Uitoto-Indianern berichtet (Religion und Mythologie der Uitoto, Göttingen 1921—23, II, S. 659), die ihm in ihrer Sprache als einleitende Worte der Überlieferung eines Festes mitteilten: „Im Anfang gab das Wort

Digitized by Google

dem Vater (d. h. dem obersten Gott) den Ursprung". Mittels des Wortes schafft die oberste Gottheit das Wasser und anderes. — Im Wort liegt hier die schaffende Kraft.

Allerdings sind diese Schöpfer- und Hochgottgestalten oft recht verschiedenartig, wie Preuß selbst bei den Kágaba-Indianern erfuhr. Dort erscheint die allerhöchste Gottheit als Allmutter, aus deren Schoß alle Naturdinge, d. h. Menschen und Dämonen, hervorgegangen sind. Folgerichtig ist von einer Weltschöpfung nicht die Rede, da wir die höchste Gottheit selbst als Verkörperung der Welt ansehen müssen (in Psychol. Forschungen II 3/4 1922, S. 168). — In der Unpersönlichkeit gewisser Hochgötter liegt es nach Preuß auch begründet, daß sie nur „als ein Instrument der Kraft erscheinen, keine Frau und keine Kinder haben, keine Nahrung zu sich nehmen und keine Körper besitzen". Diese Eigenschaften werden bei den Kágaba als Ideal auch von den Priesternovizen verlangt, damit diese übernatürliche Kräfte erlangen.

Preuß sucht sehr sorgfältig zwischen dem religiösen Gebet und dem Übergang zur Zauberei zu unterscheiden (S. 245). Doch will er das Opfer nicht unbedingt als Zauberhandlung auffassen und z. B. das Primitialopfer, das Erstlingsopfer, „als bloße Anerkennung der Gottheit als Eigentümerin der den Menschen gespendeten Nahrung" ansehen. Es kommt indessen, wie Preuß hinzufügt, darauf an, ob es sich um eine Gegengabe für Erfüllung von Wünschen darstellt.

Bezeichnend ist in dem Aufsatz über „Entwicklung und Rückschritt in der Religion" der Standpunkt des Verf. zum Schluß folgendermaßen umschrieben: „Die Religionsänderung ist nicht eine Folge besseren Wissens, sondern ein psychologischer Vorgang, den man nur ahnen kann. Jedenfalls ist eine Demütigung vor Gott und der Zauberglaube unvereinbar. Doch kann man auch nicht von einer Entwicklung sprechen, d. h. von einer Änderung zu höheren Formen, da die Religion überhaupt unserer Einsicht entzogen ist und nicht einem Werturteil zugänglich wie Wissenschaft und Technik. Auch liegt in dem Sieg der Gottesanbetung kein Beweis für ihre absolute Überlegenheit, da sie verhältnismäßig jung ist und wir Eintagsfliegen nicht ahnen können, wie lange die Menschheit die mit den Erlösungsreligionen verbundene Zerknirschung ertragen kann, ohne in frühere Formen zurückzuverfallen." Das schrieb Preuß 1932.

Wie schon erwähnt, steht an der Schwelle religiöser Empfindungen die Gestalt des Todes. Damit hängt die Frage nach dem Fortleben nach dem Tode zusammen. Den Lösungen dieser Frage bei Naturvölkern hat Preuß seine Aufmerksamkeit wiederholt zugewendet. Er meint: „Wenn man die Tatsachen über den Glauben der Naturvölker an ein Fortleben durchgeht, so findet man, daß Befürchtungen für das Wohl der Über-

Digitized by Google

lebenden und die Sorge, sich von dem Toten dauernd zu befreien, im Vordergrund stehen". Angst und Schrecken, daß das eigne Wohlergehen bedroht sei, überwiegen die Trauer um den Verlust des Familienmitgliedes bei weitem. Preuß erklärt dies mit der Meinung, daß die Auffassung der Naturvölker „im Gegensatz zu den Erlösungsreligionen vollständig auf dem Boden des Diesseits steht". Die Trauer um den Toten und die Sehnsucht, selbst einmal weiter zu leben, können demnach nicht zur mystischen Durchbrechung der Erfahrungswelt führen (Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens, Leipzig 1936, S. 19). Die Furcht vor dem Toten deutet Preuß als die Furcht vor der zum Tode führenden Krankheit. „Der Tote enthält gewissermaßen das den Tod veranlassende Übel in sich und verkörpert es." Darauf führt Preuß die Macht des Toten zurück, der aber im mystischen Zusammenhang mit den Lebenden bleibt und so die Gemeinde bedroht, der er bisher angehört hat. Daraus werden die zahllosen Formen von Zeremonien abgeleitet. Daß in den Totenklagen häufig die Beteuerung enthalten ist, am Tode nicht schuld zu sein, soll den Toten abhalten, sich an den Klagenden zu rächen.

Im Anschluß hieran wendet sich Preuß der Frage der Logik zu und meint, daß diese Frage falsch gestellt sei, weil es sich um ein mystisches Erlebnis handle. Ebenso wenig werde Wert darauf gelegt, daß der Mensch nach dem Tode ewig lebe. „Im Gegenteil, es herrschte die Anschauung, daß er nach einigen Generationen doch zugrunde gehe, wenn er nicht etwa wiedergeboren wird." Selbst da, wo ein Totenkult herrscht, dauert die Verbindung mit dem Verstorbenen etwa nur bis zur dritten Generation. Auch in Amerika ist das nicht anders mit der Verehrung von Mumien und Bildnissen der Toten. Der Tote lebt nur so lange als die Erinnerung an ihn besteht. — Diesen flüchtigen Überblick über die Auffassungen, die Preuß vom religiösen Leben der von ihm vorwiegend untersuchten Völker hatte, kann ich nicht abschließen, ohne seiner sprachwissenschaftlichen Studien zu gedenken. Preuß erkannte die Sprache als das Tor zur Seele und zum Geist der Völker und mußte sich daher veranlaßt fühlen, die Sprachen der Völker zu erlernen, mit denen er in Berührung kam und von denen er Texte erhalten hatte. Das ist aber keine leichte Aufgabe. Denn man findet selten gedruckte oder fertige Grammatiken vor, nach denen man die Sprachen erlernen kann, noch weniger Wörterbücher. Preuß war, wie auch andere in ähnlicher Lage, genötigt, aus den gesprochenen Sätzen die Worte heraus zu gewinnen, und dann die Zusammenhänge und den sprachlichen Aufbau zu erschließen: eine äußerst langwierige und mühevolle Arbeit. Er hat mehrere solche Grammatiken und Vokabulare, z. B. von den Kágaba und den Uitoto, verfaßt, welche die Grundlage bilden, um die Texte nachzuprüfen und

Digitized by Google

so in das Denken und die Vorstellungswelt dieser Indianerstämme einzudringen. Preuß verlangt von uns nicht, wie das mitunter geschieht, daß wir seinen Berichten blindlings Glauben schenken, sondern verschafft uns ehrliche Einsicht in die Art seiner Ermittlungen. Darin kommt auch die Aufrichtigkeit und Lauterkeit seines Charakters zum Ausdruck. Er war nicht auf Sensation aus, sondern ein ehrenhafter Gelehrter.

Plötzlich und unerwartet ist Preuß nun aus unserer Mitte gerissen worden. Seine vielseitige wissenschaftliche Betätigung ist wie sein Lebensfaden mit einem Ruck abgeschnitten worden. Das Lebenswerk aber, das er hinterlassen hat, ist ein Denkmal, das nach zwei Richtungen dauernd sein wird: 1. durch die dokumentarischen Aufzeichnungen und Texte von seinen Reisen und 2. durch sein Durchdenken des großen religionswissenschaftlichen Materials im weitesten Sinne des Wortes, von dem hier versuchte wurde, nur sehr ungefähre Umrisse zu geben.

Die Berliner Religionswissenschaftliche Vereinigung wird ihn als Träger weiten Wissens und ernsten Eifers für die religionswissenschaftliche Forschung stetig entbehren. Ebenso läßt er das ethnologische Kolloquium verwaist zurück, das er freundlich und freundschaftlich zu betreuen pflegte. Die Völkerkunde selbst wird ihn als einen Mann vermissen, der seinen eignen Weg ging, obwohl er an allen Bewegungen der Wissenschaft Anteil nahm. Aber er ließ sich nicht von einer „Methode", einer Doktrin einfangen. Seine Methode bestand im wahren Forschen an den Quellen und in deren Auswertung. In dieser Beziehung gibt es nur eine einzige Methode, nämlich die ernste Arbeit ohne Anmaßung und ohne Umtriebe. Dieser Methode hat Preuß sein Leben gewidmet, und so ist er auch in den Tod gegangen. Er war ein guter und idealistisch gesonnener Deutscher. Sein Lebenswerk liegt beschlossen vor uns. Und so wie er von den Naturvölkern sagt, es lebt der Mensch, so lange sein Andenken lebt, möchte ich wünschen, daß diese Vereinigung vor allem beitragen möge, sein Andenken viele Geschlechter hindurch zu bewahren, auf daß Konrad Theodor Preuß noch lange lebe!

Digitized by Google

ZU EINEM NEUEN CALVINBUCH

Imbart de la Tour, Pierre: Calvin. Der Mensch, die Kirche, die Zeit (Übers. v. Eug. Gottlob Winkler). München, Callway '36. 474 S. m. 22 Abb. gr. 8. 8,50, Lw. 10,—.

Mit diesem Buch des bedeutenden französischen Historikers liegt endlich ein lebendig geschriebenes, umfassendes, von den Einseitigkeiten einer konfessionellen und dogmatischen Geschichtsbetrachtung sich freihaltendes Werk über Calvin vor. Der Verf. gruppiert die Fülle seines Stoffes in drei Teile. Der erste Teil handelt von der Persönlichkeit und dem Lebenswerk Calvins, während der zweite und dritte Teil mehr in die spezielle Kirchengeschichte Frankreichs hineinführt und daher weniger das allgemeine religionsgeschichtliche Interesse beansprucht.

Als Leitsatz des ersten Teiles können folgende Worte des Verf. über Calvin gelten: „Eine Erklärung seiner Persönlichkeit läßt uns sein Werk besser verstehen und macht es möglich, ihn in der allgemeinen Religionsgeschichte an dem entsprechenden Platz einzuordnen" (S. 124)! So will der Autor zunächst durch eine Darstellung der Jugendeindrücke Calvins uns den Schlüssel zum Verständnis seiner späteren Wirksamkeit in die Hand geben. Die düstere Atmosphäre seines Elternhauses und das heftige Temperament seines Vaters, dann die Schule in Montaigu, in der „es Fasten, Ungeziefer und Schläge im Übermaß gab" (S. 11), konnten nicht ohne bestimmenden Einfluß auf sein späteres Lebenswerk bleiben. Von entscheidender Bedeutung wurde dann für Calvin, der ja vornehmlich ein Gehirnmensch war, die Zeit seines Studiums. Hier wird sein Denken durch drei Elemente geprägt: Einmal durch die Methode der mittelalterlichen Dialektik, die auf dem theologischen Seminar von Montaigu damals immer noch die herrschende war. „Calvin blieb ein Schüler der Scholastik, auch indem er sie bekämpfte" (S. 13). Die zweite Grundstruktur seines Geistes erklärt sich aus seiner Berufsausbildung zum Rechtsgelehrten. Gerade dieser starke juristische Einschlag „sollte auch den Genfer Meister zum Mann der strengen Regel und zum Theologen des Gesetzes machen" (S. 15). Die dritte entscheidende Beeinflussung seines Denkens erfolgt von der Antike her. Als ihm der Tod seines Vaters, auf dessen Wunsch er überhaupt Jurist geworden war (vgl. Luther!), freie Verfügung über seine Neigungen gibt, da widmet er sich der klassischen Literatur. „Hier, schien es, lag seine geistige Berufung ... Er träumt eine Stellung in den literarischen Kreisen einzunehmen und sich einen Namen zu machen. April 1532 betritt er die Kampfbahn mit seinem ersten Buch, einem Kommentar zu dem Buche von Seneca, De clementia" (S. 16). Und doch baute er nur an einem Punkte die Antike in sein System ein: Er „übernahm die Theorie des Staates und der Staatsführung sowohl von Aristoteles wie von Seneca: ... Keine Gesellschaft kann leben ohne Autorität.

Digitized by Google

Diese Autorität begreift Calvin nach dem Vorbild des Stoizismus als eine Bevormundung; schon hat er den Abscheu vor der Masse und hält das gemeine Volk nicht für fähig, sich selbst zu lenken" (S. 21 u. 22).

Zu diesen drei „Grundschichten von Calvins Geistigkeit" (S. 15) tritt als bestimmend für sein Wesen seine religiöse Entwicklung hinzu. Gerade die Beschäftigung mit der Antike hat, in der bewußten Abgrenzung ihr gegenüber, die charakteristischen Merkmale seiner Glaubensanschauung ausgelöst. An der Wirklichkeit des Lebens zerbricht ihm das stoische Vernunftideal und erkennt er die sittliche Ohnmacht des Menschen. Für Seneca ist die Grausamkeit eines Nero, die zu einer Wollust wird, unfaßlich; Calvin zieht daraus die Konsequenz: Die menschliche Natur ist sündig und verderbt. So schlug „bei dem jungen Humanisten eine Reaktion gegen den Optimismus der Renaissance" (S. 27) durch. Dieses eigene Erlebnis verbindet sich mit religiösen Einwirkungen von außen. In der Stadt des Bischofs von Noyon ist er „seit seiner Kindheit in Kreisen groß geworden, die mit der Reformation sympathisierten" (S. 24). Längere Zeit steht er unter dem Einfluß des erasmischen Reformkatholizismus und darauf des Mystikerkreises von Meaux. Durch die Bekanntschaft mit Luthers Schriften „war er Anhänger der Mystik der Gnade und der Rechtfertigung durch den Glauben geworden ... Und war nun einmal der Grundsatz von der Rechtfertigung durch den Glauben zugegeben, so konnte der klare und strenge Geist dieses Logikers nicht umhin, die Konsequenzen daraus zu entwickeln.... Das ist der entscheidende Bruch; und er ist es vielleicht, den Calvin gemeint hat, wenn er von dieser plötzlichen Bekehrung spricht" (S. 31 u. 32). „Man kann nicht bezweifeln, daß er sich unter dem Einfluß des Luthertums von der alten Kirche gelöst hat" (S. 42). „Wenn er mit seinem Moralismus Franzose, mit seinem Sinn für das Soziologische Katholik ist, so ist er in seiner Theologie deutsch" (S. 173). So ist Calvin nach des Verf. Anschauung theologisch ein Schüler Luthers; lediglich seine Prädestinationslehre geht in ihren Wurzeln auf Zwingli und Bucer zurück.

Im weiteren Verlauf des ersten Teils schildert dann Imbart de la Tour die „Eroberung Genfs" (seine dortigen Gegner sind die „nationale Partei"!), die Errichtung der Theokratie in diesem „Neuen Rom" und die Beziehungen zu den anderen Reformatoren. Der dritte Abschnitt dieses ersten Teils bringt dann zur Beurteilung der Gestalt Calvins eine Fülle von interessanten Einzelheiten aus seinem Leben und eine Würdigung seiner Persönlichkeit. Bei aller Anerkennung der Größe und Genialität des Genfer Reformators macht uns der Verf. auch mit den weniger bekannten Schattenseiten und Einseitigkeiten seines Wesens vertraut. Calvin hat keinen Sinn für die Naturschönheiten seiner Genfer Wahlheimat, kein Verständnis für die Kunst (Bilderstürme, Einschmelzung der Glocken, Abschaffen der Orgeln!); in seinen theologischen Beweisführungen schreckt er nicht vor Advokatenkniffen zurück, die Methode der Bekämpfung seiner Gegner ist oft mehr als fragwürdig, den ehrenwerten Castellio beschuldigt er sogar des Diebstahls; bei aller Kühnheit

Digitized by Google

seiner Absichten und Entschlossenheit seines Handelns wagt es dieser Mann der Studierstube fast nie, in öffentlichen Versammlungen der Masse des Volkes entgegenzutreten; selbständige Persönlichkeiten in seiner Umgebung kann er nicht ertragen, dagegen läßt er einen regelrechten Kult seiner eigenen Person treiben und verträgt es beispielsweise nicht, wenn jemand seine Predigt einmal für schlecht hält oder ihn begrüßt, ohne ihn mit dem Titel „Herr" anzureden. Der Abschnitt über die Religiosität Calvins zeigt, daß er trotz allem ein Mann tiefster Frömmigkeit war und daß sich hinter der Strenge dieser ausgezehrten Gestalt doch ein menschliches Herz verbarg (S. 138—161).

Der zweite und dritte Teil des Werkes enthält nun eine großartige Zusammenschau der Kirchengeschichte Frankreichs mit seiner politischen Geschichte und Geistesgeschichte, von der Zeit des ersten Auftretens reformatorischer Tendenzen auf französischem Boden bis zum Tode Heinrichs II. (1559), wo dann die Darstellung unvermittelt und abrupt abbricht und sich ursprünglich wohl eine spätere Fortsetzung anschließen sollte. Der Verf. will hier zeigen, wie die Reformation in Frankreich erst dann ihren eigentlichen Siegeszug antrat, als das organisatorische und politische Genie eines Calvin ihr durch Ausschaltung der „Spirituellen" und „Nikodemiten" eine einheitliche Ausrichtung gab.

Was an dem Buch zu Kritik herausfordert, ist rein sprachlicher Natur und geht wohl in der Hauptsache zu Lasten des Übersetzers. Einmal sind eine Reihe französischer Worte teils beibehalten (wie „Exposé", „Raisonnement"), teils sehr schlecht verdeutscht („Evangelismus" statt „Biblizismus", „Lutheranertum" statt „Luthertum"). Zum anderen läßt die Übersetzung stellenweise stilistisch sehr zu wünschen übrig (z. B. folgender Satz, S. 54: „Will man also verstehen, was er gewollt hat, so muß man die Umstände kennen, unter denen er gekommen ist"). Und drittens hat der Verf. auf theologischem Gebiet eine besondere Begriffsprache, die sehr verwirrend wirken kann, so etwa, wenn wir wiederholt von der „Schwärmerei Luthers" lesen, oder, wo es noch unerträglicher ist, wenn Calvin in dem Kapitel über seine Frömmigkeit als „Mystiker" bezeichnet wird; jedenfalls kann man die Gnadenreligion eines Augustinus noch lange nicht „Mystik" nennen.

Abschließend kann gesagt werden, daß in diesem Werk die spezifisch französische Ausprägung der Reformation von der berufenen Hand eines französischen Forschers eine meisterhafte Darstellung gefunden hat. Der deutsche Leser wird immer unwillkürlich seine Vergleiche zu Luther ziehen.

Marburg (Lahn). Walter Engels.

Verantwortlich für den Inhalt: Prof. Dr. Walther Wüst, München 23, Wilhelmstr. 15.
Printed in Germany. Verlag und Druck von B. G. Teubner in Leipzig.

Digitized by Google

Abb. 1. Thrako-mithrisches Relief aus Bĕla-Cerkova

Digitized by Google

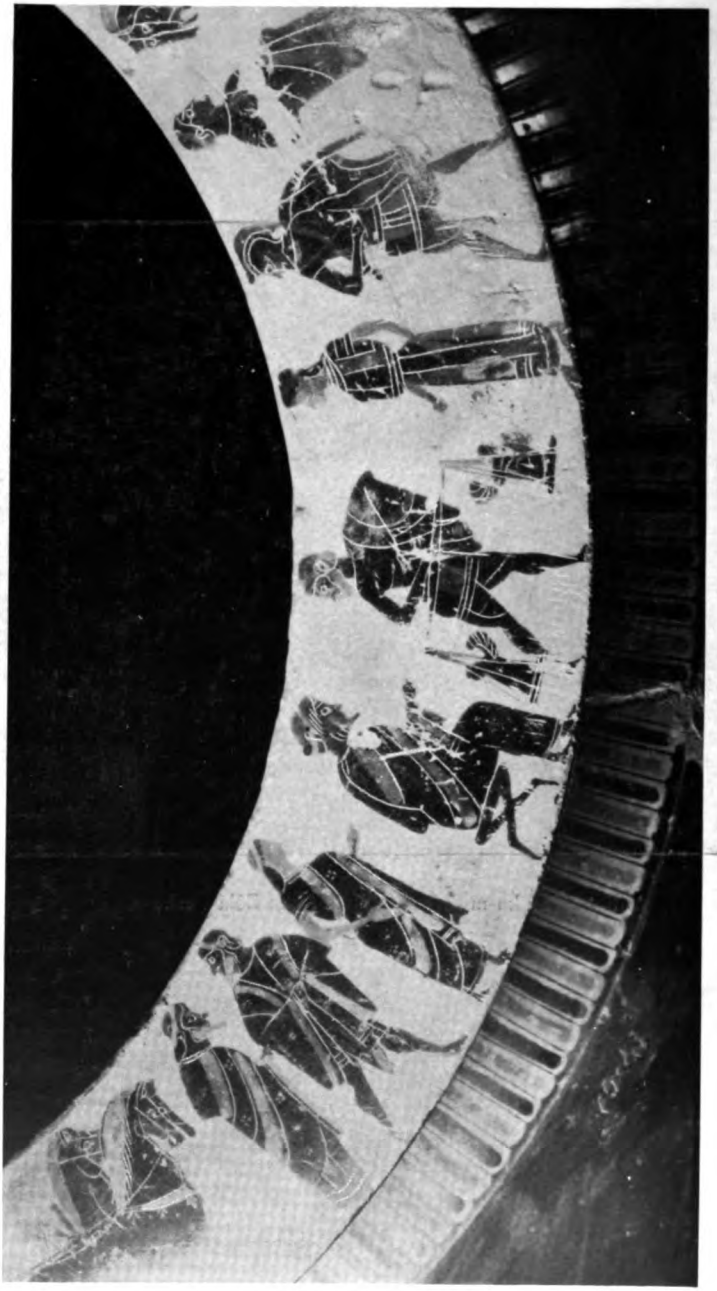


Abb. 2. Dinos 235 des Kunsthistorischen Museums in Wien

Digitized by Google

JUN 9 1941

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

HERAUSGEGEBEN VON

HEINRICH HARMJANZ UND WALTHER WÜST

XXXVI. BAND

HEFT 2

1940

LEIPZIG / B. G. TEUBNER / BERLIN

Digitized by Google

Ausgegeben am 16. September 1940

Archiv für Religionswissenschaft

herausgegeben von

Professor Dr. Heinrich Harmjanz, Berlin-Zehlendorf-West, Limastraße 25
Professor Dr. Walther Wüst, München 22, Widenmayerstraße 35

Jährlich 2 Hefte mit insgesamt 25 Bogen. Preis RM 20.— bei laufendem Bezug. Einzelhefte können nur, so weit überzählig, geliefert werden. Bestellung durch alle Buchhandlungen oder unmittelbar durch den Verlag.

Manuskripte für das Archiv für Religionswissenschaft sind an den Verlag B. G. Teubner zu senden, soweit nicht mit den Herausgebern anders vereinbart. Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Gewähr übernommen. Rücksendung „Eingeschrieben" erfolgt nur, wenn entsprechendes Rückporto beiliegt. — Besprechungsexemplare sind nur an die Verlagsbuchhandlung zu senden.

INHALT

Seite

Beiträge zur vergleichenden Religionsgeschichte. I. Von Prof. Dr. *R. F. Merkel* in München 22, Kaulbachstr. 54 193
Zur Geschichte der iranischen Religionen. Von Dr. *Otto Paul* in München 13, Agnesstr. 51 215
Bestand die zoroastrische Urgemeinde wirklich aus berufsmäßigen Ekstatikern und schamanisierenden Rinderhirten der Steppe? Von Prof. Dr. *Walther Wüst* in München 22, Widenmayerstr. 35 234
Yasna XLII 4, 2/3. Von Prof. Dr. *Walther Wüst* in München 22, Widenmayerstr. 35 250
Ein alter Feuerritus bei den Zoroastriern in Iran. Von Lektor Dr. *J. C. Tavadia* in Hamburg-Fuhlsbüttel, Woermannsweg 2 256
Apollon, Gott und Erzieher des hellenischen Adels. Von Prof. Dr. *Franz Dirlmeier* in Schliersee, Obb., Seestr. 23 277
Die griechischen Grundlagen der hellenistischen Religionsgeschichte. Von Prof. Dr. *Carl Schneider* in Königsberg/Pr., Herderstr. 2. (Mit 7 Abb. auf Taf. III—V) 300
Eine späte Attisdarstellung. Von *Herbert Schmidt* in Königsberg/Pr. (Mit 1 Abb. auf Taf. VI) 348
Nietzsches Schicksal und Werk. Von Prof. Dr. *Kurt Schilling* in München 60, Zehetmeierstr. 2 350
Selbsttötung bei den Germanen. Von Dr. *Alfred Dieck* in Arolsen/Waldeck, Kaulbachstr. 3 391
Der Kult der Naharvalen. Von Dr. *Thede Palm* in Lund/Schweden. 398
Indra in neuer Sicht? Von Dr. *Ernst Schneider* in München 22, Kaulbachstr. 33 405
Carl Clemen †. Von Prof. Dr. *R. F. Merkel* in München 22, Kaulbachstr. 54 414
Register 415

Digitized by Google

BEITRÄGE
ZUR VERGLEICHENDEN RELIGIONSGESCHICHTE

I. EIN VERGESSENER DEUTSCHER RELIGIONSFORSCHER

† VON *R. F. MERKEL* IN MÜNCHEN

Die Religionsgeschichte gehört zu den Wissenschaftszweigen, die besonders in Deutschland am schwersten sich durchzusetzen vermochten, weil ihre Berechtigung im Rahmen der akademischen Studien mancherlei Bedenken unterlag. Darauf hat der bekannte Vertreter dieses Fachs Alfred Bertholet-Berlin anläßlich seiner Aufnahme unter die ordentlichen Mitglieder der Preuß. Akademie der Wissenschaften in Berlin (30. Juni 1938) ganz besonders hingewiesen, wenn er u. a. sagte[1]: „Die Opposition gegen die Allgemeine Religionsgeschichte kam nicht allein von seiten der Kirche, die von ihr — aus einem in Wahrheit kleingläubigen Glauben — eine Gefährdung der Absolutheit ihres Dogmas befürchtete, sondern, was wissenschaftlich ungleich schwerer zu nehmen ist, von seiten einer Philologie, die den Religionshistoriker gerne mit dem Makel des Dilettanten behaftet, weil er die Quellen der Religionen, die er in den Kreis seiner Betrachtung zu ziehen hat, nur zu einem kleinen Teile in ihren Ursprachen zu lesen vermag. Gewiß liegt in diesem Vorwurf ein gut Stück Berechtigung; denn das wäre ein schlechter Religionshistoriker, der nicht strenge Philologie als Grundlage jeder zuverlässigen religionsgeschichtlichen Forschung anerkennte; und der Illusion wird keiner sich hingeben, als vermöchte selbst die beste Übersetzung eines heiligen Textes an den Geist des Originals je heranzukommen. Darum bedarf, wenn Selbstbescheidung erste Tugend jedes wissenschaftlich Arbeitenden ist, ihrer niemand mehr als derjenige, dessen Arbeitsgebiet nicht weniger als die Religionen sämtlicher Völker und aller Zeiten umspannen möchte." In dieser Rede weist A. Bertholet auch darauf hin, daß die Universität Basel eine der ersten gewesen sei, die seit 1837 Vorlesungen über Religionsgeschichte aufzuweisen habe. Nun läßt sich aber nachweisen, daß schon am Ende des 18. Jahrh. Vorlesungen über „Allgemeine und besondere Religionsgeschichte" an der Universität

[1] Vgl. Sonderdruck aus den „Berl. Sitzg.Ber." vom 30. Juni 1938; anschließend hielt Bertholet als Mitglied einen Vortrag „Über kultische Motivverschiebungen" (Sonderausg. aus den B.S.B. Phil.-hist. Kl. 1938. XVIII [Bln. 1938]).

Digitized by Google

zu Göttingen angekündigt wurden, und zwar von dem damaligen Privatdozenten Christian Wilhelm Flügge, der nach Ausweis der Götting. Gel. Anzeigen bereits am 16. September 1797 eine Vorlesung über „Allgemeine und besondere Religionsgeschichte" ankündigte und dieselbe zwei Jahre später (1799) wiederholte, während er am 16. März 1799 über „Allgemeine und besondere Geschichte der Religionen" zu lesen gedachte. So darf wohl Chr. W. Flügge als der erste deutsche Dozent angesehen werden, der in seinen Vorlesungsplan an einer deutschen Universität dieses Wissenschaftsgebiet einbezog, das dann nach seinem allzu frühen Weggang von der Universität von einem anderen Fakultätsmitglied, Dr. Stäudlin, übernommen wurde, der im Jahre 1801 eine Vorlesung über „Allgemeine Religionsgeschichte" ankündigte.

Christian Wilhelm Flügge gehört zu den Dozenten, die am Beginn ihrer Laufbahn in selbstloser Hingabe eine reiche Fülle von Schriften verfaßt haben und wohl auch höchst anregend in ihren Vorlesungen wirkten, denen aber die Gunst des Schicksals versagt blieb, und die im Lebenskampf nicht durchzuhalten vermochten, sondern in einen praktischen Beruf zurückkehrten, um hier, der Not des Daseins entronnen, ihre reichen Kenntnisse auszuwerten. Die kurzen biographischen Notizen und Nekrologe der gleichzeitigen oder späteren Handbücher geben uns kein gerechtes Bild dieses vielseitigen Gelehrten, dem wir die erste „Einleitung in das Studium der Religionsgeschichte" sowie in ihre Literatur verdanken (erschienen 1801 zu Göttingen in dem noch heute bestehenden „Vandenhöck und Ruprechtschen Verlag"). Geboren am 7. Dezember 1773 als der einzige Sohn und Erbe eines angesehenen Handwerksmannes in dem lüneburgischen Städtchen Winsen an der Luhe war er dazu bestimmt, das väterliche Handwerk zu übernehmen. Allein seine Begabung und sein Fleiß trieben ihn dazu, sich dem theologischen Studium zu widmen. So war es möglich, daß er bereits im Alter von 18 Jahren die Universität zu Göttingen bezog, um Philosophie und Theologie zu studieren. Flügge wurde dann als Privatdozent und Repetent in die Theologische Fakultät aufgenommen und hat in siebenjähriger Tätigkeit eine ganze Reihe von z. T. größeren Werken verfaßt, die meist theologische Fragen behandeln, aber auch wiederholt wichtige Beiträge zur Religionsgeschichte bieten, so seinen „Versuch über das Studium der Religionsgeschichte" (1797) und seine Abhandlung „Über die Ostara der alten Sachsen" (1797) sowie im gleichen Jahre seine „Beiträge zur Geschichte der Religion und Theologie und ihrer Behandlungsart". Wohl im Zusammenhang mit seiner schon erwähnten Vorlesung über „Allgemeine und besondere Religionsgeschichte" entstand der erste Teil dieser ‚Beiträge', der sich ausschließlich mit religionsgeschichtlichen Fragen befaßt und zunächst „Über die Mythologie der Hindus" (S. 1—97) handelt. Schon in der Vorrede bedauert es Flügge,

Digitized by Google

daß „die leidige Dogmatik die Funktionen des Religionshistorikers gehemmt und auf bloße Sammlung dessen, was andere Völker für Religion hielten, beschränkt habe . . . Die Geschichte der Religionen war, wie ehemals die Geschichte der Philosophie, mehr Geschichte der menschlichen Torheit als Geschichte des menschlichen Geistes. Man fand überall nur die gröbsten Irrtümer, wo man Wahrheit, freilich verhüllte Wahrheit, hätte finden können." Als Ziel einer solchen ihm vorschwebenden Religionsgeschichte gibt er an, „sie müsse zeigen, wie die verschiedenen Formen und Arten der Religion unter den Menschen entstanden seien, welchen Einfluß jede derselben auf den Menschen und seine Denk- und Handlungsweise gehabt habe". Freilich erkennt Flügge sehr deutlich, daß die Verwirklichung eines solchen Ideals einer Religionsgeschichte so lange nicht möglich sei, als nicht die Geschichte der Religionen einzelner Völker, einzelner Glaubensarten und Dogmen und andere damit in Verbindung stehende Punkte vollständiger und befriedigender bearbeitet sind, als es bis jetzt geschehen sei. Bis dahin würde eine allgemeine Religionsgeschichte noch immer viele Mängel und Lücken haben, weil es nicht das Werk eines Mannes sein könne, alle propädeutischen Untersuchungen und Vorarbeiten auf sich zu nehmen, die eben erforderlich sind, jenes Ideal zu verwirklichen.

Überzeugt von der hohen Bedeutung der geistigen Kultur der Inder bedauert er lebhaft die schwankende Ungewißheit, in der seine Zeit sich befinde . . . die Urgeschichte der indischen Kultur sei für uns ein verschlossenes Heiligtum. Sei es doch zu einem System indischer Religion und Mythologie noch viel zu früh, solange wir noch so wenig von indischen Glaubensbüchern kennen und religiöse, philosophische, historische Mythen und Volksbegriffe unter einander gemischt sind (S. 11). Für den besten Führer in der indischen Mythologie hält Flügge Fr. Paulinus a Sancto Bartholomaeo, aus dessen ‚Systema Brahmanicum Liturgicum mythologicum civile. Ex Monumentis indicis Musei Borgiani Velitris Dissertationibus Historico-criticis' (Romae 1792)[1] er seine Mitteilungen über die hinduistischen Gottheiten (Brahma, Vishnu, Shiva, Sarasvadi, Laekshmi, Parvadi oder Bhavani) entnimmt; scheint doch der Mythologie der Inder . . . die Idee von einem höchsten, intellektuellen Wesen zugrunde zu liegen, welches mehr oder weniger in den vielen mythologischen Vorstellungen hervortritt (S. 42 Über das höchste Wesen der

[1] Über ‚Paulinus a Sancto Bartholomaeo' s. E. Windisch ‚Geschichte der Sanskrit-Philologie', 1917, 20ff.; W. Wüst, ‚Geschichte der indogermanischen Sprachwissenschaft' (II. T. 4. Bd., 1. Hälfte). ‚Erforschung der indogermanischen Sprachen', 1929, 11. — Ferner: J. Fr. Kleuker, ‚Will. Jones' und anderer Mitglieder der gelehrten Ges. zu Kalkutta Abhandlungen über Geschichte und Altertümer, die Künste und Wissenschaften und Literaturen Asiens übersetzt und mit Anmerkungen versehen' Bd. IV (Riga 1797).

Digitized by Google

Hindus). Neben einzelnen Verwandlungen Krṣnas—Viṣṇus wird auch als Symbol der Weisheit und Klugheit Gaenesha sowie Yama, der Richter der menschlichen Handlungen, und Indra als König des Firmaments genannt. Abschnitte: ‚Über den Tierdienst der Hindus' und ‚Über die dogmatischen Sekten', in welche sich die Brahminen teilen (Vishnuviten, Shiveniten, Smarta, Pasbandisten (= Pashubandisten), Shaktisten oder Parashaktisten), folgen, um dann mit der Wiedergabe der Nachrichten des deutschen Forschungsreisenden Georg Forster ‚Über die Religion der Inder' zu schließen, dessen Reise aus Bengalen nach England, durch die nördlichen Teile von Hindostan, durch Kashmir, Afghanistan, Persien und Rußland C. Meiners aus dem Englischen übersetzt und zu Zürich 1796 herausgegeben hat. Weitere Mitteilungen ‚Über den religiösen Kultus der Hindus' aus dem bereits genannten ‚Systema Brahmanicum' werden zusammengefaßt in Abschnitten ‚über das Opfer Yagam, Homam, Tukam[1], Pidruyagam, Bhudayagna'; über ‚Sacrificium et Cultus Lingam, („das Fest des Lingam oder Phallus wird in der Nacht gefeiert, welche dem Shiva heilig ist, in welcher auch Abbildungen des Lingam gekauft werden, um sie am Arm oder am Halse zu tragen", S. 184); über

[1] Nach frdl. Mitteilung von H. Prof. Printz (Halle) und H. Prof. H. W. Schomerus (Halle) ist *Tukam* folgendermaßen zu erklären: „Im „Malayāḷam and English Dict." (1872) von H. Gundert heißt es S. 475 Verbal noun *tukam* Tamil, Malayāḷam, Canarese, Tulu (Telugu *tunika*) 1. hanging, esp. the ceremony of swinging suspended by hooks ... in honor of Kāḷi. 2. weighing, weight .... 3. precipice, perpendicular .... 4. sleepiness. 5. a cradle of cloth suspended by the 4 corners .... Bailey, Mal.-Engl. Dict. 1846. In dem Madras University Tamil Lexikon, Vol. IV, findet sich nach Schomerus' Mitteilung unter Tūkkam Nr. 14: „A vow by which a person with a child in his arms is suspended from a pole mounted on a four wheeled contrivance and drawn thrice round a Kali-temple." In dieser Bedeutung ist Tūkkam abzuleiten von dem Verbum Tūkkal „aufheben, aufhängen"; intr. Tūnkal „hängen". Ich bin überzeugt, daß man aus Gundert abgeschrieben hat, und daß dieser, bzw. Bailey (den ich nicht zur Hand habe) lediglich zum bequemeren Verständnis für engl. Benutzer Kāḷi statt Māri-amma gesetzt hat. Auch in den mir zugänglichen Wörterbüchern für Kanaresisch (Kittel) und Telugu (Sankaranarayana) finde ich unter *tuka-* bzw. *tunika* nur „weighing; weight" angegeben. Die Telugu-Form dürfte altertümlich sein, die den vier andern (eng verwandten) Sprachen gemeinsame ist dann wohl auf Kontraktion zurückzuführen (wofür ich andere Beispiele kenne, ohne jedoch den Umfang dieser Lautregel zu übersehen). Das Schweigen der Wörterbücher ist natürlich kein Beweis: es ist sehr wohl denkbar, daß ihre Verfasser den Terminus übersehen haben, als sie die Grundbedeutung hinschrieben. — Im Engl. hat sich das Wort „hook-swinging" eingebürgert. Eine lange Abhandlung bringt Edgar Thurston: Ethnographic Notes in Southern India (Madras 1906, 487—501), der u. a. Sonnerat und den abbé J. A. Dubois (transl. Beauchamp, 3. ed. Oxford 1906, 597 f.) zitiert, der aber S. 499 auch mitteilt, daß in Travancore (Malayāḷam-Gebiet) unter *tukkam* „lifting" eine etwas abweichende Prozedur verstanden wird."

Digitized by Google

Expiationes, Lotiones, Preces, Peregrinationes; über ‚Gnanamadyam-Initiatio seu ad vitam sapientum traductio'; über ‚Ciadurashrama — von den vier vorzüglichsten Instituten der Brahminen, besonders von den Samanäern' sowie über ‚Sambhavam seu Genesis mundi et rerum apud Indos'.[1]

Man glaubt sich an die jüngsten, so außerordentlich bedeutsamen erscheinungsbildlichen (phänotypischen) und geopsychischen Untersuchungen über den Gegensatz nordisch-deutschen und morgenländischen Wesens, der für die arteigene rassische Bedingtheit auch der religiösen Erscheinungsformen entscheidend ist, erinnert, wenn Flügge in der Einleitung zu den ‚Fragmenten über das Nationale, Lokale und Klimatische in dem Volksglauben verschiedener Völker an Fortdauer nach dem Tode' (a. a. O. 97ff.) schreibt: „Man wird nichts dagegen einwenden können, daß die verschiedenen Modifikationen religiöser Ideen eine Folge der Verschiedenheit der Volkscharaktere seien, da ja eben diese Verschiedenheit zum Teil Folge des Klimas und anderer äußerer Umstände ist. Hier findet der Psycholog vielfach Stoff zu Beobachtungen, indem er die verschiedenen Erscheinungen auf dem Gebiet der Religion aus dem Nationalcharakter der Völker zu erklären sucht. Man ziehe nur eine Parallele zwischen dem religiösen Charakter der Morgenländer und Abendländer, der fast ganz durch das Klima bestimmt war, und man wird nur zu sehr finden, daß der religiöse Volksglaube durch lokale, klimatische und nationale Bestimmungen die Gestalt erhielt, in welcher ihn uns die Geschichte bei verschiedenen Völkern darlegt" (S. 102). Zum Beweis seiner Aufstellungen führt er die Bemerkungen eines gleichzeitigen geistvollen Schriftstellers H. E. G. Paulus ‚Memorabilien'[2] an: „Der kältere Abendländer hat entschiedenen Hang zur Spekulation. Er will Dogmen, Glaubenswahrheiten, Lehrsätze für den Verstand oder die mit dem Verstande spielende Einbildungskraft ... Dem Morgenländer hingegen sind die Dogmen Gegenstand seiner Phantasie. Um etwas von

[1] An diesen Abschnitt anschließend fügt (S. 199ff.) Flügge einen ziemlich rational gehaltenen Aufsatz von J. Berger ein: ‚Über den Begriff der Religion, Religionswissenschaft, Religionsgeschichte und ihre Prinzipien'. Nach J. Berger zerfällt „die Religionswissenschaft in zwei Teile: 1. in einen theoretischen, welcher die Beschaffenheit dieser Bedingungen zeigt, und die Ideen von Gott und einer moralischen Welt entwickelt; 2. in einen praktischen, welcher zeigt, wie ihnen gemäß gehandelt werden soll" (S. 214).

[2] Es ist der Aufsatz: ‚Über klimatische Verschiedenheit im Glauben an Religionsstifter und in den Forderungen und Zwecken derselben selbst, nebst einem arabischen Anekdoton aus Elmacins ungedrucktem Geschichtbuch, von Hacim' in den ‚Memorabilien. Eine philosophisch-theologische Zeitschrift der Geschichte und Philosophie der Religionen dem Bibelstudium und der morgenländischen Literatur gewidmet' von H. E. G. Paulus (1791, Lpg., 1. St., 129ff.).

Digitized by Google

der übersinnlichen Welt zu wissen, genügt es ihm statt subtiler Analysen leicht an — Bildern." Ja man hat damals schon vor J. G. Herders berühmten ‚Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit' (1784 bis 1791) sich an Charaktergemälden der merkwürdigsten Nationen Asiens versucht und z. B. die Inder in folgender Weise geschildert: „Die Hitze des Klimas vertrocknet in dem Indier alle heftigen, ausschweifenden Leidenschaften; aber zugleich alle Energie der Seele, die zu großen Revolutionen des Staats und zu wichtigen Fortschritten in den menschlichen Kenntnissen erfordert wird. Der Inder ist gutmütig, ruhig, mäßig, sich selbst gleich wie sein immer reiner Himmel" (S. 104). Auf einen ‚Beitrag zur dichterischen Behandlung des Volksglaubens an Fortdauer nach dem Tode' folgt unter dem Titel: ‚Über die Grundbedeutung des schwedisch-gothischen Gud, und anderer alten Benennungen der höchsten Gottheit' ein Referat über die zu Stockholm 1796 erschienene Abhandlung: ‚Ex occasione nummi cufici, de nominis Dei Gud in Suio-Gothica cognatisque linguis origine, disquisitio historica et philologica J. Hallenberg' und schließlich die auch im zweiten Teil (1798) fortgesetzten ‚Beiträge zur Religionsgeschichte der Lappen und Finnen', die wiederum auf einer Arbeit von Erich Johann Jessen ‚Afhandling om de Norske Finners og Lappers Hedenske Religion, med en Tegning af en Rune-Bomme' (Kopenhagen 1767)[1] beruhen. In der Vorerinnerung entwickelt Flügge als Herausgeber wiederum die damals so beliebte geopsychische Theorie von der lokalen und klimatischen Bildung der Religion, die besonders bei den Lappen nachzuweisen sei. Die hier niedergelegten Mitteilungen über die kultischen Bräuche und Opfer sind um so wertvoller, als ursprüngliches Material erhalten geblieben sei, das für die Kenntnis einer arteigenen, volksmäßigen Religion recht bedeutsam erscheint. Über die Noaaiden der Lappen, über ihren Stand und ihre Verrichtungen handelt ein weiterer Beitrag; diese Noaaiden waren als eine Art Priester, Wahrsager und Lehrer des Volks sehr angesehen, aber auch magische Kräfte sind ihnen eigen, denn einige von ihnen standen in dem Ruf, Menschen und Vieh schaden zu können. In einem weiteren Beitrag verwertet Flügge Leems Nachrichten von den Göttern der Norwegischen Lappen — es handelt sich um die Abhandlung ‚Knud Leem's Beskrivelse over Finmarkens Lappen' (Kopenhagen 1767)[1] — sowie über ‚die Opfer der Lappen' und benützt dann die Nachrichten des Missionars Hochström über die Religion der schwedischen Lappen. Diese religionsgeschichtlich wertvollen Darstellungen werden von Flügge erstmals verwertet. Der Herausgeber ist sich der Bedeutung solcher An-

[1] Der Titel lautet: Knud Leem ‚Beskrivelse over Finmarkens Lapper . . .' Anmaerkinger: Schardeboll Erich Johann Jessen, ‚Afhandling om de Norske Finners og Lappers Hedenske Religion', Købanhaven, 1767.

Digitized by Google

gaben aus zuverlässiger Quelle über ursprüngliche Naturreligionen wohl bewußt; schreibt er doch auf S. 295f.: „Nirgends ist es so notwendig, allen vorgefaßten Hypothesen und Meinungen zu entsagen, als beim Studium der Religionsgeschichte. Es ist auch nicht bloß die allgemeine Religionsgeschichte, welche bei der leidigen Hypothesensucht verlor; die Geschichte einzelner Religionen litt nicht weniger dadurch, wie die ältesten und neuesten Bearbeitungen derselben beweisen. Indessen gibt es doch einige Spezialreligionen, die von solchen Hypothesen frei blieben, aber vielleicht nur aus der Ursache, weil sie so selten abgehandelt werden." Flügge vermutet, daß die Religion der Lappen und Finnen „ein Ableger oder Sprößling des Schamanischen Heidentums" sei und möchte die Religion der Samojeden mit der Religion der Lappen in Beziehung bringen. Ein letzter Abschnitt des zweiten Teils dieser ‚Beiträge zur Geschichte der Religion und Theologie' ist betitelt: ‚Bereicherung der indischen Religionskunde durch das Hindu Gesetzbuch besonders in Hinsicht auf die Schöpfungs- und Seelenwanderungshypothese' (a. a. O. 335ff.) und beschäftigt sich mit der deutschen Übersetzung (durch Joh. Christ. Hüttner) des 1794 zu Kalkutta englisch erschienenen Werks: ‚Hindu Gesetzbuch oder Menu's Verordnungen nach Cullucas Erläuterung, ein Inbegriff des Indischen Systems religiöser und bürgerlicher Pflichten. Aus der Sanscrit-Sprache wörtlich ins Englische übersetzt von Sir William Jones.' Dem Zwecke seiner Beiträge gemäß will Flügge freilich „diese merkwürdige Schrift nur insofern nutzen, daß er die einzelnen Momente heraushebt, womit sie die Indische Religionskunde bereichert hat.

Als eine religionsgeschichtliche Monographie ist die vierbändige ‚Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung' von Chr. W. Flügge gedacht, deren 1. Teil 1794 zu Leipzig herauskam (2. Teil 1795; 3. Teil 1799/1800) und die er „den Freunden des historischen Religionsstudiums als einen Versuch übergibt, den wichtigsten Gegenstand des menschlichen Denkens und Forschens, die Geschichte des Glaubens an Fortdauer nach dem Tode nach einem neuen Plane in ihrem ganzen Umfang zu bearbeiten." Flügge beginnt denn auch mit der ‚Skizze einer Geschichte der psychologischen Idee oder der Idee eines Geistes', um dann eingehend den Unsterblichkeits- und Auferstehungsglauben der Juden zu erläutern, wobei er ausdrücklich feststellt, daß die Juden vor dem Exil keine Auferstehung kannten, sondern dieselbe erst nach demselben auftaucht, was ihm zum Beweis dafür dient, daß „der Orient und die Nationen, worunter die Juden lebten, Anteil an der Verbreitung derselben gehabt haben" (S. 204). Unter Heranziehung auch der spätjüdischen Literatur (Midrasch, Apokryphen und Pseudepigraphen, die er in einem Sonderabschnitt beschreibt (S. 435ff.), befaßt er sich noch mit dem Glauben der Juden an Seelenwanderung und be-

Digitized by Google

tont abermals deren Abhängigkeit von griechischer, besonders neuplatonischer Philosophie (S. 407).

Im zweiten Teil dieses Werks bietet Flügge reiches religionsgeschichtliches Material zur Geschichte des Unsterblichkeitsglaubens und beginnt zunächst mit den Ideen der Skandinavier, ihrem Glauben an Walhalla, an Niflheim, an Ragnarockur, an Gimle und Nastrond, wobei er sich vor allem den Arbeiten von Frdr. D. Gräter ‚Nordische Blumen' (1789)[1]; ‚Bragur' (1791ff.); ‚Braga und Hoimode' (1796ff.)[2] sowie von

[1] Mit dieser „kleinen Sammlung von Übersetzungen und Abhandlungen" wollte der damals 21jährige Schwabe einen „Beitrag zur näheren Kenntnis der nordischen Dichtkunst und Mythologie" geben. An größeren Abhandlungen enthält das Bändchen zunächst die „mythologische Abhandlung" ‚Über die Nornen', sodann ‚Über die Walkyren oder die Göttinnen der Schlacht' und schließlich ‚Über Walhalla und ihre Helden'.

[2] Dieses erste „Literarische Magazin der Deutschen und Nordischen Vorzeit" (hrsg. von Böckh und Gräter, ab 1794 hrsg. von Häßlein und Gräter) erhielt ab 1796 den Titel ‚Braga und Hermode' oder ‚Neues Magazin für die vaterländischen Altertümer der Sprache, Kunst und Sitten' und weist nach Th. Bieder ‚Geschichte der Germanenforschung, 1500—1805' (2. Aufl., 1939) 205 „einen erstaunlich reichen und vielseitigen Inhalt auf; seine Bände gehören mit zu dem Schönsten, das unser Schrifttum — soweit die bewußt nordische Haltung in Betracht kommt — aufzuweisen hat". H. Kirchner ‚Das germanische Altertum in der deutschen Geschichtsschreibung des achtzehnten Jahrhunderts' (1938), S. 94f. bemerkt zwar, daß für Gräter „zwischen nordischer und deutscher Vorzeit schlechterdings kein Wesensunterschied bestehe, weshalb er die Aussagen der skandinavischen Quellen ohne weiteres auch auf deutschen Grund und Boden übertragen kann". In dem einführenden Aufsatz (in ‚Braga und Hermode', I. Bd., 2. Abtlg., S. 3ff.) ‚Über den Umfang der vaterländischen Altertümer und unsere Aussichten und Hoffnungen' schreibt Gräter über ‚den Begriff des Vaterlands' u. a.: „Die teutsche Nation erstreckt sich weiter als die Grenzen des teutschen Reichs. Wer die teutsche Sprache als seine Muttersprache spricht, der ist ein Teutscher . . . So weit unsere Sprache gesprochen wird, und so weit die Länder von geborenen Deutschen bewohnt sind, so weit geht das teutsche Vaterland' (S. 4). Bringt u. a. der erste Band von dem 1792 verstorbenen Nördlinger Diakonus Böckh eine Abhandlung ‚Gang der ersten deutschen Schriftstellerey bis zum Ende der Minnesängerepoche', so setzt im zweiten Band Gräter seine Briefe ‚Über den Geist der Nordischen Dichtkunst und Mythologie' (S. 55ff.; 78ff.) fort. Der vierte Band beginnt mit der „mythologischen Abhandlung" ‚Braga und Hermode' und erzählt dann (S. 18ff.) nach „der jüngeren Edda" den ‚Raub der Göttin Idunna'. Die 1798, 1800 und von Gräter herausgegebenen Bände von ‚Bragur' bzw. ‚Braga und Hermode' bringen noch einen wenig gründlichen Aufsatz des Hauptmanns Frhr. von Münchhausen über „die zwo altteutschen Gottheiten Wold und Ostar"; ferner eine Abhandlung von Delius ‚Über die Menschenopfer der Teutschen'; von Gräter ‚Ideen über die Brauchbarkeit der Nordischen Mythologie für die redenden und zeichnenden Künste', derselbe Autor übersetzt auch einen Aufsatz des Dänen P. Fr. Suhm ‚Über die leichte Verdrängung der Odinischen Religion durch das Christentum' (S. 96ff.; 167ff.). Nach 10 Jahren (1812) erschien ein letzter Band dieses ‚Lite-

Digitized by Google

G. Schütze, Lehrbegriff der Nordischen Völker, vom Zustand der Seelen nach dem Tode, (Lpg. 1750)[1] besonders verpflichtet weiß. Wie er schon die Vermutung ausspricht, daß der Alfadur der Edda offenbar den orientalischen Ursprung der nordischen Religionslehre zeige (er möchte in ihm das „Zeruan Akerene" [= zrvan a-karana] des Zendavesta erkennen), so bedauert er es, daß bei vielen Forschern der Wunsch, überall in den alten Religionen (also auch denen der Skandinavier) Spuren vom Christentum zu finden, den nüchternen Blickpunkt verschoben habe, ja daß man dem Schicksalsgedanken (Nornen) auch in Werdermann's ‚Geschichte der Meinungen über Schicksal und menschliche Freiheit von den ältesten Zeiten an bis auf die neuesten Denker' (Lpg. 1793) viel zu wenig Beachtung schenke[2], so bietet er lediglich auf Grund der ihm zugänglichen Literatur eine Zusammenstellung der bisherigen Veröffentlichungen unter dem Hinweis auf das bekannt gewordene nordische Schrifttum. Auch darf nicht verkannt werden, daß schon ähnlich wie bei Schütze (s. meine Studie Zur Geschichte der Erforschung germanischer Religion in ARW. 34 [1937] 32ff.) derartige Arbeiten von Bedeutung für die allgemeinere Kenntnis der germanischen Religion in der damaligen Zeit waren.

Großes Aufsehen erregte die um 1760 gedruckte Ausgabe der Ossianischen Gesänge durch James Macpherson, die man als altes, durch die nordischen Barden uns erhaltenes episches Liedgut von „Götter- und Heldensagen der gälisch sprechenden Volksstämme Irlands und der schottischen Hochlande" ansah. Als Grund der Erhaltung solcher Dichtungen nimmt Flügge an, daß diese Stämme weit „länger Heiden geblieben seien und darum auch ihre ursprünglichen Sitten bewahrt hätten, als die ihnen verwandten gothischen Völkerschaften. Dies gab dem Amte der Skalden mehr Wachstum und Reife; und bei einem, viele Jahrhunderte hindurch nie unterbrochenen Besitz der romanhaftesten Religionsmeinungen, und der Beibehaltung jener rohen Sitten, welche dem poetischen Geiste so vorteilhaft sind, wurden sie in den Stand gesetzt, nicht nur

---

rarischen Magazins der Teutschen und Nordischen Vorzeit' unter dem Titel ‚Odina und Teutona' mit einer Reihe von Untersuchungen und Aufsätzen zur nordischen und altteutschen Literatur.

[1] Vgl. dazu jetzt Th. Bieder a. a. O. 162. — Wie Th. Bieder a. a. O. 173 angibt, wendet sich der allezeit feinhörige Gottfried Schütze in seiner letzten Schutzschrift auch gegen die Anhänger der ‚Klimatheorie'.

[2] Schreibt doch J. C. G. Werdermann a. a. O. IXf.: „Ist irgendeine Materie in der Philosophie, die verdient, daß ihre Geschichte vollständig bearbeitet werde, so ist es, nächst der Lehre von Gott, unstreitig die: von der menschlichen Freiheit und der Herrschaft des Schicksals. Sie betrifft den Grund aller Religion; denn das Schicksal ist das Band, wodurch Gott und Welt zusammenhängen."

Digitized by Google

mehrere Originale, sondern auch zahlreichere Gedichte zu verfertigen" (S. 162f.). Diesen von J. Macpherson[1] veröffentlichten ‚Fragments of ancient Poetry collected in the Highlands' entnimmt Flügge die Belege zu seinen Ausführungen über die Lehren und Meinungen der alten Caledonier über Fortdauer nach dem Tode (nach Ossian und anderen keltischen Gedichten). Für die Geschichte der Religionswissenschaft sind die folgenden Abschnitte: Lehren und Meinungen der alten Parsen, der Moslemin, der Inder, Tibetaner, Avaner, Peguaner, Siamesen, Sinesen, Tonquinesen, Laos und Japaner über Fortdauer nach dem Tode (II, 315ff.) besonders wichtig, weil uns darin eine recht nützliche Einsicht in die zu jener Zeit vielbenutzte Literatur gegeben wird. So zitiert er bei der Darstellung der islamischen Lehre die Übersetzung des Koran von F. E. Boysen (Halle 1773) sowie Sale's Koran, deutsch von Arnold; ferner die Arbeit von Haller ‚Mohammeds Lehre von Gott aus dem Koran gezogen' (Altenburg 1779) und den ‚Türkischen Katechismus der Mohammedanischen Religion' nach dem arabischen Original übersetzt von C. H. Ziegler (Hamburg 1792). Flügges Stellung zum Islam ist schon insofern bemerkenswert, als er im Gegensatz zur allgemein christlichen Auffassung (s. darüber meine Studie ‚Der Islam im Wandel abendländischen Verstehens' in Studi e Materiali [Rom] III 68ff.) ein objektiveres Verständnis des Mohammedanismus und seines Propheten erstrebt in: ‚Versuch einer Geschichte der theologischen Wissenschaften. Nebst einer historischen Einleitung' (drei Teile, Halle 1796—98). Den sog. christlichen Apologeten, die zumeist bestimmend waren für die Beurteilung des Islam im Mittelalter, wirft er ganz im Sinne des Orientalisten H. Reland vor, daß sie aus Unkenntnis des Arabischen den Koran überhaupt nicht verstanden hätten. „Man hielt sich lange nur an Sagen, die von christlichen Mönchen weiter ausstaffiert wurden. Den Geist des Islam konnten diese Menschen am wenigsten fassen" (S. 468 Anm.) . . . „Sie entstellen den Charakter Mohammeds und erzählen sein Leben ganz anders als wir es aus arabischen Schriftstellern kennen" (S. 469).

Ende des 18. Jahrh. begegnet uns bei Erwähnung von Indiens Kultur und Religion immer wieder das Bedauern, daß „die indische Religion und Mythologie im Ganzen noch im undurchdringlichen Dunkel liege, das undurchdringlich bleiben wird, solange wir noch die indischen Glaubenslehren aus so trüben Quellen schöpfen müssen"... (II, 317). Zwar fingen die Engländer jetzt an, uns den Zutritt zur indischen Literatur zu öffnen, und von dem von Wilkins, Halhed und Jones angefangenen Studium der Sanskritsprache dürfen wir noch viel Gutes für die Wissenschaft erwarten" (S. 318f.). Unter Heranziehung der bekannteren Schriften

[1] Vgl. dazu Th. Bieder, Geschichte der Germanenforschung, 1500—1806[2] (1939) 190ff.

Digitized by Google

(von Sonnerat, Abr. Roger[1], Ith's ‚Sammlung Asiatischer Originalschriften'[2] u. a.) beschreibt er die indischen Vorstellungen; wir können es wohl verstehen, daß angesichts des mangelhaften Quellenbefunds zuverlässige Angaben nicht gewonnen werden konnten. Ähnlich verhält es sich bei der Darstellung der Lehren der Tibeter, die sich vor allem auf Georgis ‚Alphabetum Tibetanum' (1762) stützt. Die Schilderung eines Missionars Joh. Maria Percoto legt er seiner Darstellung der Religion der Avaner und Peguaner zugrunde, während er für die chinesische Religion als Religionssekten unterscheidet: die Sekte der Gelehrten oder des Konfucius, die Sekte Laokiun (= Taoisten), die er als ein System für Schwärmer ansieht, die als „Freunde der Magie glauben einen Trank der Unsterblichkeit erfunden zu haben" (S. 387) und schließlich die Sekte Fo, für die ihm P. Couplets ‚Confucius Sinarum Philosophus' (Paris 1687) als Quelle dient (vgl. dazu mein Buch ‚Leibniz und die China-Mission', 1920, 17f.).[3] Engelbert Kämpfers berühmter Beschreibung von Japan (Lemgo 1777) entnimmt Flügge auch die zu entschuldigende mangelhafte Charakteristik der dortigen Religions-Sekten. Zur Bearbeitung der ‚Meinungen roher Völker über die Natur der menschlichen Seelen über Fortdauer nach dem Tode' (S. 210ff.) hat Flügge den damals bekanntesten Kenner auf völkerkundlichem Gebiet herangezogen — den Göttinger Völkerkundler Christoph Meiners, dem Flügge so manchen wertvollen Hinweis auch auf religionsgeschichtlichem Gebiet verdankt haben wird (vgl. dazu A. Ihle ‚Christoph Meiners und die Völkerkunde' [1931] sowie H. Wenzel ‚Chr. Meiners als Religionshistoriker' [1917]).

Die Ergebnisse seiner Untersuchungen und die ihm daraus entstandenen methodischen Grundsätze faßte Chr. W. Flügge zuletzt in seiner ‚Einleitung in das Studium und in die Literatur der Religions- und Kirchengeschichte, besonders der christlichen' (Göttingen 1801)[4] zusam-

[1] Abr. Roger ‚Offene Tür zu dem verborgenen Heidentum' (Leiden 1651; deutsch, Nürnberg 1663). Neue Ausgabe 1915 durch W. Caland mit ausführlicher Einleitung; vgl. dazu auch meinen Aufsatz: ‚Ein vergessener Religionsforscher: Bartholomäus Ziegenbalg (1683—1719)' in Forsch. u. Fortschr. (1933) 234ff.; ebd. (1935) 451ff. meinen Beitrag: ‚Anfänge religionsgesch. Forschung in Europa'.

[2] Diese erste Sammlung asiatischer Religionsurkunden von dem Berner Prof. J. Ith wurde in Zürich 1791 anonym veröffentlicht. E. Windisch, der in seiner ‚Geschichte der Sanskrit-Philologie und indischen Altertumskunde' (I. Teil, 1917) 47f. dieses erste religionskundliche Quellenbuch beschreibt, hat den Verfasser nicht gekannt, obwohl er auf 9f. und 203 Ith nennt. Eine ausführliche Charakteristik dieses wenig bekannten Werks werde ich in einer meiner nächsten Studien zur Geschichte der Religionswissenschaft im ARW. geben.

[3] S. auch meinen Aufsatz ‚Zur Geschichte der Erforschung chinesischer Religionen' in: ‚Studi e Materiali' (1939) 90ff.

[4] Nach Ausweis des Vorlesungsverzeichnisses von Göttingen las Flügge im

Digitized by Google

men, deren erster Teil tatsächlich als die erste deutsche Einführung in das Studium der Religionsgeschichte angesehen werden kann. Zunächst unterzieht er die vormalige Bearbeitung der Religionsgeschichte einer scharfen Kritik; denn wenn deren Studium Vorteile gewähren solle, müsse es anders getrieben werden, als es bis auf die neuesten Zeiten geschah. Hemmt doch die leidige Dogmatik die Funktionen des Religionsgeschichtsschreibers und beschränkt sein Geschäft auf eine bloße Sammlung dessen, was andere Völker für Religion hielten und als Religion glaubten. Darum müsse die Behandlungsart der Religionsgeschichte von Grund aus revolutioniert werden.[1] Mache doch Sammeln und mechanisches Bearbeiten der für die Religionsgeschichte brauchbaren Materialien noch nicht zum Geschichtsschreiber der Religion; es sei nicht genug, die alten Denkmäler und Quellen der Religion zu kennen, sondern er müsse von festen, allgemein gültigen Grundsätzen ausgehen . . . Die Religionsgeschichte muß zeigen, wie die verschiedenen Formen und Arten der Religion unter den Menschen entstanden und welchen Einfluß jede von ihnen auf den Menschen und seine Denk- und Handlungsweise gehabt hat. Auch auf die grundsätzlichen Richtlinien der religionsgeschichtlichen Forschung geht Flügge näher ein (§ 7) und verlangt historisch-kritische Untersuchung der Glaubwürdigkeit der religiösen Zeugnisse.[2] Ihm gilt schon die Religionsgeschichte als Zweig der allgemeinen Kulturgeschichte des menschlichen Geistes, dessen Studium von hoher Wichtigkeit für den Menschen ist. Ja, ihm schwebt schon die Abfassung eines Handbuchs der allgemeinen Religionsgeschichte vor, die zwar noch viele Mängel und Lücken haben würde, weil es nicht das Werk eines Mannes sei, alle propädeutischen Untersuchungen und Vorarbeiten auf sich zu nehmen, die erforderlich sind, um jenes vollendete Ideal zu realisieren (§ 10). Und in der Tat weist das fast 100 Jahre später von dem holländischen Religionshistoriker Chantepie de la Saussaye herausgegebene ‚Lehrbuch der Religionsgeschichte' eine Reihe von Mitarbeitern auf, die die Darstellung der einzelnen Religionen übernommen hatten.

Der Vorbereitung einer solchen umfassenden Geschichte der Religionen sollte nun Flügges Einleitung dienen und mit den besten dahin

---

Sommer-Semester 1800 über ‚Einleitung in das Studium und in die Literatur der Religions- und Kirchengeschichte'.

[1] Die neuesten Wünsche und Forderungen hat W. Wüst in seinem Salzburger Referat ‚Von indogermanischer Religiosität: Sinn und Sendung' in: ARW. 36 (1939) 70ff. vorgetragen.

[2] Auf S. 12 nennt Flügge die echt rationalistische anonyme Schrift: ‚Das Theater der Religionen oder Apologie des Heidentums". Geschrieben von einem Katholiken und mit einer Vorrede und einigen Anmerkungen hgb. von einem Protestanten (Athen 1791). Als Herausgeber ist in dem Exemplar der Münchner Univers.-Bibl. handschriftl. der Name K. Spazier beigefügt.

Digitized by Google

gehörenden Hilfsmitteln bekanntmachen. Sei doch der Umfang der allgemeinen Religionsgeschichte ein unermeßlicher und fehle noch viel zur Kenntnis der religiösen Kultur aller Völker. Es gebe auch auffallende Verschiedenheiten und Ähnlichkeiten in den religiösen Ideen und Vorstellungen älterer und neuerer Völker, die die Forscher zu vielen Hypothesen über Abstammung, Verwandschaft und Wanderungen ganzer Religionen und einzelner Begriffe veranlaßt haben. Solche Hypothesen standen von jeher der umbefangenen Forschung im Wege und hatten oft so bedeutenden Einfluß auf die Geschichte, daß mehrere Versuche deshalb zu den mißlungenen gehören (S. 38). Lebhaft bedauert es Flügge, daß wir viele Religionen und religiöse Vorstellungen nur aus Reisenachrichten kennen. Es ist eine bekannte Bemerkung, daß Reisende häufig aus ihrem Gesichtspunkte Beobachtungen anstellten und Nachrichten sammelten, und diesen ihre eigenen Ideen unterlegten. Was ihnen fremd und auffallend war, gab ihnen Stoff zu Vermutungen, die sie als Wahrheiten mitteilten, auch wohl verschönerten oder entstellten, um desto mehr Aufsehen zu erregen (S. 39) — eine Beobachtung, die verschiedentlich auch heute noch zutrifft.

Höchst beachtenswert erscheint mir, daß Flügge bereits auf die Benutzung der Volkssagen und Mythen ungebildeter und gebildeter Völker für die Geschichte der Religion, ihrer Bildung und ihres Einflusses besonders in Hinsicht auf die Volksreligion nachdrücklich hinweist. Volkssagen können nämlich gleichfalls als Hilfsmittel zur Religionsgeschichte genutzt werden. Die älteste Geschichte überhaupt und besonders die der Religion haben immer eine mythische Einkleidung, und Volkssagen, besonders örtliche, können dazu dienen, die Entstehung der Mythen . . . zu erklären. Volkssagen tragen stets den Charakter der Zeit und der Kulturperiode, in welcher sie entstanden und gebildet sind. Freilich sind sie selten die unverhüllte Geschichte selbst, sondern größtenteils Dichtungen, durch Empfindungen und Gefühle veranlaßt, die auf Ereignisse und Begebenheiten hindeuten, welche sich, nach der Entkleidung von der dichterischen Hülle, dem Forscher hier deutlicher, dort dunkler darstellen (S. 41).

Im weiteren Verlauf seiner Darlegungen geht Flügge auch wieder näher auf seine Lieblingsidee ein: den klimatisch-ethnischen Einfluß auf die Gestaltung der Religionsformen, aber auch auf einzelne Volkssagen. „So wie das Klima, der mehr oder minder bewölkte Himmel u. f. auf Religion und Sitten wirkt, so wirkt es auch auf die Volkssagen . . . Volkssagen gehen Hand in Hand mit der Volksreligion; beider Charakter steht in Wechselwirkung zueinander“ (S. 42). Solcher Einfluß des Lokalen, des Klimas, der Kultur u. f. auf die Bildung der Religion und religiöser Ideen, auch auf die religiösen Volkscharaktere — „die Dogmen werden national, lokal und klimatisch gebildet und darauf ist in der Ge-

Digitized by Google

schichte der Religionen noch zu wenig Rücksicht genommen" (S. 44) — ergibt für Flügge die Notwendigkeit, auch die kulturelle Bedingtheit der Religion und ihre Bedeutung für die Kultur der Völker zu würdigen. Dies sei bis jetzt leider so wenig und selten geschehen, daß beinahe eine Revision aller Spezialgeschichten der Religion nötig sein dürfte. Gewiß die beste Vorarbeit zu einer allgemeinen Religionsgeschichte (S. 45).

All diese bisher von Flügge erörterten Richtlinien bestärkten ihn in dem Gedanken, die Religionsgeschichte unter dem Gesichtspunkt einer religiösen Geographie zu behandeln, „die es ganz eigentlich mit der religiösen Kultur der Menschen und Völker zu tun habe" (S. 45f.). Religiöse Geographie sei freilich nur als Teil der Religionsgeschichte gedacht und am besten ließe sich wohl Geographie mit der Geschichte der Religionen verbinden; jene müsse dieser als Einleitung vorangehen. Hier greift Flügge Ideen auf, die von dem englischen Astronomen Eduard Brerewodus in seinem 1650 zu Frankfurt a. M. erschienenen Büchlein ‚Scrotinium Religionum'[1] zuerst ausgesprochen wurden (deutsch erschien die Schrift ebenfalls zu Frankfurt 1655 unter dem Titel: Ed. Brerewodius ‚Glaubensforschung von verschiedenen Religionen'), dann aber von dem Lübecker Gottl. Hch. Kasche in seiner heute fast verschollenen Abhandlung: ‚Ideen über religiöse Geographie' (Lübeck 1795) in sehr ansprechender Weise wieder aufgenommen wurden, nachdem ja auch neben Voltaire, ein Huet, Boulanger[2], Banier[3], Meiners, Vogel u. a. ganz ähnliche Gedanken verfochten hatten. Waren derartige Vorschläge auch noch reichlich unklar, gaben sie doch den Anlaß, sich mit den verschiedenen, zur Diskussion gestellten Fragen näher zu befassen. Vor allem regten sie weite Kreise an, sich mit religionsgeschichtlichen Tatsachen zu beschäftigen, wie das bei Goethe, den Romantikern und noch besonders bei Hegel deutlich ersichtlich ist. Lebhaft bedauert

[1] Der vollständige Titel lautet: Edoardi Brerewodi, Angli, Astronomiae in Collegio Greshamensi Londini olim Professoris, Scrutinium Religionum' (Francfurti 1650). In einzelnen Abschnitten wird der Leser orientiert: ‚De partibus Orbis, quas Idololatrae possident' oder ‚De partibis Orbis, quas Muhammedani possident' etc.; in dem Abschnitt ‚De quantitate et proportione partium terrae, in quibus modo dictae Religiones vigent' (p. 58ff.) sind Anfänge einer Religionsgeographie zu erkennen, freilich ohne irgendwie tiefer einzudringen.

[2] Die deutsche Übersetzung des Werks von N. A. Boulanger durch J. C. Dähnert erschien 1767 zu Greifswald unter dem Titel: ‚Das durch seine Gebräuche Aufgedeckte Altertum oder Critische Untersuchung der vornehmsten Meynungen, Ceremonien und Einrichtungen der verschiedenen Völker des Erdbodens in Religions- und bürgerlichen Sachen'.

[3] A. Banier ‚La Mythologie et les Fables expliquées par l'histoire', 3 Tom. Paris 1738—40. — Deutsche Übersetzung unter dem Titel: ‚Erläuterungen der Götterlehre und Fabeln aus der Geschichte' (Lpg. 1764—66).

Digitized by Google

es Kasche, daß bei der Schilderung der Sitten, Staatsverfassungen und Merkwürdigkeiten der Länder und Völker kaum der herrschenden Religion gedacht werde, während doch die religiösen Lehren den größten Einfluß auf die Bildung der Volksbegriffe und die bürgerliche Wohlfahrt gehabt hätten. Noch reichlich unbestimmt werden bei Kasche schon Fragen angedeutet, die in neuerer Zeit von der Religionssoziologie (Max Weber und Alfred Weber), besonders aber von der Raumforschung aufgegriffen wurden, worauf namentlich W. Wüst in seiner grundlegenden Studie über ‚Raum und Weltanschauung' hingewiesen hat[1]; Geopolitik und Anthropogeographie stehen auch heute noch in diesem Teilgebiet der Religionsforschung vor sehr schwierigen Aufgaben.[2] Ja man forderte damals schon eine Statistik der Religionen und des Kirchenwesens: bei jedem Lande müssen die herrschenden Sekten genannt, die Anzahl der Bekenner der verschiedenen Religionen müsse statistisch bestimmt und die geistliche und gottesdienstliche Verfassung dargestellt werden. Man bemühte sich sogar, wie Flügge (a. a. O. 51 ff.) mitteilt, eine Einteilung der Völker nach Religionen (G. A. von Breitenbach ‚Religionszustände der verschiedenen Länder der Welt in den älteren und neueren Zeiten" nebst einer zu dessen Erläuterung entworfenen Karte, hrsg. von J. E. Langen, Lpg. 1787) aufzustellen, z. B. I. nach Völkern, die das höchste Wesen ohne Nebengötter verehren; II. nach Völkern, die neben dem höchsten Wesen Untergötter, doch nicht unter Bildern, verehren; III. nach Völkern, die das höchste Wesen oder die Nebengötter unter dem Bilde von Kreaturen, entweder himmlischen Körpern, oder irdischen, lebendigen Menschen, Tieren, Gewächsen u. a. auch unter künstlichen Abbildungen verehren. IV. nach Völkern, die viele Götter, aber voneinander unabhängig verehren, als die Anhänger des Laokiun in Sina, und schließlich nach Völkern, die an keinen Gott glauben. Dergleichen sollen sein, wie Flügge nach Breitenbach hinzufügt, die schwarzen Tscherkassier, die Chiquitos in Paraguay, die Brasilier u. a. Dieser erste Versuch einer religionskundlichen Klassifizierung der Religionen der Erde ist insofern bemerkenswert, als er von einem bestimmten Grundsatz aus, Verehrung eines höchsten Wesens, eine Wertstufung der Religionsformen vornimmt.

Wie ernsthaft Flügge um die verschiedenartigsten Fragen auf dem Gebiet der Religionsgeschichte gerungen hat, lassen seine einsichtsvollen Ausführungen in § 18 seiner ‚Einleitung' erkennen, worin er nochmals sich Rechenschaft über die Grunderfordernisse einer brauchbaren Religionsgeschichte gibt. Die allgemeine Religionsgeschichte, welche alle

[1] Erschienen in K. Haushofers Sammelwerk ‚Macht und Erde' Bd. III ‚Raumüberwindende Mächte' (Lpg. u. Bln. 1934) 140—170.

[2] Vgl. dazu die programmatischen Ausführungen W. Wüsts in seinem Vortrag ‚Von indogermanischer Religiosität: Sinn und Sendung': in ARW 36 (1939) 64 ff.

Digitized by Google

Zeiten und Örter in Hinsicht alles dessen umfaßt, was in einer gewissen Beziehung auf die Religion überhaupt steht, ist daher eine von denjenigen historischen Wissenschaften, welche in Rücksicht einer vollständigen, zweckmäßigen und unparteiischen Darstellung der zu ihr gehörigen Tatsachen mit den meisten Schwierigkeiten verknüpft, und um deswillen auch noch am weitesten von dem Ziele der Vollkommenheit entfernt ist. Eine solche allgemeine Religionsgeschichte würde nach Flügges Ansicht „die beredteste Apologie einer vernünftig-religiösen Denkart und die beste Schule religiöser Duldung sein, weil es Aberglauben und Intoleranz mit allen ihren traurigen Folgen enthüllen würde" (S. 61f.). Aber leider entspreche bis jetzt keiner von allen Versuchen, welche das Ganze umfassen, selbst den geringsten Forderungen, die man an einen solchen Versuch machen könnte.

Nach Flügges Ansicht müßte eine solche Religionsgeschichte zeigen, welche religiösen Begriffe und Überzeugungen nach und nach unter den Menschen entstanden, und aus welchen Quellen oder Veranlassungen sie entsprungen seien; welche Männer zu deren Bekanntmachung und Verbindung vorzüglich wirksam gewesen, und ob sie durch ihre Bemühungen die religiöse Erkenntnis und Gesinnung der Menschen gereinigt und verbessert oder verunstaltet und verdorben haben; endlich, durch was für äußere Mittel und Veranstaltungen man jene Erkenntnis und Gesinnung zu befördern gesucht habe, und welche wichtigen Veränderungen zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Völkern, sowohl in dem sittlichen Betragen als in dem äußern Zustande der Menschen durch alles dieses bewirkt worden seien (S. 61). Zwar sind diese Ausführungen noch ganz beherrscht vom Geist der Aufklärung, allein sie zeigen Richtlinien auf und weisen auf Fragen hin, die erst viel später in den Gesichtskreis der religionsgeschichtlichen Forschung getreten sind. Ja, man wird zugeben müssen, daß Flügge in dem Abschnitt über die Literatur der Religionsgeschichte ein Handbuch fordert, das wir gerade auf diesem Gebiete heute noch schmerzlich entbehren. Es „müßte nicht bloß Literatur der Quellen und Hilfsmittel der Religionsgeschichte, sondern auch eine Kritik derselben enthalten, besonders in Beziehung auf die Geschichte der Religionsstifter, der Völker, unter welchen sie lebten, der Urkunden, aus welchen die Religionen abgeleitet werden. Sie müßte alle kleinen auf Religionsgeschichte sich beziehenden Abhandlungen verzeichnen und die großen Sammlungen nachweisen, in welchen sie enthalten sind. Sie müßte zugleich ein Repertorium über die vorhandenen Reisebeschreibungen sein und die Nachrichten über Religionsgeschichte, welche sie enthalten, ethnographisch klassifizieren" (S. 55f.). In der Tat wäre eine der dringendsten Aufgaben der heutigen Religionswissenschaft die Herausgabe eines Handbuchs der Religionsgeschichte; sind doch wertvolle

Digitized by Google

Beiträge und grundlegende Abhandlungen nicht selten in den verschiedensten Zeitschriften und Archiven des In- und Auslandes erschienen, die nur mit Mühe aufgefunden werden können. Wenn nach fast 150 Jahren die Anregung des ersten deutschen Religionshistorikers in die Wirklichkeit umgesetzt werden könnte, würde das der schönste Dank an den selbstlos-vorahnenden, in seiner Zeit einsam dastehenden Chr. W. Flügge sein.

Nach diesen einleitend grundlegenden Ausführungen würdigt Flügge die wichtigsten Erscheinungen auf religionsgeschichtlichem Gebiet, die sich fast allein mit dem Kultus der Religionen oder mit der gottesdienstlichen Verfassung beschäftigen, ziemlich kritisch und erwähnt zuerst J. G. Lindemanns ‚Geschichte der Meinungen älterer und neuerer Völker, im Stande der Rohheit und Kultur, von Gott, Religion und Priestertum' (Stendal 1784—95, 7 Teile), worin er einen mißglückten Versuch zu einer allgemeinen Religionsgeschichte sieht, da es lediglich nur eine Sammlung roher unverarbeiteter Materialien darstelle. Nach ziemlich ausführlicher Inhaltsangabe der umfangreichen Erscheinung zieht Flügge den Schluß, „man könne diese Sammlung nur mit Vorsicht gebrauchen, und wem die Quellen offenstünden, der tue besser, daß er auf diese zurückgehe, weil kritische Quellenkenntnis durchaus nötig sei" (S. 71). Als trefflichen Beitrag zur allgemeinen Religionsgeschichte bezeichnet er den ‚Grundriß der Geschichte aller Religionen' von Christoph Meiners (2. Aufl., Lemgo 1787) und erkennt an, daß Meiners bereits durch viele Abhandlungen sich wirklich ein Verdienst um die Religionsgeschichte erworben habe (über ‚Meiners als Religionshistoriker' s. H. Wenzel, 1917). Er beschreibt dann noch als weiteres Werk: Ch. Fr. Dupuis ‚Origine de tous les Cultes ou Religion universelle' (Paris 1795), worin als ursprünglicher Wesenszug aller antiken Religionen der Naturdienst in poetischer Ausdrucksform erklärt wird. Flügge bedauert die einseitige Stellungnahme von Dupuis, die einer objektiven Würdigung der Tatsachen von vorneherein hinderlich sei.

Höchst bemerkenswert ist es auch, wie Flügge als empfindlichen Mangel seines Fachs betrachtet, daß „noch so wenig in Schriften geschehen sei, welche sich besonders mit einzelnen Religionen und Glaubensarten, mit einzelnen Dogmen und Lehren und den verschiedenen Modifikationen des religiösen Kultus beschäftigen. Diese notwendigen Vorarbeiten müßten erst im einzelnen leisten, was der Religionsgeschichtsschreiber im ganzen zu leisten habe" (S. 78f.). Flügge fordert also Monographien über die verschiedenartigen Erscheinungsformen der einzelnen Religionen und berührt sich da mit den grundlegenden Arbeiten der neuesten Religionshistoriker: A. Bertholet und G. van der Leeuw. Wie viel Vorarbeiten und Einzeluntersuchungen auch heute noch gerade auf religionswissenschaftlichem Gebiet notwendig sind, zeigen schon

Digitized by Google

A. Bertholets Einzelstudien (z. B. über „Totemismus', ‚Geschlecht der Gottheit' u. a.) zu seiner geplanten ‚Phänomenologie der Religion' und G. van der Leeuw wäre es nicht möglich gewesen, die Erscheinungswelt der Religion in einem großen Wurf darzustellen, wenn nicht in den letzten Jahrzehnten eine so große Anzahl gediegener Untersuchungen über die verschiedenen Religionen und ihre Wesenseigentümlichkeiten herausgekommen wären. Besonders dankbar empfand A. Bertholet, wie er in seiner bereits erwähnten Antrittsrede bekennt, die Zusammenarbeit mit Vertretern benachbarter Wissenschaftsgebiete. Klar hat dies bereits Flügge erkannt, wenn er schreibt: „Der Religionsgeschichtsschreiber kann unmöglich den Stoff selbst sammeln und bearbeiten, sondern bedarf hier durchaus der Hilfe anderer." Flügge macht ferner darauf aufmerksam, wie wertvoll es sein könne, die heiligen Bücher einzelner heidnischer Völker und, wo diese nicht bekannt oder nicht zuverlässig echt sind, ja auch da, wo sie durch die heiligen Sagen und vorhandenen gottesdienstlichen Einrichtungen Licht oder Zusätze bekommen haben" (S. 80) für die Kenntnis der einzelnen Religionen heranzuziehen ... ein Gedanke, der erst in den ‚Quellen der Religionsgeschichte' (hrsg. von der Religionsgeschichtlichen Kommission der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen [1909 ff.]) verwirklicht wurde.

Bei der Bearbeitung der religionsgeschichtlichen Literatur der einzelnen Völker kommt Flügge so recht zum Bewußtsein, welch treffliche Dienste Schriften über die Religion einzelner Völker leisten würden, wenn sie die Geschichte ihrer Entstehung und Bildung gründlich darstellten und im Zusammenhang mit der Kultur, dem Charakter des Volkes, dem Einflusse des Klimas u. f. pragmatisch entwickelten. Ein Werk, welches alles dies nur für die Geschichte einer einzelnen Religion leistete, besitzen wir nicht, und die Versuche dieser Art sind alle noch sehr mangelhaft" (S. 81). Flügge gibt sodann einen kritischen Überblick über die bisherigen Bearbeitungen der Religionen einzelner Völker (Phönizier, Syrer — Ägypter — Perser — Hindus — Sinesen — Lamaische Religion — Schamanenreligion — Griechen — Römer, Etrusker — Skandinavier — Deutsche, Slaven, Caledonier — Mohammedaner, Drusen — Juden — Religionsgeschichte unkultivierter Völker), worin die frühere Literatur verzeichnet und verschiedentlich eingehend beschrieben wird. Wenn auch die Angaben Flügges mancherlei Lücken aufweisen, so gebührt ihm doch das Verdienst, nach C. Meiners ‚Grundriß der Geschichte aller Religionen' (Lemgo 1785)[1], der seine kurzen phäno-

[1] Eine wesentlich erweiterte Darstellung der religiösen Erscheinungsformen gab C. Meiners in seiner 1806/7 erschienenen zweibändigen ‚Allgemeinen kritischen Geschichte der Religionen', die unter eingehender Verwertung der damals bekannt gewordenen Literatur erstmals eine vergleichende Würdigung „aller

Digitized by Google

menologischen Ausführungen (über Opfer, Zauberei, Gebete, Orakel, Reinigungen usw.) mit ausführlichen Literaturangaben belegt, die Fragen der monographischen Erforschung der Religionen auch im Hinblick auf frühere Darstellungen aufs neue beleuchtet zu haben. So weist er bei der Besprechung der Religion der Phönizier außer dem vielgenannten Werk von J. Selden ‚De Diis syris' (Amsterd. 1680) und Mignot's ‚Mémoires sur les Pheniciens' (Paris), auch hin auf ‚Sanchoniathos Phoenician History by Richard Cumberland' (London 1720). Flügge begrüßt lebhaft in § 27 das beginnende Studium der indischen Literatur, das geeignet sei, wenn auch der Geist indischer Schriften in Übersetzungen verlieren sollte, immer mehr ins indische Geistesleben einzuführen. Die indischen Religionsschriften werden immer die brauchbarsten Nachrichten liefern . . ., um darauf eine Religionsgeschichte aufzubauen; er nennt davon bereits ‚The Bhaguat-Geeta — Translated from the original sanskreet by Wilkins' (London 1785), ferner ‚Bagavadam, ou doctrine divine, ouvrage indien canonique' (Paris 1788); ‚Sakontala', aus der Sanscrit-Sprache von Jones ins Englische und aus dieser ins Deutsche übersetzt von Forster und die ‚Sammlung asiatischer Originalschriften' (Zürich 1790). Sehr zuversichtlich äußert sich Flügge über die neu erwachende Beschäftigung mit der skandinavischen Religionsgeschichte (§ 33); bestanden doch bis auf unsere Zeit, so behauptet er, die Schriften über das skandinavische Altertum fast nur aus geschmacklosen und selbst unkritischen Sammlungen, deren Verfasser über die rohen Materialien, die sie zusammentrugen, nicht hinausblickten. Man benutzte zwar Quellen, die in der Edda und den nordischen Sagas zum Teil ergiebig flossen; aber man benutzte sie wie eine rohe Masse, die keinen Geist in sich schloß, und in welche kein Geist hineingebracht werden konnte. Endlich fanden geistvolle Dichter, z. B. Gerstenberg und Herder, daß hier mehr als bloß roher Stoff sei, und bereiteten so eine Revolution im Studium des nordischen Altertums vor, die bisher zwar noch nicht weit um sich gegriffen, hat, aber gepflegt von trefflichen Männern, wie z. B. Frdr. D. Gräter, in dem von ihm unter dem Titel ‚Bragur' hgb. ‚Literarischen Magazin der Deutschen und Nordischen Vorzeit' (1. Band, Lpg. 1791); ferner ders. ‚Nordische Blumen' (Lpg. 1789)[1] keine anderen als wohltätige Früchte bringen kann" (S. 102f.). Eine ähnlich günstige Aussicht

Teile des Götterdienstes" bei den verschiedensten Völkern der Erde unternimmt. Schreibt doch Edv. Lehmann in seinem Beitrag ‚Zur Geschichte der Religionsgeschichte' (im ‚Lehrbuch der Religionsgeschichte' hrsg. von A. Bertholet und Edv. Lehmann, 1925, 7) mit Recht, sie sei „eine höchst beachtenswerte Leistung, die sachlichen Sinn und scharfe Beobachtung mit gründlichen Kenntnissen verbinde und eine noch immer lesenswerte Phänomenologie der Religionen biete".

[1] Über Frdr. D. Gräter s. H. Kirchner ‚Das germanische Altertum in der deutschen Geschichtsschreibung des achtzehnten Jahrhunderts', 1938, 94f.; 112f.

Digitized by Google

der Neubelebung allgemeinen Interesses für die Erforschung der Religionsgeschichte Skandinaviens scheint Flügge auch für die der alten Deutschen vorzuliegen; bedarf doch die deutsche Religionsgeschichte noch einer genauen, kritischen Revision, weil sie noch vieles enthält, was nicht deutsch, sondern slavischen und wendischen Ursprungs sei (S. 105). Er weist hierbei auf K. G. Antons ‚Geschichte der deutschen Nation' (1793) hin als einen trefflichen Beitrag zur Scheidung und Sonderung von allem, was nicht deutschen Ursprungs ist. Sei doch an eine eigentliche Geschichte der Religion der Deutschen nur zu denken, wenn man die Religionen der mit den Germanen in Verbindung gestandenen Völker vergleichend heranzieht.[1]

Flügge hat nun selbst den Versuch einer vergleichenden religionsgeschichtlichen Studie gemacht in seinem beachtenswerten in den ‚Beiträgen zur Philosophie und Geschichte der Religion und Sittenlehre' hrsg. von C. F. Stäudlin (Bd. III, 1797, 225ff.) veröffentlichten Aufsatz: ‚Über die Ostera der alten Sachsen', der ein gutes Beispiel der von Flügge verfochtenen vergleichenden Forschungsweise darstellt. Gleich zu Anfang seiner Untersuchung spricht Flügge eine Vermutung aus, die auch neuere Forscher auf dem Gebiet der germanischen Religion (z. B. G. Neckel, Jan de Vries) wieder vorgetragen haben, daß die Göttin Ostera gleich der Venus die personifizierte Zeugungskraft der Natur bezeichne, also eine besonders im Frühling verehrte Fruchtbarkeitsgöttin sei und wohl aus dem Orient herkomme, wobei unter Orient in dieser Zeit vor

[1] Außer K. G. Antons ‚Geschichte der deutschen Nation', 1793 — s. darüber H. Kirchner ‚Das germanische Altertum in der deutschen Geschichtsschreibung des achtzehnten Jahrhunderts' (1938, 94; 108ff.) sowie jetzt auch Th. Bieder ‚Geschichte der Germanenforschung' Deutsches Ahnenerbe, Reihe A, 1939, 239ff. — weist Flügge auch auf B. Frdr. Hummel ‚Compendium deutscher Altertümer' (1788) sowie auf dessen ‚Bibliothek der deutschen Altertümer, systematisch geordnet und mit Anmerkungen versehen' (1787) hin (s. auch H. Kirchner a. a. O. S. 86). Ferner nennt er El. Schedius ‚De diis Germanis' . . . cum notis ed. Jo. Jarkins, Halle 1728; J. G. Keysleri ‚Antiquitates septentrionales et Celticae', Hannover 1720; G. Schützen's ‚Schutzschriften für die alten Deutschen', Neue Ausgabe, Lpg. 1773/76, 2. Vol.; (Fulda) ‚Von den Gottheiten' der alten Deutschen in Meusels Geschichtsforscher Th. 1. — C. Sagittarii ‚Antiquitates Gentilismi et Christianismi Thurungii', Jena 1685; J. H. von Falkenstein ‚Antiquitates Nordgaviae veteris', Schwabach 1734; J. E. Doederlein ‚Bericht von dem Heidentum der alten Nordgauer', Regensbg. 1734. Merkwürdigerweise hat Flügge die Abhandlung von Justus Möser ‚Von den Mysterien und dem Volksglauben der alten Deutschen und Gallier' übersehen, die 1798 in den von Frdr. Nicolai herausgegebenen ‚Vermischten Schriften' von A. Möser (II. Teil, 262ff.) erschienen war. — Über E. Schedius, Keysler, Schütze s. meine Darstellung: ‚Anfänge der Erforschung germanischer Religion' in ARW 34 (1937) 23f.; 32ff.; 38ff.; ferner P. H. Stemmermann ‚Die Anfänge der deutschen Vorgeschichtsforschung. Deutschlands Bodenaltertümer in der Anschauung des 16. und 17. Jahrhunderts', 1934, 52f.; 109ff.

Digitized by Google

allem Asien zu verstehen ist. Schreibt doch jüngst Jan de Vries in der ‚Altgermanischen Religionsgeschichte' Bd. I (1935) 232f.: „Es ist sogar nicht ausgeschlossen, daß wir sie (die Göttin Ostera) als eine uralte indogermanische Gottheit betrachten dürfen, weil ihr Name in durchaus klarer sprachlicher Beziehung zu der vedischen Uṣas, der griechischen Eos, der römischen Aurora und der litauischen Auzra steht". Einen weiteren Erweis für die Verwandtschaft der Ostera mit der Venus sieht Flügge darin, daß sowohl der Venus als auch der Ostera der Monat April heilig war. Im April aber wurde zu Ehren der Venus das große Frühlingsfest der Römer gefeiert; diesem Fest lag also dieselbe Idee zugrunde, die auch für die Verehrung der Ostera galt. Die Entstehung eines solchen Fruchtbarkeitsmythus und die daraus sich entwickelnde Personifizierung der magisch damit erfüllten Kräfte wird auf S. 230f. von Flügge einfühlend folgendermaßen zu deuten gesucht: „Die alles belebende und alles verjüngende Kraft der Natur mußte schon früh das Nachdenken des ungebildeten Menschen auf sich ziehen, seine Bewunderung und sein Staunen erregen — dies mußte um so mehr in einem Lande geschehen, wo die zeugende Kraft der Natur sich über alles verherrlicht und in den schönsten Gestalten hervorgeht. Der Mensch mußte auf ein unbekanntes, lebendes Etwas, welches das Ganze durchdringt und erfüllt, fallen. Als bloße tätige Kraft konnte er sich dies wirkende Etwas nicht denken, weil er selbst zu ungebildet war, sich abstrakte Begriffe zu denken und sie noch weniger durch seine arme Sprache bezeichnen konnte. Er mußte die Idee sich im Bilde vorstellen, mußte sie personifizieren. Solche symbolische Personifikationen finden wir nun überall im Orient. Nicht bloß die zeugende Kraft der Natur im allgemeinen wurde personifiziert, sondern auch die einzelnen Kräfte, deren Aggregat jene Personifikation ausmacht. Man bildet weibliche Personifikationen, weil der Anteil weiblicher Wesen in Zeugung neuer Wesen am meisten auffiel — . . . Hier liegt der Keim, aus welchem sich die Göttin Venus und Ostera bildete, und zwar nach äußeren Veranlassungen verschieden bildete. Der Begriff des Hervorbringens blieb der Grund und eben daraus läßt sich die Analogie der Symbole und des Kultus erklären, so verschieden auch die Mythe selbst bei Indiern, Persern, Phöniziern u. f. ausgebildet wurde." — Weiterhin wendet sich Flügge gegen die verschiedenen etymologischen Grübeleien und möchte im Anschluß an Leibniz (in scriptorib. rerum Brunsvic. T. I. p. 45)[1] und unter Benutzung der Mitteilung von Beda (s. J. de Vries a. a. O.) auf die ursprüngliche Bedeutung des sich häufig findenden

[1] Über „den Einfluß G. W. Leibnizens auf die deutsche prähistorische Forschung" s. Paul Hans Stemmermann ‚Die Anfänge der deutschen Vorgeschichtsforschung. Deutschlands Bodenaltertümer in der Anschauung des 16. und 17. Jahrhunderts' (Diss. Heidelberg 1934).

Digitized by Google

Wortes *Oster* zurückgehen, das irgendwie mit der fruchtbringenden Sonne und ihren Symbolen zusammenhänge; dadurch werde die Göttin Ostera[1] irgendwie in den Kreis der Göttin Frigga treten, die als anfängliches Symbol der erzeugenden Erde zu deuten sei. Sodann berichtet er nach Beda (De temporum ratione, cap. 15) über die Art der Verehrung der Ostera, deren weite Verbreitung noch aus den Ortsbezeichnungen (Osterwalde, Osterholz, Osterberg, Osterseen) zu erkennen sei. Zwar wurde der Dienst der Ostera durch das Christentum abgeschafft und das Osterfest ins Christentum hinübergenommen und mit der Auferstehungsfeier verbunden ... Von der weltlichen Macht verfuhr man ja gewaltsam und die christlichen Apostel waren zufrieden, wenn sie die Menschen nur mit Taufwasser besprengt hatten, gesetzt auch, sie mochten nichts vom Christentum wissen ... solche Menschen behielten gewiß den alten heidnischen Kultus bei ..." Schließlich geht Flügge den bis auf unsere Zeit erhaltenen Spuren des ehemaligen Osteradienstes im alten Sachsen nach (z. B. der Sitte der Osterfeuer und Ostertänze, die sich im Riesengebirge und in Ostfriesland erhalten hätten).

Wohl im Hinblick auf den ersten Versuch einer religionsphänomenologischen Erfassung der Berichte über die verschiedenen Religionen der Erde im ‚Grundriß der Geschichte aller Religionen' von dem Göttinger Ethnologen und Religionshistoriker C. Meiners hat auch Flügge seiner Einleitung einzelne Abschnitte über den „Polytheismus — Fetischismus" (§ 42) eingefügt — darin der Hinweis auf De Brosses ‚Du Culte des dieux fétiches', 1760 (siehe darüber meine Ausführungen in ‚Nieuw Theol. Tijdschr.' [1933] 230f.) — sowie über den „Tierdienst-Sabäismus — Astrologie". Man muß anerkennen, daß C. Meiners auf diesem Gebiet eine grundlegende Arbeit geleistet hat, die für viele Jahre der Folgezeit von hoher Bedeutung blieb.

Die oben ausführlich dargestellte ‚Einleitung in das Studium der Religions- und Kirchengeschichte' war Chr. W. Flügges letzte Veröffentlichung während seiner Dozententätigkeit an der Universität Göttingen; denn noch im gleichen Jahr verließ er nach siebenjähriger Wirksamkeit die Universität — und da keine Aktenstücke im Archiv der Universität vorliegen, dürfen wir annehmen, wohl aus wirtschaftlichen Gründen — und übernahm eine Predigerstelle zu Scharnebeck in der Nähe Lüneburgs, wurde dann nach Pattensen berufen und starb als Superintendent dieser Inspektion am 21. Juni 1828. Flügge gehört durchaus nicht zu den bahnbrechenden Gestalten einer Wissenschaftsdisziplin; seine zahlreichen Schriften sind, wie es in der ‚Allgemeinen deutschen Biographie' (s. v.) heißt, „weniger durch Tiefe und Originalität als durch Klarheit, Gewandt-

[1] Über die Göttin Ostera s. auch Jakob Grimm ‚Deutsche Mythologie' (1844), Bd. I, 268f.

Digitized by Google

heit und vielseitige Belesenheit" ausgezeichnet, doch bleibt ihm das Verdienst, schon um die Wende des 19. Jahrhunderts sich dem Studium der Religionsgeschichte gewidmet und als erster an einer deutschen Universität Vorlesungen über ‚Allgemeine Religionsgeschichte' gehalten zu haben. In diesem Punkt war er seiner Zeit vorausgeeilt — im Leben eines Wissenschaftlers aber gilt nicht, was er erreicht hat — das hängt von vielen, oft sehr äußerlichen Umständen ab —, sondern, was er erstrebt und mit den in seiner Zeit verfügbaren Mitteln erkämpft hat... Es ist Pflicht jedes geschichtlichen Rückblicks auf das Werden eines Wissenschaftsgebietes, auch bisher wenig beachtete Forscher der Vergessenheit zu entnehmen.

Inhaltsübersicht

Der Göttinger Privatdozent Christian Wilhelm Flügge war der erste deutsche Dozent, der im Jahre 1797 eine Vorlesung über „Allgemeine und besondere Religionsgeschichte" ankündigte. In verschiedenen Veröffentlichungen hat Flügge die religionsgeschichtlich bedeutsameren Erkenntnisse seiner Zeit darzulegen gesucht und zugleich beachtenswerte Richtlinien zur Erfassung „des Nationalen, Lokalen und Klimatischen im Volksglauben der verschiedenen Völker" gegeben. Flügge verdanken wir auch die erste „Einleitung in das Studium der Religionsgeschichte" (1801), worin bereits die Herausgabe von Quellen zur Religionsgeschichte gefordert wird. Angelegentlich unterstützte er auch die neuerwachenden Bestrebungen zur Erforschung des nordischen Altertums und schrieb selbst eine vergleichende Studie: „Über die Ostera der alten Sachsen" (1797). Auch mit der Religion der Lappen und Finnen beschäftigte sich Flügge, um aus nordischen Schilderungen Angaben über „ursprüngliche Naturreligion" zu erhalten.

ZUR GESCHICHTE DER IRANISCHEN RELIGIONEN

VON *OTTO PAUL* IN MÜNCHEN

Um die Mitte des ersten Jahrtausends vor Zeitwechsel herrschte in Vorderasien ein reges politisches Leben. Die großen Staatengebilde stießen aufeinander, und es zeigte sich, daß die dadurch herbeigeführten Ereignisse in der kommenden Zeit immer weitere Kreise zogen. An folgende Daten sei erinnert:

v. Zw.	
rd. 900	Šamašmudammit von Babylon durch den Assyrerkönig Adad-nirari II. besiegt.
835	Erste Erwähnung der Meder in einer Inschrift des Salmanassar III.
810—805	Regentschaft der Semiramis (Šammuramat).
745	Der Assyrerkönig Tiglatpileser III. besiegt die in Babylonien eingedrungenen Aramäer.
729	Tiglatpileser (Pulu) König von Babylon.

Digitized by Google

v. Zw.	
rd. 700	Begründung des persischen Königtums durch Achaimenes (Haḫamaniš): Achämenidendynastie.
rd. 700—675[1]	Achaimenes (Haḫamaniš) König von Parsumaš.
689	Zerstörung Babels durch Sanherib.
675—640	Teispes (Čišpiš) König von Parsumaš (nach anderen von Persien und Anšan).
640—600	Kyros (Kuru, Kuraš) I. König von Parsumaš.
zw. 630 u. 625	Medisches Großreich von Kyaxares (Uvaḫšatra) gegründet.
rd. 625—585	Kyaxares (Uvaḫšatra) König von Medien.
626—604	Nabopolassar von Babylon.
604—562	Nebukadnezar II. von Babylon. Eroberung der westlichen Provinzen des Assyrerreiches. Syrien und Palästina. Babylon Weltstadt.
rd. 600—559	Kambyses (Ka"bûjiya) I. König von Anšan.
586	Beginn der „Babylonischen Gefangenschaft" der Juden.
584—550	Astyagēs (Ištuvegu) von Medien.
559—529 (30)	Kyros (Kuru, Koreš) II. König von Anšan, später auch von Persien.
539 (38)	Belsazar, Nebukadnezars Sohn geschlagen. Kyros (Kuru) II. König von Babylon.
536	Ende der „Babylonischen Gefangenschaft" der Juden. Kyros (Kuru) II. erteilt die Erlaubnis zur Rückkehr und zum Tempelbau (Esra 1).
529/30—521/22	Kambyses II. Sohn des Kyros (Kuru) II. König. Sein Bruder Smerdis (Bardiya).
522/21—486/5	Darius (Dārayavauš) I. der Große, Sohn des Hystaspes (Vištāspa), aus der jüngeren Linie, Großkönig.
486/5—465	Xerxes (Ḫšayārša) Großkönig.
465—424	Artaxerxes (Artaḫšassa) Großkönig.
423—405	Darius (Dārayavauš) II. Sogdianus.
405/4—359	Artaxerxes (Artaḫšassa) II. Mnemon.
359—338	Artaxerxes (Artaḫšassa) III. Ochos.
338—336	Arses.
336—330	Darius (Dārayavauš) III. Kodomannus.
330	Eroberung des persischen Großreiches durch Alexander (Iskander) von Makedonien.
330—323	Alexander der Große.

Die eigentliche Ursache dieser politischen Umwälzungen war der Zusammenprall mehrerer Weltanschauungen, die ihrerseits im Grunde durch rassenmäßige Unterschiede bedingt sind. Für das geistige Leben Vorderasiens kommen als große Völkergruppen hauptsächlich in Betracht[2]:

[1] Die Zahlen sind äußerst unsicher, doch geben sie wenigstens für den Überblick eine ungefähre zeitliche Anordnung.

[2] Die gesperrten Völker- und Ländernamen beider Übersichten lassen den Bereich des bekannt gewordenen vorderasiatischen Kulturlebens und seine Gliederung deutlich hervortreten. Sie zeigen aber auch, welchen umfassenden Anteil die Iranier (Meder, Perser) dabei haben, und zwar erscheinen diese nicht als wilde nomadisierende Horden, sondern als geordnete Reiche. Wenn wir ein möglichst

Digitized by Google

1. Die Sumerer, ein frühzeitig hochgebildetes Volk, das um 3000 v. Zw. am unteren Euphrat in Sinear seine Blütezeit erlebte. Im ersten Jahrtausend v. Zw. spielt es keine Rolle mehr, doch verdanken die semitischen Völker des vorderen Orients ihm einen großen Teil ihrer Kultur.

2. Die Akkader (Babylonier und Assyrer), somatisch und sprachlich zu der noch heute in Vorderasien bedeutenden semitischen Völkerfamilie gehörend.

3. Die Arier. Sie wanderten seit etwa 2000 v. Zw. in mehreren Schüben aus Nordeuropa nach Asien. Wie die übrigen indogermanischen Völker, Germanen, Griechen, Italer usw. vertreten sie in der Geschichte des Altertums die nordische Rasse. Bei den Staatenbildungen im zweiten Jahrtausend v. Zw. teilten sie sich zunächst in zwei Gruppen, die Indoarier, die im heutigen Vorderindien Wohnsitz nahmen, und die Iranier, die sich in dem nach ihnen benannten Hochland und den umliegenden Gegenden ausbreiteten.

Die Indoarier hatten wenig Einfluß auf die Gestaltung des geistigen Lebens in Westasien. Sie bewahrten ihr aus dem Norden mitgebrachtes Wissen oder bildeten es auf Grund der Erlebnisse im neuerworbenen Lande weiter. Ihre religionsgeschichtliche Sendung wirkte sich nach der Mitte des ersten Jahrtausends v. Zw. aus, als ein Mann aufgetreten war, der es als seine Berufung ansah, die aus einer besonderen Ansicht der Geburtenkette entstandene Nervosität zu beseitigen, Gautama der Buddha. Seine Lehren lebten unter den Völkern der gelben Rasse in ungeahnter Weise fort, während sie in Indien selbst nicht völlig durchdrangen.

Die Iranier hatten ihre angestammte Geisteskultur viel mehr in acht zu nehmen. Sie war im Westen durch die scharf ausgeprägte sumerisch-akkadische Welt bedroht, im Osten vielleicht durch Einflüsse mongolischer Kultformen, die mit denen Ähnlichkeit haben mochten, welche wir heute als Schamanismus bezeichnen.

Den ureigenen Anteil der Arier an der Förderung des religiösen Lebens im vorderen Orient hat man bisher meist unterschätzt oder gar übersehen. Man stellte es oft so dar, als hätten die Iranier bis zur festen Landnahme in Asien keine Kultur gehabt. Als wilde Horden sollen sie in die Länder der „Hochzivilisation" eingefallen sein. Daraufhin suchte man dann alles derartige, was später bei ihnen in Erscheinung tritt, als Entlehnung einerseits aus babylonischer, andererseits aus mehr östlicher, etwa mongolischer Geistespflege zu erklären.

---

der Wahrheit entsprechendes Bild von der vorhergehenden Zeit gewinnen wollen, so müssen wir für die Iranier eine Kulturhöhe in Rechnung stellen, die der assyrischen, babylonischen, aramäischen usw. entspricht. Daß sie anders gerichtet war (Bauernkultur gegen Stadtkultur), und daß akkadische Schriftdenkmale nichts von ihr erzählen, ist schließlich nur natürlich.

Digitized by Google

Es soll nicht in Abrede gestellt werden, daß sich Einzelheiten in den religiösen Quellen der Iranier als solche Einflüsse erweisen lassen. Genaue Untersuchungen, die bisher noch keineswegs vorliegen, dürften das sicher einmal ergeben. Dabei kann es sich aber stets nur um einige wenige Züge handeln, die gerade zeigen, mit welcher Kraft und Anstrengung die iranische Geisteswelt als Ganzes sich zu wehren wußte und tatsächlich auch behauptete.

Die Frage ist nun: „Wie ergründet man das Wesen der ursprünglichen iranischen Religion, die bei den Siedlern vorlag und nachmals als fester Bestandteil der Lehren, etwa zur Zeit der Achämeniden, erscheint?" Zunächst denken wir dabei naturgemäß an schriftliche Quellen. Da diese aber für die Jahrhunderte der Wanderung völlig fehlen und auch danach recht trübe und spärlich fließen, so scheint es aussichtslos, dem Problem überhaupt näher zu treten. Und doch, wenn wir das Wenige aus später Zeit nur richtig verstehen und weitere Denkmale, von denen unten ausführlicher zu sprechen ist, und die bisher viel zu wenig herangezogen wurden, berücksichtigen, so werden wir trotzdem zum Ziel kommen.

Es ist nicht die Aufgabe dieses Artikels, Erschöpfendes zu bringen. Nur einige Grundlagen wesentlich grundsätzlicher Art sollen erörtert werden. Allem Anscheine nach ist das Studium der iranischen Religion auf ein totes Geleise gekommen. Was hat aller Gelehrtenscharfsinn über Zarauštra herausbringen können? Eine Reihe einander stark widersprechender Ansichten von seiner Lebenszeit. Damit ist uns freilich nicht gedient. Ein Besinnen auf die eigentlichen Erfordernisse der Wissenschaft ist deshalb gerade hier durchaus am Platze. Gewiß soll man nach möglichst genauen Datierungen streben, aber sie sind nicht Selbstzweck. Wichtiger als das Datum sind die geistigen Strömungen zu einem gewissen Zeitpunkt.

Wie gering die Bedeutung des altiranischen Kulturlebens noch um die Mitte des vorigen Jahrhunderts angeschlagen wurde, bezeugt eine Stelle in dem Buche „Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet" von David Friedrich Strauß. Es heißt dort[1]:

„Wenn wir einen Augenblick, dem gemeinem Sprachgebrauche folgend, Juden- und Heidentum als die beiden Faktoren betrachten, die einander in die Hand arbeiten mußten, um die neue Weltreligion hervorzubringen, so rechnen wir auf Seiten des ersteren noch diejenigen Einflüsse mit ein, welche das Judentum von anderen orientalischen Religionen, namentlich während und nach dem Exil von der persischen Religion, erfahren hatte. Unter dem heidnischen Faktor aber verstehen wir in erster Linie die griechische Bildung. . ."

Es ist schon sehr verdienstlich, daß der unerschrockene Kämpfer für klare religionsgeschichtliche Erkenntnis das persische Gebiet überhaupt

[1] Kap. 27. Volksausgabe (Lpg. o. J.) 84 b.

Digitized by Google

in Rechnung stellte. Seine Unkenntnis der wirklichen Verhältnisse ließ ihn jedoch die iranische Religion im großen Überblick nur als ein Anhängsel der jüdischen betrachten. Die Überschätzung der letzteren spricht dann auch aus dem im gleichen Zusammenhang erscheinenden Gemeinplatz: „Das Judentum in allen Stadien seiner Entwicklung suchte Gott, das Griechentum ebenso den Menschen." Gründliche Einsicht in die Quellen und deren einwandfreie Deutung wird immer mehr zeigen, wieviel die jüdische Religion der iranischen verdankt. Soviel läßt sich jetzt schon sagen: das oft gerühmte Gottsuchen der Hebräer ist ein Erbe der Arier Vorderasiens, und wenn der Grieche „den Menschen suchte", so hoffte er dabei nichts anderes zu finden als Gott in sich. Die Stellung des Irdischen zum Höchsten, die wir im Altertum antreffen, ist, soweit sie für uns überhaupt in Betracht kommt, eine Offenbarung nordischen, indogermanischen Geistes. Man sollte endlich einmal die Meinung von der religiösen Begabung des Semiten auf das gehörige Maß zurückschrauben. Muß nicht das klar vor unseren Augen liegende Beispiel Muhammeds mit seinem inhaltlosen *Allah* und dem aus jüdischen, gnostischen, späthellenistischen und anderen Elementen im wahrsten Sinne des Wortes zusammengestoppelten Koran zu denken geben?

Auf welche Weise läßt sich nun aber der iranische Anteil am vorderasiatischen Religionsleben rein darstellen? Eingangs wurde erwähnt, daß um die Mitte des ersten Jahrtausends v. Zw. die kulturellen Bewegungen einen bedeutenden Umfang und tiefgreifende Folgen hatten. Der Anteil Irans daran war nicht gering. Er ist eher vorherrschend zu nennen. Das prägt sich in den Nachrichten griechischer Historiker aus.[1] Allen voran steht Herodot. Er bezeugt, daß eine regsame Mythenbildung, die ja immer ein Zeichen religiöser Aufwallungen ist, im Schwange war. Seine Mitteilungen lassen aber auch darauf schließen, daß bereits im ganzen Gebiete ein durchgreifender Synkretismus Platz gegriffen hatte. Hier wird man nun fragen: „Wie können wir da in der Lage sein, aus dieser Masse, in der sich alle Anschauungen vermischt haben, das herauszufinden, was der ursprüngliche geistige Besitz der Iranier ist?" Wir haben eine Möglichkeit, ihn festzustellen, und das ist der Vergleich mit der stammverwandten indoarischen Kultur. Vergleichende Mythologie und Religionswissenschaft als Gegenstück zur vergleichenden Sprachwissenschaft ist schon oft ohne viel Erfolg gefordert worden. Im arischen Gebiete Asiens ist sie angebracht. Dort verspricht sie eine Erweiterung unserer Kennt-

[1] Vgl. Fontes historiae religionis Persicae collegit Carolus Clemen, Bonn 1920, = Fontes historiae religionum ex auctoribus graecis et latinis collectos subsidiis Societatis Rhenanae promovendis litteris edidit Carolus Clemen fasciculus I, und Carl Clemen, Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion, Gießen 1920.

Digitized by Google

nisse. Sie läßt sich da, wie sonst nirgends, methodisch begründen und ausarbeiten. Ja, sie an dieser Stelle zu verwirklichen ist geradezu notwendig. Das wird aus dem Folgenden deutlich werden.[1]

So ganz einfach ist es allerdings nicht, damit zum Ziel zu kommen. Wenn man denkt, die Ergebnisse seien aus der reichen indoarischen Überlieferung schlechtweg abzulesen, so ist man auf falscher Bahn. Deutung ist hier ebenso nötig wie in der arg zerklüfteten kulturellen Hinterlassenschaft der alten Iranier. Die Ursache davon ist eine frühe Trennung und Eigenentwicklung der Völker, also die gleiche, die die sprachlichen Erbverwandtschaftsbeziehungen so undurchsichtig macht.

Gerade die religiöse Spaltung muß einmal besonders tief gegangen sein. Das zeigt die Umwertung der Bezeichnungen für die höchsten Wesen, die wir in unseren Quellen wahrnehmen. Der Indoarier bezeichnet die Gottheit als *deva*. Dieser Ausdruck lautlich zu *daēva*, später *dīw* umgebildet, bedeutet in Iran einen bösen Geist, Dämon. Andrerseits nennt bekanntlich der Zoroastrier den höchsten und reinsten Geist, das Lichtwesen, *Ahura Mazda*, später zu *Ohrmazd, Ormuzd, Hormizd* usw. entstellt. Das dem ersten Teil dieses Namens entsprechende indoarische *asura-*, ist aber bereits im Ṛgveda ein Wort für „böser Geist", wenn auch nicht durchweg so gebraucht.

Solche Umwertungen sind uns ja eigentlich nichts Fremdes. Sie kommen u. a. auch in den mohammedanischen Quellen vor. Besonders ist in diesem Zusammenhang aber auf die Herabwürdigung der germanischen Götter durch die christlichen Glaubensboten hinzuweisen. Dadurch erscheint diese kulturgeschichtliche Tatsache in einer eigenartigen Beleuchtung, die gerade die Übereinstimmungen zwischen der iranischen und indoarischen Religiosität deutlicher hervortreten läßt. Sind die Denkmale daraufhin erst einmal gründlich durchgearbeitet, so wird uns die urarische Kulturschicht bereits viel vertrauter geworden sein. Von einigem werden wir dann sogar auf grundlegenden indogermanischen Geistesbesitz schließen können.[2]

[1] Da ich wegen notwendiger Beschränkung hier nicht alle Fäden verfolgen kann, verweise ich auf den Vortrag von Walther Wüst, „Von indogermanischer Religiosität: Sinn und Sendung" ARW 36 (1939) 64 ff., besonders von S. 84 ab.

[2] Um diese Betrachtungen fruchtbar weiter zu verfolgen, liegt bereits eine sichere Grundlage vor. Alfred Hillebrandt stellte in seiner „Vedischen Mythologie" (Bd. 2, 2. Aufl. Brsl. 1929, 417 ff.) den Stoff über die Asuras zusammen. Er knüpft an die Tatsache an, daß der Ṛgveda sie nur vereinzelt als böse Geister bezeichnet. „Die Lieder, die die Asuras feindlich nennen, enthalten damit ein Kriterium ihrer Zugehörigkeit zu der Brāhmaṇaschicht oder, vorsichtiger ausgedrückt, zu den Kreisen, deren Anschauungen sich in den Brāhmaṇas fortsetzten. Im Atharva-Veda kommt der Plural *asurāḥ* = ‚Dämonen' schon 30 mal vor" (a. a. O. 427, Anm. 2). Die Verteufelung der Asuras hat demnach durch eine besondere theologische Richtung stattgefunden. Zu vergleichen ist damit Hermann Oldenberg „Götter-

Digitized by Google

Freilich sind für diese Erkenntnisse auch mittelbare oder unmittelbare iranische Quellen notwendig. Aber, wie erwähnt, ist es damit nicht zum besten bestellt. Die mittelbare Hauptquelle ist Herodot. Was er über persische Kultur und Verwandtes sagt, liegt nicht klar auf der Hand, es muß erst gedeutet werden. Die unmittelbaren Quellen liegen uns fast nur in später und recht verarbeiteter, zum Teil zerklüfteter Überlieferung vor. Altiranisch sind außer den Inschriften der Achämenidenkönige, die einzelne Schlüsse auf das religiöse Leben gestatten, nur die Bücher des Awesta. Deren älteste uns erhaltene Handschriften sind jedoch jünger als die mittelpersischen Texte und in schlechtem Zustande. Das Awesta (mitteliranisch *Apastāk*) ist in der Hauptsache eine Sammlung von Liedern, Gebet- und Liturgiebüchern. Nur ein Teil, den man, vielleicht zu Unrecht, für den jüngsten hält, das Vidēvdāt (Vendidād), besteht aus stark verstümmelten mythischen Erzählungen und einem Reinheitsgesetz. Damit ist uns freilich nicht sehr gedient. Was wüßten wir vom Christentum und seinen Heiligen, wenn uns nur das kirchliche Meßbuch, einige Litaneien und ein Bruchstück der Genesis zur Verfügung ständen?

Ergiebiger ist das mittelpersische (Pahlawī-)Schrifttum, das bisher stark vernachlässigt wurde, weil man meinte, es sei zu jung, um uns über altiranische Geisteskultur unterrichten zu können. Bei ihm muß jedoch die Erforschung der iranischen Religionsgeschichte einsetzen. Die Gründe dafür werden weiter unten, gelegentlich der Besprechung einzelner wichtiger Punkte, zur Sprache kommen. Die Pahlawī-Literatur ist reichhaltiger als die altiranische, aber auch in sich von verschiedenem Wert. In dieser Abhandlung sei nur auf das Bundahišn hingewiesen, eine Darstellung der Weltentstehung und ihrer Schicksale, soweit sie von dem Kampf zwischen dem guten Prinzip (*Ohrmazd*, awestisch *Ahura mazdāh*) und dem bösen (*Ahriman*, awestisch *Aŋra mainyu*) bestimmt sind.

Um nun zu veranschaulichen, auf welche Weise man am besten in das Wesen der iranischen Religionslehren, das uns, wie aus dem Vorhergehenden ersichtlich ist, reichlich Rätsel aufgibt, eindringt, will ich

gnade und Menschenkraft in den indischen Religionen" (bes. Kap. IV) in „Indien und die Religionswissenschaft" Stgt. u. Bln. 1906, 52 ff. Walther Wüst vereinigte die einst von Haug ausgehende Ansicht Hillebrandts (a. a. O. 418) mit Oldenbergs Einstellung (vgl. auch Yoga 1 [1931] 125—30 „Biologische Deutung vedischer Mythologie"). Die Sachlage ist dadurch ziemlich klar geworden: Devas und Asuras sind beides ursprünglich erhabene und verehrte Wesen. Gewisse priesterliche Gruppen minderten sie zu bösen Geistern herab. Eine iranische die Devas, eine indoarische die Asuras. Sie drangen damit so weit durch, daß in den Quellen der oben geschilderte Zustand hervortritt. Somit handelt es sich um eine religionsgeschichtliche Erscheinung, die der Entwertung germanischer Götter durch die christlichen Missionare im wesentlichen entspricht. Es lohnt sich, den Unterschied der ahurischen und daevischen Welt im Iranischen auf dieser Basis gründlicher zu behandeln.

Digitized by Google

einige wichtige Teilgebiete kurz behandeln. Daraus werden sich leicht weitere Gesichtspunkte ergeben. Diese Betrachtungen sind vorerst nützlicher als die Bestimmung der Götterpersönlichkeiten aus den Quellen. Die Gottheiten schillern doch immer in mehreren Farben je nach den Auffassungen der Priesterschulen.

DER KULTUS DER RAUSCHMITTEL

Es muß hier in erster Linie der Kultus der Rauschmittel besprochen werden. Er zieht sich ohne Unterbrechung durch das gesamte religiöse Schrifttum der Indoarier und der Iranier. Die Ausläufer der vorderasiatischen Glaubensformen führen ihn fort, sodaß er als Hauptteil der christlichen Messe, der Wandlung von Wein in Gottesblut, in abgeschwächter Form bis heute weiterbesteht. Ferner erscheint er im germanischen Kulturgebiet. Tacitus deutet ihn an. Die Edda zeigt ihn in der Verbindung mit der Weltzeitenlehre, was genau dem Vorkommen bei den Ariern Asiens entspricht.[1] Weiterhin finden wir Reste davon im Brauchtum. Das Genießen von Wein und Bier beim Abschluß von Käufen, Verträgen, bei Familien- und Jahresfesten, bei Verbrüderungen, das sogenannte Schmollistrinken, gehört hierher, ebenso das im Mittelalter gut bekannte Minnetrinken, das dann auch an kirchliche Heilige geknüpft wurde: Gertrudenminne, Johannesminne.[2] Das Rauschmittel kann entweder ein Gärungsgetränk sein, Wein, Bier, Met usw., oder in einem Alkaloid bestehen, das genossen, oder dessen Rauch eingeatmet wird. Beides kommt im Altertum vor. Die indoarischen Quellen überliefern die Kunde von einem vielgebrauchten Rauschtrank, der aus dem Saft einer Pflanze, wahrscheinlich einer Rhabarberart, hergestellt wurde. Beides, Trank und Pflanze, hat den Namen *Soma*.[3] Dasselbe Wort kommt auch im iranischen Schrifttum

---

[1] Siehe meinen Aufsatz „Zu Vidēvdād 2, Studien über die Sintflut und den Fimbulwinter" in „Wörter u. Sachen" 19 (N. F. Bd. 1, Hdbg. 1938) 176 ff.

[2] Gertrud oder Gertraud, nach der Legende Aebtissin in Brabant, vertritt eine Göttin der Frühlingsnachtgleiche. Ihr Feiertag ist der 17. oder 20. März. Die beiden aus dem Neuen Testament bekannten Johannes, der Täufer und der Evangelist, wurden als Sonnwendgottheiten behandelt. Der erstere bekam den 24. Juni als Tag, der andere den 27. Dezember.

[3] Oldenberg hat in dem Vortrag „Göttergnade und Menschenkraft" (s. oben S. 220, Anm. 2) die Soma-Frage nur gestreift und offenbar nicht richtig aufgefaßt. „Der stärkste Gott Indra ist der unergründlichste aller Somatrinker. Ein Poet schildert, wie er gezecht hat und nun nach Hause geht. In mehr als vergnügter Stimmung denkt er unter anderem auch — soweit es mit dem Denken noch gehen will — an seinen menschlichen Gastgeber und an dessen Wünsche. Er spricht vor sich hin:

So will ich's machen — oder so?
Ich schenk 'ne Kuh. Ich schenk ein Pferd!
Hab etwa Soma ich gezecht?

Digitized by Google

vor, in der nur lautgesetzlichen Abwandlung *Haōma*. Daraus haben wir zu schließen, daß der Kult bereits der arischen Gemeinschaft angehörte, ja, wir können wegen der deutlichen germanischen Parallelen mit einem Vorkommen bereits im ursprünglichen indogermanischen Raum rechnen.

Offensichtlich schon sehr früh war man darauf gestoßen, daß der Genuß vergorener Pflanzensäfte eine seltsam belebende und anregende Wirkung auf den menschlichen Körper ausübt. Auch Erwärmung, die für den Bewohner des kalten Nordens besonders wichtig ist, gehört bekanntlich zu ihren Eigenschaften. Dazu kam die Feststellung, daß diese Gärungserzeugnisse die Fäulnis, also, wie man glaubte, den Tod, verhinderten. Das alles wurde einem darin vermuteten göttlichen Wesen zugeschrieben; ein verzeihlicher Irrtum, denn erst seit dem vorigen Jahrhundert ist es ja bekannt, daß man im Alkohol eine Ausscheidung von Sproßpilzen zu sehen hat.

Den Gebrauch eines anderen Rauschmittels, des im Harz gewisser Hanfarten befindlichen Alkaloids, bezeugt Herodot bei den Iraniern. Er sagt Buch 4, Kap. 75, die Skythen würfen Hanfkörner auf glühend gemachte Steine, in dem daraus entstehenden Dampf, der ihnen große Freude bereite, nähmen sie ihre Reinigungsbäder. Wir haben damit die älteste Urkunde für das heute noch geübte Rauchen des Hanfes, der arabisch *Hašiš*, persisch *Bang* (= altindoarisch *bhaṅga-*) heißt.

Bei gewissen Völkern führte die durch den Rausch erzeugte vermeintlich göttliche Begeisterung zu ekstatischen Rasereien, die sogar kultisch gepflegt wurden. Andrerseits erkannte man aber auch wohl schon sehr früh, daß übermäßiger Genuß des Mittels den Menschen kraftlos mache, und vor allem, daß zu gewaltiges Toben doch nicht von einem guten Geiste herrühren könne, da es die göttliche Ordnung störe.

Ein Bild hochaltertümlichen Götterglaubens." (S. 37) Nach unseren Begriffen ist es das nicht. Es setzt eine beträchtliche Entwicklung voraus und ist sogar hellenistischen Götterfabeleien an die Seite zu setzen. Nun, Oldenberg wollte nicht besonders in die Tiefe dringen. Seine Absicht war, einem weiteren Kreise von Akademikern die Indologie näher zu bringen, sie ihm schmackhaft zu machen. Da nahm er das Bild her, mit dem er beim damaligen Studenten Eindruck machen konnte, das des gemütlichen Zechens. Es liegt darin aber eine gewisse Gefahr. Man streift an die Scheffelsche Romantik mit den Germanen, die „immer noch eins" tranken. Auch die Beziehung zwischen dem Gott und dem Menschen, der „zahlungsfähig ist, um den Soma fließen zu lassen und die Priester zu honorieren", wobei „behagliche, beide Teile befriedigende Gegenseitigkeit" herrscht, sollte nicht als Hauptbeispiel für altertümlichen Gottglauben gelten. Es führt irre. Ein paar Zeilen weiter spricht Oldenberg selbst von langen Zeitperioden, in denen mannigfaltige psychologische und geschichtliche Vorgänge arbeiteten, um die alten Glaubensformen zu schaffen. Das Wesentliche im Ṛgveda ist etwas anderes als das, was er in seinem Vortrag ausgehoben hat.

Digitized by Google

DIE ORDNUNG

Der Hauptbegriff der iranischen Religion ist das *Aša*[1] (= altpers. *arta-* in Namen). Lautlich und sachlich entspricht im Altindoarischen das Wort *ṛtá-*, n. Am besten wird er aufgefaßt als „die göttliche Ordnung". Die altindoarische Entsprechung macht deutlich, daß der Begriff schon der arischen Gemeinschaft angehört. Wie bei der Auffassung des Rauschtrankes können wir auch wohl annehmen, schon die Urindogermanen hätten ihn hochgehalten und über ihn nachgedacht.

Als ursprünglicher Vertreter der „Ordnung", als Verkünder des Aša gilt nun aber in Iran Zaraθuštra. In der Überlieferung erscheint er stets als mythisches Wesen. Er ist der *ratu*, der Richter der Welt, der Stellvertreter Ahura Mazdāhs auf Erden. Wie von Buddha und Jesus wird auch von ihm eine Versuchungsgeschichte erzählt (Vidēvdāt 19). Gleichwohl handelt es sich bei ihm ursprünglich um eine historische Person. Man muß den Schluß ziehen, daß er einmal den allgemein arisch-germanischen Begriff der göttlichen Ordnung für iranische Verhältnisse wieder belebt, ihm einen neuen Inhalt gegeben hat. Damit wird auch die Entstehung der oben erwähnten kulturellen Kluft zwischen Indien und Iran, die Umwertung der Götterbegriffe zusammenhängen. Ferner war er derjenige, der auf Einschränkung des Rauschgiftgebrauches und Abstellung gewisser orgiastischer Kulte, die wohl von artfremden Steppenvölkern übernommen waren, drängte.

Die Awestasammlung hat uns eine Reihe von Liedern einer besonderen Mundart bewahrt, die Gāθās. Sie sind schwer verständlich und ähneln im Stil und Versmaß am meisten den Hymnen des Ṛgveda. Man hat sie unmittelbar auf Zaraθuštra zurückführen wollen und sie seine Verspredigten genannt. Wenn das nun auch anfechtbar und wenigstens zum Teil abzulehnen ist, so finden wir in den Gāθās doch die Gedankenwelt des Lehrers und seines Kreises ziemlich unverändert vor, oder vermuten sie, sofern uns der Text überhaupt klar ist. Eins der am besten zu deutenden Lieder (Yasna 29) läßt die Seele des Stieres um Schutz für das durch „Rasereien" bedrängte Rind bitten. Zaraθuštra wird ihm als Schirmherr und Ordner der Viehzucht und der Weidegerechtsamen in dieser Welt gegeben. Damit ist sicher ein Teil der Aufgaben, die er sich gestellt hatte, deutlich greifbar. Im Ganzen können sie als „Herstellung und Verteidigung der göttlichen Ordnung auf Erden" bezeichnet werden. Die Grundlage zu all diesem ist tief mit ur-indogermanischen Ideen verknüpft, mit jenem *b(h)ūmi*-Begriff, von dem Walther Wüst

[1] Es ist fraglich, ob dieses awestische Wort richtig gelesen ist. Andreas (13. Orientalistenkongreß, Hbg., Leiden 1904, 105) behauptete, man müsse *uhra* sprechen. Vgl. u. a. Bartholomae, Zum Altiranischen Wörterbuch (Straßbg. 1906) 6 ff.

Digitized by Google

im vorigen Jahre in Salzburg sprach.[1] Das *aša* ist im letzten Grunde auf die bäuerliche Ordnung zurückzuführen, die wir heute noch als das Wesen der germanischen wie der iranischen Kultur feststellen können. Das dürfte auch die Deutung von Zaraθuštras Werk als das eines primitiven Hirten ausschließen.

Für das iranische Gebiet sind auch sonst Tendenzen bezeugt, die sich gegen die Rauschwut wenden. So berichtet Herodot 4, 79: „Die Skythen verhöhnen die Hellenen wegen ihrer Bakchoswut, denn es sei doch unvernünftig, sagen sie, sich einen Gott zu denken, der die Menschen in Raserei bringt."[2] Es ist möglich, daß Zaraθuštra zu diesen Skythen einst Beziehungen hatte, oder seine Ideen bei ihnen galten.

Mit dem Begriff der göttlichen Ordnung (*aša-, ṛta-*) stehn dann wieder einige andere in Verbindung, die nur kurz angedeutet werden sollen: das Reich (awest. *xšaθra-*, altpers. *xšaṣṣa-*, in griechischer Verballhornung *xerxes*), die Kraft, die Herrlichkeit (awest. *xvarənah-*) und die Ewigkeit. Sie sind uns, wie man sieht, aus dem Neuen Testament bekannt und bedürfen auch hier noch einer endgültigen Klärung, die eben nur durch Betrachtung des großen vorderasiatischen Zusammenhangs, in dem das iranische Element einer der wesentlichsten Bestandteile ist, gewonnen werden kann.

Da wir in Zaraθuštra eine Persönlichkeit von Fleisch und Blut zu sehen haben, so bemühte man sich auch, Lebensbilder des iranischen Weisen zu entwerfen. Ein stark verzeichnetes schuf James Darmesteter.[3] Bartholomae setzte diesem einige nüchterne Bemerkungen entgegen[4], die zwar ziemlich unzulänglich sind, aber doch einen zuverlässigen Querschnitt von dem geben, was man um die Jahrhundertwende von Zaraθuštra wußte. Mit Vorsicht berücksichtigt werden muß ferner Johannes Hertel, Die Zeit Zoroasters[5], als ungleichmäßige Bemühung, den damit verbundenen Fragenkomplex zu umreißen und möglichst zu beantworten. Der neueste Versuch eines Zaraθuštra-Bildes wird weiter unten eingehender zu behandeln sein.

[1] s. ARW 36 (1939) 102 f.

[2] Die Stelle Darius NRa. Kol. 3, Z. 25, wo von den *Sakā haumavar*[*gā*], den Haoma pressenden Skythen, die Rede ist, spricht eher für als gegen die Richtigkeit der Nachricht des Herodot. Das Skythenvolk zerfiel in mehrere Stämme. Wenn einer davon als besondere unterscheidende Bezeichnung „Haumapresser" bekam, so ist das ein Beweis dafür, daß andere dem Rauschtrank abhold waren. Es ist nicht nötig, mit Foy, KZ. 35, 50 „die Haumahemmenden" (zu altindoar. √*vṛj*) als Bedeutung anzunehmen. Vgl. Tolman, Ancient Persian Lexicon and Texts (Nashville 1908) 46]; 131. Johnson, Index verborum 48.

[3] La Légende de Zoroastre, Annales du Musée Guimet T. XXIV, Le Zend-Avesta, Chap. VI, LXXV ff.

[4] Altiranisches Wörterbuch (Straßbg. 1904) 1675.

[5] Indo-Iranische Quellen und Forschungen, H. 1, Lpg. 1924.

Digitized by Google

URGRUND DER SCHÖPFUNG UND DIE WELTZEITEN

Die Wertschätzung des *aša-* mußte endlich zu einer Darstellung des gesamten Weltgeschehens führen unter dem Gesichtspunkt, daß die wirksame göttliche Macht die Geschicke lenkt. Störungen des Gleichgewichts wurden darin den Mächten der Finsternis zugeschrieben, während der ordnende Geist das Lichtreich vertrat. Wir besitzen eine späte Fassung dieses Buches, das mittelpersische Bundahišn (Urgrund der Schöpfung). Sie ist in zwei Hauptrezensionen erhalten und stammt aus der Sassanidenzeit (226—641 n. Zw.), muß aber auf eine Vorlage zurückgehen, die wenigstens um die Mitte des ersten Jahrtausends v. Zw. im Gebrauch war und wahrscheinlich, wie der indoarische Ṛgveda, zunächst mündlich überliefert wurde. Beweis dafür ist die Mitteilung Herodots (1,132), daß die persischen Priester beim Gottesdienst (Opfer) eine Theogonie (Gesang von der Götterzeugung) vortragen. Dies ist auf Hymnen zu deuten, die von der Weltentstehung und der Verteilung der Zeiten unter die Herrschaft des Ahura Mazdah und des Aŋra Mainyu handeln, wie es das Bundahišn erzählt. Weiterhin liefert uns folgender Umstand die Bestätigung: Die Schöpfungsgeschichte der Genesis ist ein kurzer Auszug aus jenem verlorengegangenen Ur-Bundahišn. Ich mache mich anheischig, das im Einzelnen zu belegen. Hier nur soviel: Die Schöpfung des Lichts vor aller Kreatur und seine Trennung von der Finsternis deutet zweifellos auf iranischen Einfluß. Ein Kapitel weiter, nach dem Sündenfall (Gen. 2, 14 f.) wird das Auftreten des Schlangengezüchtes der Felder erklärt. Es ist etwas undeutlich gesagt, dichterisch umsponnen, entspricht aber der Angabe des iranischen Schöpfungsmythos, daß durch die Macht des Aŋra Mainyu (Ahriman) die Welt von Ungeziefer erfüllt wurde. Dies wird durch den Regen des Tištrya vernichtet, worin wieder eine Parallele zur Sintflut erscheint, von der die Genesis zwei weitere ineinandergeschobene Fassungen darbietet. Es sind die bekannten Noahgeschichten, deren Zusammenhang mit der iranischen Weltzeitenlehre ich an anderer Stelle dargetan habe.[1]

Zu erklären ist diese Abhängigkeit der hebräischen Urzeitlegenden vom iranischen Sagengut aus der Bekanntschaft, die die im Exil befindlichen Judäer mit medischen und persischen Überlieferungen machten. 586 hatte Nebukadnezar II. eine Anzahl von Bewohnern des Landes um Jerusalem nach Babylon verschleppen lassen. Kyros II., der große Perserkönig, gab nach der Eroberung des Reiches 536 die Erlaubnis zurückzukehren und den Tempel der Hauptstadt wieder aufzubauen. Das wurde der Ursprung des jüdischen Volkes. Im Zweiströmeland nahmen begabte Leute aus der Reihe der Verbannten unter anderem die Ideen der aufstrebenden Iranier begierig an. Sie lernten den Wert der Tradition kennen

[1] Wörter und Sachen 19 (N.F. 1) 176ff.

Digitized by Google

und schufen für den Zusammenhalt der neuen Nation ein Grundwerk, indem sie eigene und fremde Geschichtsurkunden, Gesetze usw. zusammenrafften und zu einem Buche verarbeiteten. Sie gaben dies als göttliche Uroffenbarung aus, und zwar mit großem Erfolg. Nicht nur die eigenen Stammesangehörigen glaubten es, sondern bekanntlich hielt es über zwei Jahrtausende lang fast die ganze abendländische und vorderasiatische Welt für Wahrheit. Außerdem trug diese Sammelarbeit den Juden den weithin verbreiteten Ruhm ein, die von der Vorsehung bestimmten alleinigen Gottsucher zu sein.[1] Um hier einen klaren Blick zu bekommen, sei zunächst empfohlen, irgendeinen Talmudrabbi etwa mit den Persern Djelāl-ed-dīn Rūmī und Hāfis oder mit dem Deutschen Meister Eckhart zu vergleichen. Sollten wir nicht manche „alttestamentliche" Gotterkenntnis überhaupt auf Zaraθuštra zurückführen dürfen?

Als man seit Ende des vorigen Jahrhunderts bereits bessere Einsichten erhielt und diese weiteren Kreisen zugänglich zu machen suchte, begann man damit, die jüdische Weltentstehungsurkunde aus sumerisch-akkadischer Überlieferung zu erklären.[2] Das reichte aber nicht aus. Die dritte große Kultur, die indogermanische, war nicht in Betracht gezogen. Nach der umfangreicheren Erschließung der iranischen Traditionen sehen wir schon bedeutend klarer. Andrerseits kann das Studium des Alten Testaments und auch des Neuen manche Lücke der Erkenntnis ausfüllen, da auf die Erhaltung dieser Schriften größerer Wert gelegt wurde als auf die der religiösen Urkunden Irans.

Auf einen Punkt sei noch besonders hingewiesen, die Rauschmittelfrage. Obwohl sie für den Kult der Juden im allgemeinen nicht in Betracht kommt, erscheint doch an einer wichtigen Stelle der Urgeschichte die Einführung des Weinstockes. Sie ist auch verbunden mit einem Vergehen des Sintfluthelden Noah und eines seiner Söhne, das der Sünde des awestischen Yima entspricht.[3] Diese ist aber ein Hauptstück in der iranischen Geschichte des Urmenschen und wird durch die Anhänger Zaraθuštras erzählt, um das Gebot der Mäßigkeit zu unterstützen (s. Yasna 32, 8). Es ist anzunehmen, daß die vielgerühmte Nüchternheit der Semiten, die diese von den Ariern Asiens unterscheiden soll, auch erst auf Zaraθuštra zurückgeht. Später, bei den Arabern, wurde sie auf die Spitze getrieben. Muhammeds Weinverbot hat in der Hauptsache seinen Ursprung in der beabsichtigten Trennung des eigenen Volkes von anderen Nationen im Kultleben.

[1] S. oben S. 219.

[2] Ich erwähne nur die Vorträge von Friedrich Delitzsch über „Babel und Bibel" 1902—05. Der erste wurde am 13. Januar 1902 in Berlin gehalten. Ferner die Werke des Panbabylonisten Alfred Jeremias „Das Alte Testament im Lichte des alten Orients" 1904, 3. Aufl. 1916, „Handbuch der altorientalischen Geisteskultur" 1913, 2. Aufl. 1929.

[3] S. Wörter und Sachen 19 (N. F. 1) 198.

Digitized by Google

Die vorstehenden Erörterungen umreißen im Groben die Aufgaben, welche die iranische Religionswissenschaft hat. Dabei sind Einzelheiten, wie etwa die Frage nach der eigentlichen Glaubensform der Achämeniden, die Bedeutung der Magier, die Grundlagen des Miθrakultes usw., zunächst nicht berücksichtigt. Sie werden sich erst gründlich behandeln lassen, wenn dem Wissensgebiet die erforderliche breite Grundlage gegeben ist. Die letzte umfangreichere Darstellung der altiranischen Religionsgeschichte erschien Ende 1937 in Stockholm. Es ist das Werk von H. S. Nyberg, Irans forntida religioner.[1]

Es fragt sich, wie weit der Verfasser den oben angedeuteten Aufgabenkreis erfaßt und erfüllt hat. Einem Berichterstatter von heute fällt es schwer, überhaupt zu Nybergs Arbeit Stellung zu nehmen. Man muß weit zurückgehen, wenn man Beispiele finden will, die man seiner Methode an die Seite setzen kann. Zwar ist der Kernpunkt der Untersuchung das Bestreben, aus den Gāθās die Persönlichkeit Zaraθuštras und das Wesen seines Kreises, der „Gāθāgemeinde" festzustellen, und dagegen läßt sich im Grunde nichts einwenden. Mit Recht macht N. auch (S. 61 ff.) darauf aufmerksam, daß „sakraler Gesang" eine große Rolle gespielt hat. Der Gedanke, daß es in Y. 50 die Lieder sind, die symbolhaft mit schnellen Rennpferden verglichen werden, ist auch nicht zu verwerfen. Anstatt aber nun bei verwandten indogermanischen Völkern, Griechen und Indoariern, Parallelen zu ergründen oder die auf der Hand liegenden auszunutzen, sucht er eine „religionsgeschichtliche Orientierung" bei dem „Komplex religiöser Vorstellungen, der viele verschiedene Formen und Ausgestaltungen aufweist, von sehr primitiven Äußerungen bei den Naturvölkern bis hinauf zu den Mysteriengemeinschaften der höheren Religionen". Zeitliche, kulturelle und rassenmäßige Zusammenhänge sind ihm dabei durchaus nebensächlich. Er nimmt sich auch nicht die Mühe, jene höheren Kulte der Mysteriengemeinschaften heranzuziehen.

---

[1] Svenska Kyrkans Diakonistyrelses förlag. Das Buch wurde von Hans Heinrich Schaeder ins Deutsche übersetzt, unter dem Titel „Die Religionen des Alten Iran" (= Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft, 43. Band, Leipzig 1938, J. C. Hinrichs Verlag. 25 *RM*. Der Umfang der deutschen Ausgabe beträgt 506 Seiten. Die Einteilung des Stoffes ist folgendermaßen vorgenommen: Kap. 1. Quellen und Probleme, Kap. 2. Zarathustras geschichtliche Stellung, Kap. 3. Die altiranische soziale Religion I: Die Mithragemeinde, Kap. 4. Die altiranische soziale Religion II. Die Gathagemeinde, Kap. 5. Zarathustras Werk I: Theologie und Eschatologie, Kap. 6. Zarathustras Werk II: Der Zoroastrismus, Kap. 7. Die religiösen Verhältnisse im Westen, Kap. 8. Die Sasanidenzeit: der awestische Kanon. Sach-, Wort- und Stellenregister erleichtern die Benutzung. Das Wortverzeichnis hat insbesondere den Vorzug, daß es auf neu gegebene Deutungen weist.

Der Verfasser, Henrik Samuel Nyberg, ist Professor für semitische Sprachen an der Universität in Uppsala und Vorstand des dortigen Viktoria-Museums ägyptischer Altertümer.

Digitized by Google

Für ihn steht es so ziemlich von vornherein fest, daß Zaraθuštra ein Schamane ist, etwa nach dem Muster der bei den Tschuktschen, Jukagiren, Jakuten, in Minusinsk und bei den Lappen vorgefundenen Verhältnisse. Die von da aus gerichteten Streiflichter auf angeblich ähnliche Erscheinungen bei Griechen (Orakel von Delphi), Römern (Vates), Germanen (Skalden) sind unzulänglich und werden den tatsächlichen Zuständen nicht gerecht. Dasselbe gilt von der Erwähnung des isländischen seiðr (Zauber), der wohl mit Ausläufern schamanistischer Praxis Gemeinsames hat, aber doch wieder anders einzuschätzen ist, als N. es im Anschluß an die Erörterungen Dag Strömbäcks[1] darstellt (S. 172). Die Arbeit dieses Autors, die N. eine „scharfsinnige und bahnbrechende Abhandlung" nennt (S. 167), ist, wie A. Ohlmarks vor kurzem in einem gründlichen Aufsatz „Arktischer Schamanismus und altnordischer seiðr" betonte[2], durch „fehlerhafte Quellenkritik und Mangel an tieferen Kenntnissen in Bezug auf den Schamanismus" ausgezeichnet und im großen Ganzen als verfehlt anzusehen.[3]

Der arktische Schamanismus ist eine Krankheitserscheinung, die der Hysterie ähnelt. Sie wurde durch die Natur der arktischen Gebiete ausgelöst, die halbjahrlangen Tage und Nächte, die große Kälte, die öden Weiten, die Not und den Mangel an wichtigen Vitaminen[4]. Nach ihrer religionsgeschichtlichen Einschätzung gehört sie demnach in die Nähe der „heiligen" Epilepsie tropischer Länder. Ob die von Erfolg begünstigten Religionsstifter Paulus und Muhammed hierher gehören, bleibe dahingestellt. Jedenfalls kann auch ihr Beispiel nicht beweisen, daß Zaraθuštras Werk in diese Reihe geistiger Überspannung gehört. Als gesund empfindende Menschen lehnen wir derartiges ab. Wenn es nun von dem iranischen Weisen heißt, daß er die Ordnung (*aša, ṛta*) verkündete, so können wir uns dabei kaum einen haltlosen Hysteriker vorstellen. Der Begriff geht ja letzten Endes nicht auf ihn zurück. Er wurde von Führernaturen in der arischen Gemeinschaft, sicher auch schon im urindogermanischen Bezirk angestrebt. Bei den Germanen erscheint er später als Treue, ausgeprägt als Ergebenheit zum Gefolgsherrn, zum Reich oder zu sich selbst, falls die Persönlichkeit, die eigene Ehre oder die der Familie, die „Art", auf dem Spiele stand. Man denke etwa an die Gestalt Hagens im Nibelungenlied. Zaraθuštra ließ die positive Einstellung zur „Ordnung" für das iranische Geistesleben in den Vordergrund treten. Er hat den Begriff nicht, wie N. annehmen möchte, im schamanistischen Trancezustand gewonnen. Eher dürfen wir schließen, daß er ein streng verstandesmäßiger Logiker war, wenn diese Richtung nicht erst bei den Denkern nach-aristotelischer Prägung ausgebildet worden wäre. Jedoch

[1] Sejd. Textstudier i nordisk religionshistoria, Uppsala 1935.
[2] ARW 36 (1939) 171—180. [3] a. a. O. 177. [4] Ohlmarks 173.

Digitized by Google

auch als „Träumer" braucht der Spitamide nicht folgerechtem Schauen abhold gewesen zu sein. Jedenfalls läßt der Einfluß, der ihm zugeschrieben wird, nur auf gesundes Fühlen schließen. Am besten kann man sich die hier vorliegenden Unterschiede klarmachen, wenn man die Geschichte übertriebener Asketen und hysterischer Nonnen, wie Katharina Emerik, mit den klaren Worten Meister Eckharts vergleicht, den man auch einen Mystiker nennt. Jenes sind tatsächlich Ausgeburten überhitzter Phantasie und beruhen als Seitenstück zur Schamanentrance auf Mangelkrankheiten, diese die Überlegungen eines begabten und ehrlichen Menschenkenners.

Vor allem fehlt auch der Nachweis, woher Zaraθuštra den Schamanismus haben könnte. Stand er in Verbindung mit einem jener paläoasiatischen Völker, den Tschuktschen oder Jugakiren? N. sind solche Fragen nebensächlich. Ihm genügt die „religionsgeschichtliche Parallele", und daß der Schamanismus in Nordasien „seit uralter Zeit bodenständig" ist (S. 167). Bekanntlich ist die Heimat Zaraθuštras noch nicht festgestellt. N. tritt entschieden für Ostiran ein. Das hängt offensichtlich mit seiner Grundannahme zusammen, die Gāθā-Religion sei Schamanismus. Auf welch schwachen Füßen sie steht, ist klar. Wenn man darauf bauend meint, die Iranier hätten ihre Religion im Osten, etwa von den Turern gelernt, so ist das ein Zirkelschluß.

Sollte nun etwa noch der unklare Stil der Gāθās in die Waagschale geworfen werden, um zu beweisen, daß der Kreis um Zaraθuštra verworren oder primitiv gedacht habe, so gilt folgendes: die awestischen Hymnen teilen Stil und Versmaß mit dem Ṛgveda und entsprechen genau der Gesamtbildung ihrer Zeit. Ihre Wortfügung, die das Verständnis so schwer macht, ist ein Zeichen von Kultur, die nach unseren Begriffen ihren Höhepunkt schon überschritten hatte. Es liegt die ἁρμονία αὐστηρά, wie es die hellenistische Rhetorik nannte, vor, als deren Meister in der griechischen Kunst Pindar gilt.[1]

Für Nybergs Einschätzung der arischen Völker zeugt eine weitere „religionsgeschichtliche Parallele". Die schwierige Vərəθraγna-Vorstellung sucht er durch einen Vergleich mit dem Herrscherkult bei dem Negerstamm der Schilluk am weißen Nil aufzuhellen. Dieses Hirtenvolk treibe auch etwas Ackerbau, stehe also „in sozialer Hinsicht den iranischen

[1] Hier kann nicht näher auf diese Frage eingegangen werden. Man vergleiche Norbert von Hellingraths Dissertation „Pindarübertragungen von Hölderlin, Prolegomena zu einer Erstausgabe" München 1910. Neudruck in „Norbert von Hellingrath, gefallen am 14. Dezember 1916 vor Verdun, Hölderlin-Vermächtnis." Eingeleitet von Ludwig von Pigenot (München 1936) 20 ff. Hellingrath bezeichnet den Stil treffend als „harte Fügung". Einsichten, die sich auf seine Beobachtungen gründen, können vielleicht manches zur stilistischen Interpretation der Gāθās und des Ṛgveda beitragen. Besonders sei in dieser Beziehung auch ein Vergleich von Hölderlins Pindar-Übertragung mit dem Urtext empfohlen.

Digitized by Google

Stämmen sehr nahe" (S. 76 f.). Außer einigen, wohl elementar-verwandtschaftlichen schwachen Ähnlichkeiten weiß er allerdings nichts beizubringen. Überdies dürfte er in Bezug auf die gesellschafts-geschichtliche Stellung der Iranier stark daneben geraten haben.

Mit solchen Schiefheiten nun will der Verfasser die Rätsel, die die awestische Überlieferung immer noch bietet, lösen. Seine Deutung der Gāθās, wobei er mit dem Text manchmal gar nicht zart umgeht[1], stellt möglichst alles unter den Gesichtspunkt des Schamanismus. „Maga und Ordal sind die beiden Brennpunkte in der Religion der Gāθāgemeinde. Um diese beiden gruppieren sich die ganze Mythologie, die ganze Theologie und alle Riten, die wir unterscheiden können" (S. 187). Paßt etwas nicht ganz zu seiner Auffassung, daß der Iranier ein rückständiger Hirte ist, so hilft er sich auf einfache Weise. Die bereits erwähnte Stelle Yasna 50, 7, wo wahrscheinlich die Lieder mit schnellen Rossen verglichen sind, muß „von der Ausdrucksweise eines anderen Kreises gefärbt" sein.

Es ist nicht möglich, auf alle Worterklärungen einzugehen, die höchst gezwungen die Sprache der Gāθās auf den Schamanismus beziehen. Hier nur ein paar Beispiele: *maga-*, m. (Y. 29, 11; 46, 14; 51, 11 und 16; 53, 7) wurde von Bartholomae behelfsmäßig mit „Bund" übersetzt. Eine eigentliche Erklärung ist noch nicht erfolgt. N. knüpft das Wort an jungawest. *maya-*, n. den Namen des kultischen Reinigungsraumes im Vidēvdād (9, 29) und zieht den Schluß, die ursprüngliche Bedeutung müsse auf den Schamanenplatz weisen, die Stelle, wo der „Seher" bei der Séance inmitten der Anhänger sitzt, um in Trance zu verfallen. Zum Beweis dient noch das an einer Stelle (Y. 45, 10) vorkommende Verbum *mang-*, nach Bartholomae „verherrlichen". N. meint, es sei ein Ausdruck für den Mysteriengesang (S. 175). *maga-*, m. wäre demnach die Sangschar der Ekstatiker und dann übertragen der Séanceplatz.

šyaoθana- n. „Tätigkeit" muß sich nach N. „ausnahmslos auf rituelle Handlungen und magische Vorkehrungen auf dem Mysterien- oder Ordalplatz" beziehen (S. 163). *daēnā-*, f. bei Bartholomae „Religion" oder „geistiges Ich" ist natürlich die „Schauseele", die nach der Ansicht der Schamanisten den Leib des in Trance Verfallenen verlassen hat und auf Reisen geht (S. 146 f.).

[1] So ist a. a. O. 158 *ādištiš* „Weisung, Lehre" (Nom.) Yasna 44, 8 wiedergegeben mit „Gesicht (das du) mich sehen ließest" (Akk.). Der unbefangene Leser muß denken, daß der Begriff des Sehens zweimal im Verse vorkommt. Dabei ist er nur hineingelesen in das Wort, das schlechthin bloß „zeigen" andeutet. In der gleichen Strophe ist das schwierige Wort *āgəmaṯ.tā* (zu *gam-* „kommen") übersetzt „Schar der Angelangten". Überhaupt ist von der Möglichkeit, Singulare als Kollektive zu deuten, zu starker Gebrauch gemacht. Zu *dāyāṯ* von *dā-* „geben" Yasna 46, 10 setzt N. die Worte „in der Ekstase", was garnicht im Verse begründet liegt.

Digitized by Google

Das Äußerste, was diese Deutungsweise jedoch leistet, das zeigt, wohin eine falsche Grundeinstellung führen kann, ist, daß N. *xšaθra-*, n. „Herrschaft" mit „Ordal" oder „Ordalplatz" übersetzen will (S. 136). Er meint, gewisse Gāθāstellen „gewinnen Leben und Sinn erst dann, wenn man davon ausgeht, daß die Darstellung an die Ordalhandlung anknüpft". (S. 136 u.). Dadurch aber, daß er vorher sagt: „Wie weit man dabei stets eine wirkliche Ordalhandlung hinter dem uns entgegentretenden Wort vorauszusetzen hat, ist ohne Belang", schwächt er jene Ansicht ab und zeigt, daß er seiner Sache doch nicht sicher ist. Sehen wir uns nun die Stellen an: es ist Yasna 32, 2 und 6. In Strophe 2 kommt vor *xšaθrāṯ hacā* „gemäß der Macht". Gewiß muß erst bestimmt werden, was unter „Macht" zu verstehen ist, wie der Iranier sich die Wirksamkeit des Ahura Mazdāh vorstellte, aber ob die Sachlage klarer wird, wenn man für *xšaθra-* „Ordal" einsetzt, ist sehr zu bezweifeln. „Gemäß dem Gottesurteil" sagt zunächst auch nicht mehr als „gemäß der Macht des Gottes". Strophe 6, deren Schluß N. durch „In deinem Machtbereich möge Entscheidung von Euch, Mazda und Aša, besorgt werden" wiedergibt, will N. Machtbereich durch „Ordalplatz" erklären und setzt außerdem noch zu „Entscheidung" die nicht im Text stehenden Worte „beider Parteien". Man sieht, daß die durch Strömbecks Buch angeregte Idee, Zaraθuštra könnte etwa als Schamane zu betrachten sein, die Ursache dieser Annahme ist. Nach dem oben einleitend Gesagten ist wohl eins deutlich: hier hat sich ein Irrweg aufgetan. In die Gāθās läßt sich alles hineinlesen, darum muß man sich hüten, zuviel auf vage, angebliche „religionsgeschichtliche Parallelen" zu bauen, die mit der arischen Welt sonst nichts zu tun haben.

Das soeben durch nur wenige Proben Gekennzeichnete ist symptomatisch für eine gewisse Richtung der heutigen Iranistik. Da man sich den oben geschilderten Aufgabenbereich der Wissenschaft nicht klargemacht hat, verfällt man auf die völkerkundliche Anschauung von der arischen Welt, die etwa in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts ihre Blütezeit hatte, und die längst überwunden schien. Man tut so, als ob unsere inzwischen gewonnenen Erkenntnisse über die inneren und äußeren Beziehungen der Völker untereinander, über die Erb- und Lehnverwandtschaften garnicht vorhanden wären. Deshalb erscheint nun auch in Nybergs Buch besonders gegen Schluß fast auf jeder Seite das Wort „primitiv". Bei dieser Auffassung kann man für die Lösung der eingangs angedeuteten Probleme von dem Werk im Ganzen nichts Positives erwarten.[1]

[1] Auch die ausführliche Besprechung von J. H. Kramers in Jaarbericht No. 6 van het vooraziatisch-egyptisch Gezelschap ex Oriente Lux (Leiden 1939) 15 ff. (Een nieuwe Godsdienstgeschiedenis van het oude Iran) wird den eigentlichen Aufgaben der Iranistik und Religionswissenschaft nicht gerecht.

Digitized by Google

Gegen die vorangestellte These, daß im alten Iran mehrere Religionsrichtungen bestanden, ist nichts einzuwenden. N. nennt die Hauptgruppen die „Mithragemeinde" (Kap. 3) und die „Gathagemeinde" (Kap. 4). Beide verlegt er nach Ostiran. „Die religiösen Verhältnisse im Westen", das Wichtigste, da nur von hier aus der ganze Synkretismus der Mitte des ersten Jahrtausends v. Zw. aufgelockert werden kann, wird nur in einem Kapitel (7), mehr als Ausblick behandelt. Das ist besonders deutlich a. a. O. 399, wo es heißt: „Es ist nicht unmöglich, daß eine sorgfältige Untersuchung der Pehleviliteratur uns instandsetzen wird, die älteste Form dieses westlichen Typus einigermaßen wiederherzustellen und im Zusammenhang zu überblicken. Einstweilen ist das nicht möglich; es fehlen auf lange Strecken die einfachsten Vorarbeiten." Damit gibt N. zu, daß für einen Teil des Gebietes eine zusammenfassende Darstellung der Religionsgeschichte als verfrüht zu bezeichnen ist. Da der andere Teil falsch behandelt wurde, so ist zu wünschen, daß das ganze Buch nicht geschrieben worden wäre.

Auf die Parallelen zum Alten Testament (wie gezeigt wurde, ein Hauptmittel zur Erkenntnis der religiösen Verhältnisse im westlichen Iran) weist N. garnicht hin, obwohl er Professor für semitische Sprachen ist. Deshalb kennt er auch das Gegenstück zur Ruhe des Schöpfers bei Theopomp (S. 393, vgl. S. 395 o.) in der Genesis nicht. N. will sich sorgfältig davor hüten, „diese primitive Welt in unseren christlichen Ausdrucksbereich zu übersetzen." Er wendet jedoch oftmals den Begriff Eschatologie an, der erst aus der iranischen Weltzeitenlehre geflossen ist, wie ich demnächst zu zeigen hoffe. Er scheint nicht zu ahnen, wieviel iranisches Gedankengut in ganz „primitiver" Form noch im Christentum steckt.

Die auch gerade für die Einschätzung der Entlehnungen wichtige[1] Weltzeitenlehre ist nur hier und da erwähnt und nicht nach ihrer Bedeutung gewürdigt. Aber der Verfasser sagt selbst (S. VI), daß er nichts Vollständiges geben wollte. Es kam ihm „darauf an, die Grundzüge herauszuarbeiten". Als „Programmschrift" will er sein Buch beurteilt wissen. Jedoch ein Programm, das als Hauptpunkt eine irrige, längst überholte Ansicht auftischt, hat seinen Zweck verfehlt. Etwas Versöhnendes hat N.s Achtung vor dem „westlichen Zoroastrismus". „Dieser Religionstypus hat indessen für die Religionsgeschichte Vorderasiens eine solche Bedeutung gewonnen, daß man hoffen möchte, er möge trotz

[1] Das wird immer noch nicht gebührend betont. Ich habe darauf in meiner bereits erwähnten Arbeit „Wörter und Sachen" 19 (N. F. 1, 1938) 176 ff., besonders S. 199 hingewiesen. Ebenso in der leider noch nicht im Druck erschienenen Studie „Mose im Lichte der iranischen Weltzeitenlehre, Einiges zur Kenntnis der Gesetzgeberlegende" (Janmadinâbhinandanam. Geburtssagsgabe für Walther Wüst vom Seminar für Arische Kultur- und Sprachwissenschaft der Universität München 1939).

Digitized by Google

aller mit der Arbeit verbundenen Mühe der Gegenstand erneuter Untersuchungen der Religionshistoriker und Iranisten werden." Leider entwertet N. diese Aufforderung durch seine Grundeinstellung ziemlich stark.

Das Buch ist aus Vorlesungen entstanden. Den Ursprung verleugnet es auch in der Übersetzung nicht. Diese ist an sich vortrefflich. Ob Hans Heinrich Schaeder jedoch mit der Verdeutschung des geistreichen aber im wesentlichen verfehlten Werkes der Iranistik einen Gefallen erwiesen hat, bleibe fürs erste dahingestellt.

Inhaltsübersicht

Der Aufsatz geht von der politischen Geschichte des vorderen Orients im ersten Jahrtausend v. Zw. aus und gibt eine kurze Aufzählung der an ihr wesentlich beteiligten Völkergruppen. Daraus entwickelt sich der Aufgabenkreis der altiranischen Religionsgeschichte. Es wird gefordert, daß die indogermanischen erbverwandtschaftlichen Beziehungen mehr als bisher gewertet werden. Einige Hauptpunkte sind besonders herausgehoben: der Rauschtrankkult, die „Ordnung" (*aša-*, *ṛta-*), Schöpfungsmythos und Weltzeitenlehre. Zum Schluß erfolgt die Ablehnung des Zarathuštrabildes, das H. S. Nyberg in einem 1938 erschienenen Buche zeichnete, und in dem statt auf die Erbverwandtschaft auf unzutreffende „religionsgeschichtliche Parallelen" bezug genommen ist.

BESTAND DIE ZOROASTRISCHE URGEMEINDE WIRKLICH AUS BERUFSMÄSSIGEN EKSTATIKERN UND SCHAMANISIERENDEN RINDERHIRTEN DER STEPPE?

VON *WALTHER WÜST* IN MÜNCHEN

In seinem erst vor zwei Jahren erschienenen Buche „Die Religionen des Alten Iran"[1] hat H. S. Nyberg die im obigen Titel gestellte, von mir in ihren wesentlichen Stücken mit Nybergs eigenen Worten formulierte Frage uneingeschränkt bejaht und durch Darbietung entsprechender Beweismittel zu einer für die awestische Kulturgeschichte schlechthin unbestreitbaren Tatsache ersten Ranges zu erheben versucht. Ich stelle einige in diesen Zusammenhang passende Bemerkungen Nybergs hierher: „Zarathustra tritt in einem Stamm von Viehzüchtern auf, deren vornehmstes Haustier das Rind ist und die daneben auch Kamele und Pferde besitzen. Der Stamm ist offenbar seßhaft und besitzt eine feste soziale Organisation; nichts in den Gathas deutet indessen darauf hin, daß er Ackerbau in unserm Sinne ausübte — was nicht ausschließt, daß

[1] Vgl. die durch Otto Paul in diesem Heft des ARW 228 ff. gegebene Würdigung.

Digitized by Google

die Weideplätze der Gegenstand besonderer Pflege gewesen sein mögen" (a. a. O. 48). „Die einzige Kulturstufe, von der die Gathas Zeugnis geben, ist Viehzucht, von einem ansässigen Stamm ausgeübt" (a. a. O. 193 u.). „Einen Gegensatz zwischen ansässigen und nomadisierenden Viehzüchtern finde ich in den Gathas nirgendwo" (a. a. O. 193). „Das ideale Hirtenleben ist Zarathustras eschatologisches Endziel" (a. a. O. 228 u.). „Die alte Hirtenideologie ist natürlich voll lebendig; sie ist als festes Grundelement im Zoroastrismus enthalten" (a. a. O. 276). „Eine Bevölkerung von seßhaften Rinderhirten" (a. a. O. 55 u.) haust „auf den großen Grassteppen Ostirans" (a. a. O. 394). „Das Vieh ist für den Weidebesitzer geschaffen worden" (a. a. O. 210); denn „damals in der Urzeit, als die Kuh ihrerseits vor die Wahl zwischen Gut und Böse gestellt wurde, die allem Lebenden gemeinsam ist", erwählte sie, „was für sie das Gute war, nämlich den aša-gläubigen Weidebesitzer (*vāstrya*), unter Verwerfung des ‚Nicht-Weidebesitzers' (*avāstrya*)" (ebd.). Schließlich ist es „sicher nicht allzu kühn anzunehmen, daß die Benutzung von Rindvieh zur Schlachtung der Gathagemeinde beim Einbruch des neuen Kultes unbekannt war oder jedenfalls als schwere Sünde betrachtet wurde" (a. a. O. 199 m.). Auf die sicher naheliegende Frage, wovon denn dann die frühesten Zarathustrier gelebt haben — zumal sie auch „gewiß nicht Handel als Nahrungserwerb trieben" (a. a. O. 211) — antwortet Nyberg mit der Behauptung: „die Jagd ist offenbar ein wichtiger Nahrungserwerb" (a. a. O. 276 u.) gewesen. Soviel zur Beleuchtung des Titelstückes „Bestand die zoroastrische Urgemeinde wirklich aus . . . Rinderhirten der Steppe?" Folgerichtig ist damit gekoppelt, daß im „Sachregister" des Nybergschen Buches Stichworte wie „Ackerbau" oder „Landwirtschaft" gänzlich fehlen, daß der „Bauer" ebensowenig wie die „Kafiren"[1] erwähnt werden und daß Nyberg selbst bei seiner freieren Inhaltsbeschreibung des Fravarāne, des großen zarathustrischen Glaubensbekenntnisses in Yasna 12, mit keinem Worte mehr das im Urtext zweimal nachdrücklich gebrauchte Femininum *vis* „Sippenhof" wiedererwähnt. Der Unbefangene gewinnt den Eindruck, daß derlei Wörter und Sachen in die vorgefaßte Gesamtansicht Nybergs sich nicht schicken wollen[2] oder zum mindesten keine mittelpunktbildende Rolle darin spielen.

[1] Es wird weiter unten deutlich werden, warum ich die Kafiren vermißt habe.

[2] Vergleichsweise spricht Nyberg a. a. O. 56 f. zweimal von einer „Bauerngesellschaft" und einmal von der „Dorfgemeinde" (ebd.). Aber diese Ausdrücke werden nur geprägt, um „unsere" Vorstellungswelt der „Hirtengesellschaft" (ebd.) des Mihir-Yäšt entgegenzuhalten. Immerhin wird wenigstens am Rande (a. a. O. 250 u.) zugegeben, daß „diejenigen Skythen, mit denen die Griechen vorzugsweise in Berührung traten, . . . im allgemeinen ansässige Ackerbauer [waren]; bekannt ist, daß die fruchtbare südrussische Steppe eine der Kornkammern der

Digitized by Google

Um so fester und dichter dagegen hängt im Nybergschen Begriffsgefüge die Lehrmeinung, die frühesten Zarathustrier seien Steppenhirten gewesen, mit des Verfassers Anschauung von der Heimat der zoroastrischen Urgemeinde zusammen. Diese Heimat kann klärlich nur in Ostiran gesucht werden und innerhalb Ostirans wiederum nur in einem Raume, der für den Schamanismus genügend Anknüpfungs- und Entfaltungsmöglichkeiten bietet. Weder im Westen noch im Süden noch im näheren Norden Irans hätte sich eine Landschaft finden lassen, die diesem dreifaltigen Dogma gleichermaßen hätte Heimstatt werden können. Deswegen werden alle Versuche, Gestalt und Lehre Zarathustras mit Westiran oder den Achämeniden zu verknüpfen, von Nyberg mit Ausdrücken schärfster Ablehnung belegt[1], deswegen muß die „Lokalisierung der zoroastrischen Urgemeinde an Rahā und Vourukaša, die auf Jaxartes und Aralsee bezogen wurden" (a. a. O. 313), erfolgen. Indem ich zunächst die Richtigkeit der Ost-These einmal unterstelle, weise ich darauf hin, daß Nyberg eine Reihe eindrucksvoller Formulierungen dafür gefunden hat. „Vor unsern Blicken breitet sich also das arische Land von Herāt und dem Paropamisus-Gebirge im Süden bis zur Oase von Merw mit ihrem Flußsystem aus, es erweitert sich und umfaßt das mächtige Amudarja-Becken bis zum Aralsee hin und verliert sich in der turkestanischen Steppe zum Jaxartes hin" (a. a. O. 54 u.).[2] *Aíryanem Vaējah* aber ist „das Heilige Land des Zoroastrismus". „Es war das beste aller Länder, die Ahura Mazdāh schuf, denn dort offenbarte er sich Zarathustra" (a. a. O. 326). „Es ist nicht schwer zu erraten, was für ein Land ... dies ist, da Airyaněm Vaējah offenkundig nördlich von Sogdiana und Margiana liegt ... Nördlich von Margiana und Sogdiana breitet sich das Land *Chwārizm* aus, das Huvārazmī der altpersischen Inschriften, das Chorasmia der Alten, durchströmt von dem gewaltigen Oxus oder Amudarja. Die Ausdehnung dieses Landes scheint im Altertum etwas unbestimmt gewesen zu sein; es erstreckte sich nordostwärts bis zum Jaxartes und sein Kernland war das untere Oxusgebiet ungefähr von dem Punkt an, wo heute die transkaspische Eisenbahn den Fluß überschreitet. Südwestwärts erstreckte es sich vielleicht bis zum Kaspischen Meer; die Grenze nach Nordwesten ist sicher nie fest gewesen. Das heutige Chiva umfaßt einen geringen Teil davon auf dem westlichen Oxusufer. *In diesem Gebiet hat Airyaněm Vaējah gelegen, und sein Fluß Dāityā ist der untere Oxus.* Die Gathagemeinde hat wohl ihre Wohnsitze

alten Welt war." Sofort aber fährt N. fort: „Die östlichen Skythen dagegen waren durchgängig Nomaden, deren vornehmstes Tier das Pferd war."

[1] a. a. O. 355 f., 465 f. geben eine Vorstellung dieser Schärfe; siehe aber auch 49 f.

[2] Ähnlich 53 u. und f., 262 m.

Digitized by Google

gerade im Flußgebiet gehabt" (a. a. O. 326). Von hier aus floh Zarathustra „*und begab sich zum türischen Fryāna-Stamm am Jaxartes ... Hier gründete er den Zoroastrismus*" (a. a. O. 327). Dies ist die „Schlußvignette", welche Nyberg, gestützt auf J. Markwart, „als einfache und im Grunde selbstverständliche Wahrheit" (a. a. O. 327) zeichnet.[1] Aber schon Th. Nöldeke hat in der Kritik des Marquartschen Ērānšahr[2] nüchtern festgestellt: „Ob Airjanem Waeǧo wirklich Ch^{w}ārizm sein kann (155), mögen die Awestā-Kenner entscheiden. Wahrscheinlich ist mir das gerade nicht. Die 10 Wintermonate passen doch weder auf Ch^{w}ārizm noch auf irgendein sonstiges Culturland; eher auf ein mythisch verklärtes Gebirge. Auch Homers Götter wohnen ja auf (oder über) dem schneebedeckten Olymp". Dieses Urteil möchte ich ebensowenig unterschätzen wie Wilhelm Geigers Bemühungen, das Gebiet Aⁱryanem Vaēǰah am oberen Jaxartes in der etwa an das Berner Oberland oder Nord-Skandinavien erinnernden Ferghana-Landschaft festzulegen. Nyberg nennt dies Vorhaben „wenig glücklich" (a. a. O. 473), ohne uns im einzelnen das Warum auseinanderzusetzen. Ein Mißstand, der um so auffallender wirkt, als Nyberg selbst bei dem Hukaⁱrya-Gebirge „am ehesten an die Berge zu denken" geneigt ist, „zwischen denen der Fluß [Jaxartes] aus dem Ferghana-Becken in die Steppe hinaustritt" (a. a. O. 261 m.). Gerade von diesem Gebiet aber haben Erdkundler wie Fritz Machatschek oder Arved Schultz, die den gesamten Raum des heutigen Russisch-Turkistan und seiner Randteile gründlich bereist und persönlich studiert haben, geurteilt, daß „die ältesten Kulturzentren ... der Serawschan, ein ursprünglicher Zufluß des Amu-darja, geschaffen" habe und daß „ein Zentrum dieser altarischen Kultur ... Baktrien zu beiden Seiten des oberen Amu [gewesen sei], zugleich der Ausgangspunkt der Lehre Zarathustras, die mit ihrem Gegensatz zwischen dem fruchtbaren, schöpferischen Prinzip und dem vernichtenden, mit ihrer Heilighaltung des Ackerbaus so wunderbar an die Natur des Landes angepaßt ist ..."[3]

Wird dergestalt der Nyberg schen Auffassung von der ostiranischen Steppenheimat Zarathustras und seiner ersten Anhänger weitgehend der Boden entzogen, so steht es auch mit der diesem Raume verbundenen Annahme eines zarathustrischen Schamanismus nicht viel

---

[1] Für Markwart entscheidet sich übrigens auch W. Barthold, Enzyklopaedie des Islām 2, 974, Sp. 1; a. a. O. 978, Sp. 1 reiches Schrifttum.

[2] ZDMG 56 (1902) 427—436, daraus 434 u. und f.

[3] Arved Schultz, Russisch-Turkistan (= Handbuch der geographischen Wissenschaft [Bd. 7] Nordasien, Zentral- und Ostasien in Natur, Kultur und Wirtschaft, Potsdam 1937, 211—244) 221 u. und f. bzw. Fritz Machatschek, Landeskunde von Russisch Turkestan (= Bibliothek länderkundlicher Handbücher [No. 3], Stgt. 1911) 109.

Digitized by Google

besser. Es nimmt sich zwar auf den ersten Blick verblüffend aus, durch Nybergs Brille „ekstatische Erscheinungen in der Gathagemeinde“ (a. a. O. 146 u.) zu sehen, sich an dem immer wiederkehrenden Gebrauch des Wortes „ekstatisch“ gleichsam zu berauschen, von Begriffen wie „Mysteriengemeinschaft“ (a. a. O. 160 m.), „Schamanisieren“ (168, 171), „ekstatisches Erleben“ (184 u., 237), „geistiger Bereich des Schamanismus“ (186), „Trance“ (247), „Séance“ (247), „das alte skythische Schamanenwesen“ (263) staunend zu erfahren und die „zoroastrische Urgemeinde“ (292) mitten in ihrem „Hirtenleben“ (228 u.) als „Rinderhirten der Steppe“ (211) und „Ekstatiker“ (230 o.), ja geradezu als „berufsmäßige Ekstatiker“ (266 u.) kennenzulernen, aber damit ist es nicht getan. So wenig es damit getan ist, die ehrwürdig-großartige Gestalt Zarathustras uns — dazu noch durch auffälligen Kursivdruck — als die Gestalt eines „primitiven Theosophen“ (266 m.), eines „primitiven Mystikers“ (266 u.) und gar als „Prototyp der Apokalyptiker im vorderen Orient“ (267 m.) erscheinen zu lassen. Prüft man dieses merkwürdigste aller Zarathustrabilder, mit dem verglichen das Nietzsches noch schlicht und unverzerrt wirkt, und untersucht man im Zusammenhang damit — da Fragen des Geschmacks in einer wissenschaftlichen Veröffentlichung hier bei mir wie dort bei Nyberg zurückzustehen haben — insbesondere den wissenschaftsgeschichtlichen Standort, so sieht man schnell, daß Nyberg den avestischen Gesamtsachverhalt in dieser Frage genau so vergewaltigt wie Johannes Hertel[1] durch seine „Arische Feuerlehre“. Bei Hertel lauten die Stichworte „Himmelsfeuer“, „Himmelslicht“, „Himmelslicht strahlend“, „Gegenstrahler“, „leuchtende Verstandeskraft habend“, „durchglühen“ usw., bei Nyberg „aktive Sehkraft“ (*čisti-*), „Schauseele“ (*daēnā-*), „Sangschar, abgesonderter und rituell geschützter Raum, wo die Sangschar agiert und die Ekstase erreicht“ (*maga-*), „Gesichte“ (*čiθrā*), „zum Ordalplatz kommen“ ($\sqrt{zā}+\bar{a}$), „die kommenden Dinge“ (*Būšyaṣtā-*), „Doppelgänger“ (*maēθa-*), „Ordalmeister“ (*ṭkaēša-*), „wandern“ in ekstatischem Sinne ($\sqrt{urvag}$), „Ordalgenosse“ (*urvaθa-*). Auch das Mittel, durch das solche Ergebnisse gewonnen werden, ist da wie dort das gleiche. Es heißt „Etymologie“, und zwar in dem abgedroschenen, nichtssagenden, oberflächlich angewendeten Sinne, der dieses vornehmste, schärfste Beobachtungsgerät der indogermanischen Sprachwissenschaft immer mehr abgestumpft und damit auch entwertet hat. Ein Hall von dem, was ich, als Dolmetsch vieler Fachgenossen, nach mehr denn sechzehnjähriger Erfahrung auf diesem Gebiete, von brennender Sorge um Bestand und Weiterentwicklung einer gesunden, um-

[1] Über den sich Nyberg in seinem Buch bezeichnenderweise zwiespältig äußert. Zu Hertels Ansichten vgl. meine umfassende Besprechung in den „Göttingischen Gelehrten Anzeigen“ 1934, Nr. 1/2, 1—39.

Digitized by Google

fassenden Wortforschung erfüllt, programmatisch formuliert habe[1], ist auch zu Nyberg gedrungen. Denn an mehreren Stellen seines Buches[2] findet er kräftige Worte gegen die „Etymologie", die „einst in der Kindheit der Religionsgeschichte eine große Rolle gespielt, ... aber jetzt als endgültig von der Tagesordnung abgesetzt gelten" sollte, eine Einsicht, die ihn jedoch nicht gehindert hat, seine ganzen schamanistischen Erkenntnisse nahezu ausschließlich auf dieser Art „Etymologie" aufzubauen.[3] Die schwere Unfolgerichtigkeit, die in solch einem Verfahren liegt, wird offensichtlich dadurch nicht gemildert, daß Nyberg im Zusammenhang mit der Ermittlung der Bedeutung Fragen der Wortbildungslehre ebensowenig umfassend stellt wie auf das Zeugnis des engstbenachbarten Veda eingeht.[4] Es kann somit nicht ausbleiben, daß das, was Nyberg selbst aus Anlaß eines exegetischen Einzelfalles sich einwirft, insgesamt für ihn gilt, nämlich daß er durch die Annahme eines frühzarathustrischen Schamanismus in immer „neue Erklärungsschwierigkeiten ... sich verwickelt" (a. a. O. 452 u.), woraus ich meinerseits fürs erste überhaupt keinen Ausweg zu sehen vermag.

Sollte Nyberg indes an seinen Deutungen festhalten — was zu erwarten steht —, dann ist von ihm auf das allernachdrücklichste zu verlangen, daß er sich im Rahmen seiner kulturgeschichtlichen Annahmen mit einer Reihe von Tatsachen und Sachverhalten auseinandersetzt, die seiner Gesamtschau unversöhnlich entgegenstehen und, ich weiß nicht,

---

[1] z. B. ARW 36 (1939) 87 f. oder „Vergleichendes und etymologisches Wörterbuch des Alt-Indoarischen" 1, Vorrede, passim.

[2] z. B. 20 u., 87, 92.

[3] So z. B. 54 f., 82, 93 f., 113 f., 137 f., 143 f., 147 f., 161 f., 175 f., 178 u., 185 f., 189, 206 f., 268 f., 340 u., 341 u., 342 m., 448 f., 450 f., 456 u., 462, 474.

[4] Bezeichnend hiefür ist Nybergs Behandlung des Wortes *rā³ti-*, f. 156 u., wo wir nacheinander lesen: „Das Wort scheint in sich den Begriff ‚Geschenk' oder ‚Schenkung' in sakralem Sinn zu enthalten. Mangels konkreter Anhaltspunkte übersetze ich das Wort in 33, mit ‚Weihungen'. Ich bin geneigt zu glauben, daß damit die spontane Aufgeschlossenheit der Sinne, der ‚Schauseele', für das Göttliche und ihre Hingebung gemeint ist. Eine solche Erklärung würde jedenfalls ein ausgezeichnetes Bild der Situation ergeben". Dabei ist *rāti-*, f. dutzende von Malen im Ṛgveda überliefert. Aber Nyberg stellt einen Mangel „konkreter Anhaltspunkte" fest und behilft sich mit „scheint" und „würde". — Eine weitere, schwere Unfolgerichtigkeit, auf die ich allerdings nur im Vorübergehen hinweisen kann, ist in der doppelten Verwendung des Begriffes *ąnman-* „(Hanf-) Dampf" sowohl bei Zarathustriern wie Druǰ-Anhängern (a. a. O. 178 f.) zu erblicken. Warum hat Zarathustra nicht durch eine andere Wortbildung, durch Ansatz eines Praefixes und dergleichen sprachschöpferische Mittel wie sonst diese Zweideutigkeit beseitigt? Nybergs Erklärung dafür (ebd.) kann nicht genügen, insbesondere nicht, wenn man Hermann Güntert, Über die ahurischen und daēvischen Ausdrücke im Awesta. Eine semasiologische Studie (= SB. Heid. Akad., Phil.-hist. Kl. 1914, 13. Abh.) im Auge hat.

Digitized by Google

aus welchen Gründen, von ihm bisher nicht gewürdigt worden sind. Da liegt zunächst bereits mitten in den Gāθās drinnen die hochaltertümliche Vorstellung *ṛtá-/aša-* in der Ausgangsbedeutung „Pflugzeile" und Keimzelle für die sinnschwersten Worte und Begriffe des frühindogermanischen Adelsbauerntums, worüber ich mich bereits mehrmals geäußert habe.[1] Daß *aša-* in den Gāθās in eindrucksvoller Mächtigkeit bezeugt ist, diese Tatsache liefert allein schon einen schlüssigen Gegenbeweis gegen das Vorhandensein schamanisierender Rinderhirten der Steppe. Aber *aša-* steht nicht allein. Aša vollzieht sich vielmehr wie in der Großwelt des Kosmos so in der Kleinwelt der *būmī*, eines Wortes, das Nyberg (a. a. O. 285) selbst „altertümlich" nennt, das nach Bartholomaes ausdrücklicher Feststellung „im jüngern Avesta nicht üblich" ist, und das keinesfalls als „Erde", sondern nur in der ursprünglichen Bedeutung „Kulturlandschaft" gefaßt werden darf. In diesem Sinne ist Yasna XXXVII 1 zu verstehen: „So preisen wir denn jetzt den Ahura Mazdāh, der das Rind und das Aša schuf, der die Wasser und die guten Pflanzen, der das Licht und die Kulturlandschaft und alles Gute schuf"; in diesen Sinn stimmt auch die altpersische Aussage der Achämeniden *„xšāyaθiya ahyāyā būmiyā vaṛkāyā dūraiy api"* „Gebieter dieser Kulturlandschaft, die auch weithin mächtig ist" mit ein, da *api* hier deutlicher als alles andere sprachliche Zubehör auf die kleine, gerodete und damit wachstumsfähige Landschaft, die Kernzelle des Imperiums, hinweist.[2]

---

[1] ARW 36 (1939) 92 f., 92[2], 96 f. Die Entwicklung von *ṛtá-* hat nichts Verwunderlicheres an sich als die von latein. *cultus* „Anbau, Lebensweise, Kultus".

[2] Vgl. meine Bemerkung WZKM 47 (1940) 135[4]. Übrigens hat *γb(h)ū* die urtümliche Grundbedeutung „pflanzlich heranwachsen" noch sehr schön bewahrt in Bh. IV Z. 56 *utā taiy taumā vasaiy bīyā* „und deine Sippe wird gar sehr wachsen" und ebenso in RV. I 89, 9[a–c]: *śatám in nú śarádo ánti devā / yátrā naś cakrá jarásaṁ tanūnām / putrāso yátra pitáro bhavánti* / „hundert Herbste [liegen] ja heute vor [uns], ihr Götter, innerhalb deren ihr uns das Altern der Leiber bestimmt habt, innerhalb deren die Söhne zu Vätern heranwachsen". K. F. Geldner gibt *yátrā* unscharf mit „bis" wieder (Der Rigveda. Erster Teil, Göttingen-Lpg. 1923, 103). Die nachträgliche kosmisch-kosmopolitische Ausweitung ist für das mit *būmī-* in Austausch tretende Wort *zam-* — vgl. O. G. v. Wesendonk, Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Yasna haptaŋhāti (Bonn u. Köln 1931) 35[7] — dann gegeben in Yäšt X 95; vgl. auch noch F. H. Weißbach, Die Keilinschriften der Achämeniden (Lpg. 1911) 86 Anm. H. H. Schaeder hat mich mündlich auf die neupersische Redewendung *būm o bar(r)* aufmerksam gemacht, in der *būm* möglicherweise auch noch als „Kulturlandschaft" hervortritt. Zweifellos handelt es sich hier um hochaltertümliche, gesamtiranische Grundvorstellungen, die auch in dem berühmten Schreiben des Darius an seinen Satrapen Gadatas von Magnesia in Karien ihren Niederschlag gefunden haben, in welchem der Herrscher seinen Beamten lobt, weil er das Land sorgfältig bestellt und Fruchtbäume angepflanzt habe. Soviel ich sehe, ist Nyberg auf diese wichtigen Sachverhalte nirgends eingegangen.

Digitized by Google

Aus diesem Gesittungskreis wachsen dann Textstellen wie die „von hoher Altertümlichkeit" (a. a. O. 276 o.) umkleidete des Yasna XLII 2 heraus, angesichts der auch Nyberg nicht umhin kann zuzugeben: „Und nun hören wir zum erstenmal etwas, das auf Ackerbau hindeutet: ‚Wir preisen die mit wirksamer Kraft ausgerüsteten Saatfelder (*yəvīnō*)'" (a. a. O. 276). Aber Nyberg, der soviel an Bartholomaes Stichwortbehandlung und -aufteilung auszusetzen hat, hätte noch mehr solcher Belege auffinden können, wenn er Worte wie *gaya-* oder *gaēθā-* sprachgeschichtlich anders aufgefaßt bzw. in der Gesamtheit ihrer Belege anders angeordnet hätte. *Gaya-* z. B. ist — und zwar wird dies für das *nomen appellativum* wie für das *nomen proprium* gelten — ursprünglich soviel wie „bäuerlicher Hausstand", und bei *gaēθā-* sind dementsprechend die bei Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch Sp. 477 unter Nr. 2 zusammengefaßten Belege für die Bedeutung „Anwesen, Gehöft, Haus und Hof" voranzustellen, da sich aus dieser anschaulichen Begriffssphäre erst die abgezogene, sinnenferne mit „Wesen, stoffliches Lebewesen, Einzelwesen" entwickelt hat. Ich mache erneut darauf aufmerksam, daß wir in der Bauernsprache des altertümlichen Litauischen diese Entwicklung noch gut beobachten können, weil hier das mit den obigen beiden Worten übrigens sprachlich verwandte Femininum *gyvatà* in sich „Wohnung, Bauerngut, Lebensunterhalt, ewiges Leben, ewige Seligkeit" bedeutet. Daß „Haus und Hof" aber nur „Haus und Hof" eben des seßhaften, von seinen Äckern lebenden **Bauern** bedeuten können, liegt auf der Hand.[1] Und auch bei ihm nur gewinnt der „Sippenhof" (*vīs*) von Yasna XII, einem Text, den Nyberg „sehr altertümlich" nennt (a. a. O. 273 o.), seine volle Erklärung. Ich kann diese Dinge nur andeuten, nicht erschöpfend behandeln. Aber gestützt auf eine Gruppe völlig neu bestimmter Worte des Gāθischen, die ich in ihrem ganzen indogermanischen Zusammenhang veröffentlichen werde, gestützt nicht zuletzt auf die vielen und wertvollen ackerbaukundlichen Zeugnisse des Vidēvdāt, die vor allem in ihrem zeitgeschichtlichen Befund umgruppiert werden müssen, kann ich zuversichtlich behaupten, daß Begriffe wie „Bauer" und „Landwirtschaft" **Haupt- und Kernbegriffe** der gesamten Weltanschauung des Avesta

[1] Vgl. ARW 36 (1939) 92. Insofern kann Nybergs Darlegung beider Worte a. a. O. 56 f., 123 f. nicht genügen; bezüglich *paᵗrigaēθa-* schreckt er übrigens sogar vor Willkür nicht zurück (a. a. O. 454). M. E. ist *paᵗrigaēθa-* eine Bildung wie griech. *περίοικος* = atharvavedisch *pāriveśa-*. Man wird hier geradezu erinnert an eine wichtige Bemerkung W. Barthold's in der „Enzyklopaedie des Islām" 2, 978, Sp. 1, wo es von Ch"ārizm heißt: „... obgleich sich dort manche Eigentümlichkeiten erhalten haben, die man sonst in Turkestan vergeblich suchen würde. Statt der sonst in Turkestan üblichen Straßendörfer befindet sich das Haus des Landbesitzers in der Mitte seines Landstücks wie bei den Ureinwohnern von Turkestan, den Tädjik".

Digitized by Google

sind, und daß wir endlich ernst machen müssen nicht mit der Annahme „schamanisierender Rinderhirten der Steppe", wohl aber mit dem Einsatz echt-indogermanischen Adelsbauerntums, dessen Personennamen nicht zufällig, reiche, auch von Nyberg (a. a. O. 249) erwähnte Beziehung zum Rosse (*aspa-*) aufweisen und gerade in der unmittelbaren Umgebung Zarathustras besonders eindeutig auftreten.[1] Daß dieser Einsatz nicht ohne eine tiefgreifende Berichtigung falscher, verschrobener, aus der Stadtluft eines verspießerten Bürgertums geholter Vorstellungen über dieses indogermanische Adelsbauerntum vor sich gehen kann, dürfte eigentlich nach den umfassenden Veröffentlichungen Hans F. K. Günthers und Max Rumpfs und angesichts einer Erscheinung wie etwa des niedersächsischen, friesischen oder schwedischen Herrenbauern selbstverständlich sein. Aber diese Hinweise müssen immer wieder ausgesprochen, diese Forderungen immer wieder auf das allerentschiedenste erhoben werden. Es ist nämlich noch nicht lange her, daß etwa H. Lommel gemeint hat: „Man kann nicht aus Zarathustras Lehre ableiten, daß er ein Bauer gewesen sein müsse, und kann nicht aus der Annahme, daß er ein Bauer gewesen sei, die Religion erklären" (a. a. O. 256 u.); oder (a. a. O. 257 o.): „Vielmehr hat diese Lehre ... das Gepräge einer aristokratischen Geistigkeit, die man nicht im Bauernstand suchen möchte". Als ob Aristokratie und Bauerntum sich ausschließen würden! Der ἄριστος ist ja ursprünglich „der sich aufs Pflügen am besten Verstehende", das Pflügen seine ἀρετή.

In dieser neuen Sicht wird aber auch eine Betrachtungsweise auf ihr richtiges Maß zurückgeführt werden, welche wesentlichen Darlegungen des Nybergschen Buches ihren verhängnisvollen Stempel aufgeprägt hat: das uneingeschränkte Bekenntnis zum sog. Elementargedanken. In der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts von englischen und deutschen Forschern, namentlich A. Bastian, voll entfaltet, heute aber, abgesehen von der begreiflichen Übung gewisser römisch-katholischer Wissenschafts- und Missionskreise, nur noch mit Vorsicht innerhalb geeigneter Beobachtungsgebiete angewendet, wird die Elementarparallele von Nyberg gerne dort als Beweis gebracht, wo die nächstliegenden Quellen überhaupt schweigen oder sich aus sonstigen philologisch-sprachwissenschaftlichen Gründen versagen. So wird z. B. a. a. O. 76 u. und f. gefolgert: „Es ist nicht schwer, religionsgeschicht-

[1] Vgl. *Aurvataspa, Jāmāspa, Pourušaspa, Vištāspa, Haēčataspa.* Die oben angedeuteten, reich verzweigten Belege werden ein überzeugenderes Bild von Zarathustras Bauerntum entwerfen, als dies J. Hertel seinerzeit (1924) gelungen ist. Insoweit hat H. Lommel, War Zarathustra ein Bauer? (= KZ 58 [1931] 248—265) mit seiner Kritik gegen Hertel Recht.

Digitized by Google

liche Parallelen zu dem Komplex der Vĕrĕthraghna-Vorstellungen zu finden. Die besten und erhellendsten finden sich bei gewissen afrikanischen Völkern. Das Hirtenvolk der Shilluk am Weißen Nil, das auch etwas Ackerbau treibt und also in sozialer Hinsicht den altiranischen Stämmen sehr nahe steht, kennt einen höchsten Gott Juok, den Schöpfer, der die Welt geordnet hat". Nachdem Nyberg diesen Schöpfergott Juok geschildert, von dem Ahnengott Nyakang abgegrenzt und auch auf die Bantu-Neger hingewiesen hat, kommt er zu dem Schluß: „Diese Parallelen erlauben uns, das Wesen des iranischen Vĕrĕthraghna ziemlich deutlich abzugrenzen". Aber Nyberg verschießt noch mehr solchen Feuerwerks. Die nordamerikanischen Indianer werden herangeholt (a. a. O. 267) als „eine aufschlußreiche historische Parallele zu Zarathustra", während a. a. O. 265 die *Derwische des Islam* es sind, zu denen „er typologisch am besten in Beziehung gesetzt werden kann". Zur Erläuterung des avestischen *asah* werden a. a. O. 471 o. „die großen Kirchdörfer der lappischen Gemeinden in Schweden" sowie die „Versammlungs-, Markt- und Thingplätze" arabischer Beduinenstämme kulturgeschichtlich bemüht, als ob nicht Germanen, Slaven, Indoarier ausreichende Hilfestellung hätten leisten können. Ich muß ausdrücklich fragen: „Auf welcher dinglich-geistigen Grundlage lassen sich eigentlich Shilluk, Bantu-Neger, nordamerikanische Indianer, Lappen und Beduinen mit den Urzarathustriern und Iraniern der Altstufe vergleichen?" Ich sehe nur, daß die Vergleichsgrundlage nicht geschaffen sein kann durch gleiche Rasse, nicht durch gleiche Sprache, nicht durch gleiche Entlehnung, nicht durch gleiche Umwelt und schließlich nicht durch gleiches geschichtliches Schicksal. Übrig bleibt der schwache Trost einer aufklärerisch oder kirchlich gebundenen Menschheitsideologie, der die Kultur obiger Vergleichsgrößen als eine Art Stempel erscheint, den man aus einem Setzkasten spielerisch zusammenstellt und von einer unsichtbaren Hand nach Belieben irgendeiner Volkspersönlichkeit aufdrücken läßt. Eine solche im luftleeren Raum schwebende „Kultur" gibt es aber ebensowenig wie einen allgemeinen Menschengeist. Nyberg hat völlig übersehen, daß jede wirkliche Kultur nur als Ausdruck eines eigenständigen, künstlerisch-schöpferischen Lebensstiles erlebt und begriffen werden kann, und daß somit seine Vergleiche unstatthaft sind sowie jeder wissenschaftlichen Beweiskraft entbehren. Eine derartige Betrachtungsweise kann, auf sprachgeschichtlicher Ebene gesehen, nur als ein Rückfall in die Zeit vor Bopp bezeichnet werden.[1]

[1] Ich habe dem, was ich ARW 36 (1939) 87 u. — 91 o. programmatisch ausgeführt habe, hier nichts mehr hinzuzufügen. Im übrigen hat auch Fritz Schachermeyr erst jüngst in seinem Aufsatz „Der Begriff des Arteigenen im frühzeitlichen Kunstgewerbe" (= Klio 32 [1940] 339—357) erfreulich ähnliche Erwägungen

Digitized by Google

Man muß sich auch aus andern Gründen wundern, daß der Verfasser des Buches „Die Religionen des Alten Iran" eine so abseitige Lehr-

und Forderungen ausgesprochen. — Die sklavische Abhängigkeit von den afrikanischen Parallelen ist der Hauptmangel des an sich fleißigen und durch die Textzusammenstellungen brauchbaren Buches von Geo Widengren, Hochgottglaube im Alten Iran. Eine religionsphänomenologische Untersuchung (= Uppsala Universitets Årsskrift 1938 : 6). — Was die von Nyberg a. a. O. insbesondere 166 u. ff. mit einem großen Aufwand von religionsgeschichtlichen Parallelen behandelten Erscheinungen des Schamanismus anlangt, so hat mir ein Psychiater, Dr. med. Heinz Riedel, die folgenden, sehr dankenswerten Darlegungen zur Verfügung gestellt, die ihrerseits auch die Gebundenheit solcher Erscheinungen bzw. ihrer Ursachen und Wirkungen eindringlich bekunden: „Wirkungen von Giften auf das Zentralnervensystem ziehen allgemeine und für jedes Gift eigentümliche seelische Veränderungen nach sich. Die für das Gift typischen von ihnen gruppieren sich hierbei für gewöhnlich um einige prägnante Kernsymptome. Ungeachtet einer solchen Regelmäßigkeit im Auftreten bestimmter, gerade diese oder jene Vergiftung auszeichnender Grunderscheinungen kann aber gar keine Rede davon sein, daß etwa nun das Gift an einem Gehirn Veränderungen auslöst, die, so typisch sie sein mögen, etwa gänzlich unabhängig von Art und Umfang der seelischen Gesamtqualitäten auftreten, als deren Träger bzw. Vermittler gerade dieses oder jenes Gehirn zu gelten hat. Denn was sind denn Giftpsychosen anderes als Störungen des üblichen Ablaufs eines diesbezüglichen seelischen Geschehens? Verzerrungen, Trübungen, Einengungen, aber auch Lösungen, Erweiterungen, Eröffnungen normalerweise nicht in Erscheinung tretender oder wenigstens nicht so sich bemerkbar machender seelischer Assoziations- und Erlebnisvorgänge? — Was eben auch geschehen mag, das Gift formt, verändert oder erschließt nur vorher schon Vorhandenes. Diese Gegebenheiten an seelischen Qualitäten, Ausdrucksvermögen, Reaktionsweisen usw. aber wechseln von Fall zu Fall, von Gehirn zu Gehirn, von „Seele" zu „Seele", von Persönlichkeit zu Persönlichkeit. Jede floride Psychose läßt bei genauerem Hinsehen an irgendwelchen Zügen und Beständen die präpsychotische Persönlichkeit wiedererkennen. Das gilt auch für die Vergiftungen. — So sicher also ein gewisses Gehirngift gewisse giftspezifische seelische Veränderungen nach sich zieht, so sehr zeigt jede Psychose zugleich individuelle Züge der präpsychotischen Persönlichkeit. Was von Individuum zu Individuum zu beobachten ist, die Tatsache, daß die gleichen Psychosen selbst unter Angehörigen derselben Familie unzweideutig individuelle Züge tragen, sollte das nicht gelten für Angehörige voneinander wesentlich verschiedener Menschentypen, Stämme, Völker und schließlich Rassen? Man denke nur an die Alkoholtoxikose, an die Alkoholpsychose. Welche nicht nur quantitativ sondern auch qualitativ auffallenden Unterschiede bieten und boten doch die alkoholischen Vergiftungserscheinungen bei Weißen und Schwarzen, bei Europäern und Rothäuten und dergl.! Die Rassenpsychiatrie ist erst im Werden. Eines aber steht schon fest: es gibt rassisch verschieden ausfallende Symptomenbilder bei gleichartigen toxischen Hirnschädigungen. Dies gilt auch für Haschisch. Es ist also keineswegs möglich, seelische Veränderungen, Erlebnisweisen und Inhalte, die man bei der Vergiftung eines Menschen dieser Rasse gefunden hat, ohne weiteres für die Erlebnisweisen und pathologischen seelischen Phänomene zu verallgemeinern und sie bei gleicher Hirnschädigung anderer Rassenangehöriger ebenso

Digitized by Google

meinung wie die des Schamanismus aufgestellt, durch weithergeholte Elementarparallelen verbrämt und durch die Annahme eines ausgesprochenen Steppenhirtentums unterbaut hat. Denn tatsächlich hätte es doch nähergelegen, zu fragen, wie denn die heute noch da und dort sitzenden arischen Restbevölkerungen Ostirans sich zu den von Nyberg behaupteten Tatbeständen verhalten und welchem Wirtschaftsgefüge die das alte Ch^{v}ārizm fortsetzende turkestanische Landschaft einzugliedern ist. Nyberg hätte auf solche Fragen sehr eindeutige Antworten erhalten, so daß sein Versäumnis doppelt bedauerlich wird. Denn „ein Blick auf die gegenwärtigen Verhältnisse macht uns die wirtschaftlichen Zustände des Altertums am ehesten verständlich".[1] Wir werfen zunächst einen Blick auf die altertümliche Rückzugskultur der im nordöstlichen Afghanistan ansässigen Kafiren, über die wir durch eine Reihe vorzüglicher Forschungs- und Reiseberichte[2] besonders gut im Bilde sind. Ich fasse das Wesentliche stichwortartig zusammen. Trotz der Hochgebirgsnatur des Landes mit seinen steilen Hängen und durchschnittlich 1000—4500 m

---

zu erwarten. Für absolut abwegig aber würde ich es halten, aus der Übereinstimmung psychotischer Erscheinungen bei Menschen wesentlich verschiedener rassischer Zugehörigkeit auf die gleiche Ursache dieser Erscheinungen, beispielsweise auf die gleiche Giftwirkung zu schließen. Man darf nie vergessen, daß „Rasse" zumindest im selben Umfange ein seelisches wie ein körperlich-anthropologisches Phänomen darstellt. Es dürfte daher kaum noch bestritten werden können, daß die offensichtlichen Differenzen von Rasse zu Rasse auf morphologischem Gebiete auf seelischem Gebiete ihr diesbezügliches Gegenstück aufweisen, ohne daß wir damit unmittelbare Abhängigkeitsbeziehungen voneinander behaupten wollen. Eines ist sicher: derselbe Tuberkelbazillus bzw. dasselbe Tuberkelgift prägt bei Europäern und Eingeborenen Afrikas gänzlich verschiedene pathologische Erscheinungsformen. Sollten sich da Neger und Weiße nicht auch als „Persönlichkeiten", d. h. nicht als körperlich (z. B. in bezug auf ihre Lungen), sondern auch seelisch Verschiedenrassige gegenüber Giften, — und zwar speziell Gehirngiften, die vorwiegend diese „Persönlichkeit" zu treffen vermögen, (wie z. B. gegenüber Haschisch) verschieden verhalten müssen? Rüdin hat sich hierzu sehr anschaulich geäußert: man dürfe keineswegs annehmen, ‚daß vorwiegend exogen erzeugte Krankheiten mit exogenem psychischem Reaktionstypus ihre Syndrome aus dem Nichts schöpfen, oder besser ausgedrückt, aus präformierten Mechanismen, die allen Menschen in gleicher Weise und in gleichem Grade innewohnen. Im Gegenteil, auch hier ist verschieden erbliche Veranlagung sicher vielfach entscheidend' ".

[1] Wilhelm Geiger, Ostīränische Kultur im Altertum, Erlangen 1882, 374.

[2] Sir George Scott Robertson, The Káfirs of the Hindu-Kush, Ldn. 1896; Martin Voigt, Kafiristan. Versuch einer Landeskunde auf Grund einer Reise im Jahre 1928, Brsl. 1933; Albert Herrlich, Land des Lichtes. Deutsche Kundfahrt zu unbekannten Völkern im Hindukusch, Mchn. 1938; Deutsche im Hindukusch. Bericht der Deutschen Hindukusch-Expedition 1935 der Deutschen Forschungsgemeinschaft (= Deutsche Forschung. Schriften der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Neue Folge. Bd. 1), Bln. 1937.

Digitized by Google

Höhe findet sich in Kafiristan im Gegensatz zu Afghanistan eine Vereinigung der zwei Wirtschaftsformen Ackerbau und Viehzucht; sie sind zu gleichen Teilen die Nährquelle der kafirischen Stämme. Selbstverständlich können große, zusammenhängende Ackerfluren nicht entstehen, aber die infolge der Gebirgszerklüftung geringe Ackerbaumöglichkeit wird trotzdem wahrgenommen, und zwar von den Kafiren beider Geschlechter. Das große Alter der Kultivierung wird hervorgehoben, ebenso der gepflegte Eindruck, den die Äcker in ganz Kafiristan machen, und die sorgfältige Wildbachverbauung, welche die Felder vor Überschwemmungen durch die reißenden Gebirgsbäche schützen soll. Die kleinen Feldstücke sind kunstvoll an die Berghänge geklebt, während ein beträchtlich erweiterter Talboden von Feldern und üppigen Wiesen durchzogen wird. Angepflanzt (auch in Mischkulturen) werden Gerste, Weizen, Hirse, Roggen, Mais; Aprikosen-, Walnuß- und Maulbeerbäume werden gezogen; von Körnerhülsenfrüchten erwähne ich neben den Pferde- und Sojabohnen Erbsen, Bohnen, Linsen, von Futterhülsenfrüchten Luzerne sowie Persischen Klee, von Gemüsen Beta, Möhren, Salat, Kürbis und Rhabarber. Besonders bezeichnende kafirische Monatsnamen sind: „Hirseblüte", „Hirsereife", „Weinlese". Über den anschließenden ostiranischen Raum urteilt Machatschek a. a. O. 101: „Eine geschlossene Kulturzone fehlt in den meisten Gebirgen Turkestans, da ja die seßhafte Bevölkerung die höheren Lagen zumeist den Nomaden überläßt ... Nur die fleißigen arischen Bergvölker der Alai- und Pamirgebiete sind bis zu den äußersten Grenzen der Besiedlungsmöglichkeit vorgedrungen, und hier erreicht die obere Kulturgrenze noch wesentlich größere Höhen. Am Sarafschan finden sich ständige Niederlassungen mit etwas Feldbau noch in 2600 m Höhe ... Der Weizenbau reicht im Pamir bis 3000 bis 3200 m, die höchsten Kulturen, Gerste, Rüben und Hülsenfrüchte, bis 3400 m ...". Die Ähnlichkeit der Verhältnisse mit denen der Kafiren ist offensichtlich. Steigen wir nun nach Turkestan hinunter, so gilt als wesentlichster Leitsatz für dieses Gebiet, daß „eine Reihe von Zeugnissen aus dem Altertum und Mittelalter ... übereinstimmend einen dem heutigen vollkommen gleichen Zustand des Landes dokumentieren".[1] Es gibt also keine Klimaänderung in geschichtlicher Zeit. Turkestan selbst „ist eine gebirgsumwallte Tieflandwüste der warmgemäßigten Breite mit viehzüchtenden Nomaden [sic!] und ackerbautreibender ansäßiger Bevölkerung [sic!] in den Oasen", wobei „ein ständiger Kampf zwischen räuberischen Nomaden und friedlichen Ackerbauern im Laufe der Geschichte" vor sich geht. So der Geograph — nicht der Avesta-Forscher! —

[1] Machatschek a. a. O. 65, vgl. auch 69 f. Das, was Wilhelm Geiger a. a. O. 27 über die Wandelbarkeit der Bodenbeschaffenheit in Ch"ārizm äußert, ändert nichts an der allgemeinen Sachlage.

Digitized by Google

A. Schultz a. a. O. 213. Gleich geblieben ist nur der turkestanische Lößboden, der „durch Jahrtausende und bei intensiver Ausnützung ohne künstliche Verbesserung gleich hohe Erträge geliefert hat".[1] „Der weitaus größte Anteil der ‚unerschöpflich fruchtbaren' Kulturfläche entfällt noch immer auf die *Getreidearten* und unter ihnen an weitaus erster Stelle auf den Weizen".[2] Aber auch die Hirse ist seit alters heimisch, so daß sie „als zweite Frucht nach dem Weizen auf bewässertem Land beliebt ist". „Der Baumwollbau ist in Turkestan zweifellos uralt." „Zu den ältesten und wertvollsten Kulturen gehört die der Luzerne." „Im übrigen sind ... alle Stufen der landwirtschaftlichen Betriebsformen vom Hackbau bis zur intensiven Gartenkultur vertreten." Die Dschugará (*Sorghum cernuum*) mit ihren maisähnlichen Körnern „gedeiht sogar auf stark salzigen Böden, die sie für andere Kulturen vorbereitet".[3] „Der Wert der gesamten landwirtschaftlichen Erzeugnisse beträgt über 1 Milliarde Mark, davon entfallen auf die Ackerwirtschaft 71,5%, die Tierzucht 19,2%, den Weinbau 8,4%, die Seidenzucht 0,8%, die Imkerei 0,1%. Insgesamt sind etwa 2 Millionen ha Ackerland vorhanden, von denen $1^1/_2$ Millionen ha bewässert sind".[4] Mit Recht zieht Schultz a. a. O. 229 u. selbst den Schluß: „das Wirtschaftsleben Turkistans beruht fast vollständig auf der Landwirtschaft, in erster Linie auf dem Anbau von Baumwolle, demgegenüber der Wert von Getreidebau und Viehzucht zurücktritt". Aber „auch in den Sandwüsten wird zum größten Teil das Landschaftsbild noch durch die Vegetation beherrscht".[5] Von der Oase Chiwa ist bekannt, daß sie heute Baumwolle, Reis und Getreide erzeugt, vorzügliche Kultivierung besonders im Südosten aufweist und von zahlreichen, vom Amu-darja abgeleiteten Kanälen durchzogen ist, denen sie im wesentlichen ihre Fruchtbarkeit verdankt.[6] „Die Oase von Khārizm stellt ein ausgedehntes Gebiet von Gärten und Feldern dar. Es gedeihen vortreffliche Melonen und Trauben und andere Fruchtgattungen. Getreide ist in Fülle vorhanden". „Der Distrikt von Kungrat [im Amu-darja-Delta] ist wieder sehr fruchtbar und, so weit das Auge reicht, mit Gärten, Feldern und Meierhöfen bedeckt".[7] Denn „zu den ältesten und beliebtesten Zweigen der turkestanischen Bodenkultur gehört der eigentliche Garten- und Obstbau, der wohl auch durch

[1] Machatschek a. a. O. 139.

[2] Machatschek a. a. O. 149 und 148.

[3] Machatschek a. a. O. 149, 150 o., 149 u., 148, 149.

[4] Schultz a. a. O. 229 u. und f. Bei den Zahlen ist selbstverständlich die Wirksamkeit der russischen Kolonisation und Verwaltung gebührend zu berücksichtigen. Aber selbst dann sind diese Zahlen lehrreich genug. Man beachte vor allem den Unterschied zwischen Ackerwirtschaft und Tierzucht.

[5] Schultz a. a. O. 229 u., 223.

[6] Vgl. Wilhelm Geiger a. a. O. 378.

[7] Wilhelm Geiger a. a. O. 26, 27.

Digitized by Google

die Tadschik seine Verbreitung und Entwicklung erfahren hat. Ein Obstgarten von allerdings meist recht bescheidenen Dimensionen fehlt auch dem ärmsten Bauernhaus nicht und findet stets liebevolle, wenn auch nicht gerade sachverständige Pflege".[1] Von den genannten Tadschiken stellt Schultz fest, daß sie Ackerbauer seien, „in den Bergen auch Viehzüchter". Grundsätzlich gilt, was wir ja der Statistik bereits entnommen haben, und was auch Schultz noch einmal ausdrücklich ausspricht, daß „die Viehzucht ... entweder nomadisch, oder, in sehr viel geringerem Maße, in Verbindung mit Ackerbau betrieben"[2] wird. Zu diesem Gesamtsachverhalt gehört schließlich als nicht zu übersehende, besonders lehrreiche Tatsache, daß „trotz hoher Intensität des Betriebs ... die Ackergeräte seit den ältesten Zeiten die gleichen geblieben"[3] sind.

Ich habe im Vorhergehenden absichtlich und möglichst ausführlich Fachleute der Erdkunde sprechen lassen. Ihre Aussage, zusammen mit den sonstigen, von mir ermittelten Sachverhalten, bedeutet, daß gegenüber der Titelfrage „Bestand die zoroastrische Urgemeinde wirklich aus berufsmäßigen Ekstatikern und schamanisierenden Rinderhirten der Steppe?" nur ein Entweder — Oder möglich ist. Entweder „bestand die zoroastrische Urgemeinde wirklich aus berufsmäßigen Ekstatikern und schamanisierenden Rinderhirten der Steppe", dann bietet der ostiranische Raum, den Nyberg ihr zuweist, keine geeignete Stätte, und man sieht schwer, welcher andere Teil des iranischen Gesamtraums passen könnte. Oder aber es bleibt tatsächlich bei dem ostiranischen Raum als der Heimat der „zoroastrischen Urgemeinde". Dann kann diese Urgemeinde wohl kaum sich aus „berufsmäßigen Ekstatikern und schamanisierenden Rinderhirten der Steppe" zusammengesetzt haben. Dies Entweder — Oder glaube ich deutlich gemacht zu haben, nebst allen Schlußfolgerungen, die wir daraus für das Nybergsche Buch selbst ableiten müssen. Ich möchte es, wiederum mit Nybergs eigenen Worten, ein Werk über eine „große, an fruchtbaren Einzelheiten reiche, aber in wesentlichen Punkten verfehlte Theorie"[4] nennen. Die entscheidende Frage der Zarathustra-Forschung „Auf welche Vorgänge stellen die Verspredigten des großen frühiranischen Religionsstifters die Rückwirkung dar?" ist durch Nyberg nicht gelöst worden. Auch ich vermag auf diese Frage heute noch keine abschließende Antwort zu geben. Den Lösungsweg zu skizzieren, hab ich mich im Vorstehenden bemüht. Der Genius des echten, indogermanischen Führermenschen, aus einem für uns vor-

[1] Machatschek a. a. O. 151.

[2] Schultz a. a O. 228 und 230. [3] Machatschek a. a. O. 148.

[4] a. a. O. 461. Nybergs Würdigung bezieht sich auf Maria Wilkins Smith, Studies in the Syntax of the Gathas of Zarathustra, together with text, translation, and notes (= Language dissertations Nr. 4), 1929.

Digitized by Google

derhand unerforschlichen Dunkel kommend, überblitzt diesen Weg, dessen Richtung wohl durch anderes geschichtliches Schicksal als das der Westiranier, vielleicht durch andere Wanderungen, auf jeden Fall aber durch das gleiche Erbe bestimmt war. Steht Zarathustra, ähnlich wie die ragenden Führergestalten unserer Gegenwart, an einer Zeitenwende, die die ewigen Wesenheiten des Reiches und seines Bodens, der Rasse und ihrer Ehre, des Rechtes und der kulturfördernden Tat wieder, wie je und je, aus Urds Brunnen heraufgeholt hat für die kommenden Jahrhunderte?[1] Wir wissen dies noch nicht, obgleich wir uns, dies dereinst zu wissen, in Lehre und Leben besser gerüstet glauben denn unsere Vorgänger[2], zu denen wir allerdings an dem einen oder anderen Punkt dieser umfassenden Fragestellung werden zurückschauen müssen, um ungesäumt — erneut dem Ziele zuzustreben, unter dem dreifachen Gesetz von Philologie, Sprachwissenschaft und Sachkunde.

Inhaltsübersicht

Die drei Hauptgedankenkreise Steppenhirtentum, Ostiran und Schamanismus des Nybergschen Buches „Die Religionen des Alten Iran" (Lpg. 1938) werden kritisch beleuchtet und in Nybergs Arbeitsweise „Etymologie", „Elementargedanke" und der mangelnde Bezug zu dem echt-idg. Adelsbauerntum wie auch zu dem bäuerlichen Wirtschaftsgefüge der verschiedenen, in Ostiran heutzutage seßhaften arischen Restbevölkerungen als besonders fragwürdig herausgestellt. Philologie, Sprachwissenschaft und Sachkunde müssen die von Nyberg nicht gelöste Frage zu beantworten suchen: „Auf welche kulturgeschichtlichen Vorgänge stellen die Verspredigten des großen frühiranischen Religionsstifters Zarathustra die Rückwirkung dar?"

---

[1] Der Beitrag Hans Franks, Das neue Deutsche Recht als Grundlage völkischer Stärke in der „Festschrift zum fünfzehnjährigen Bestehen der Deutschen Akademie am 5. Mai 1940", Mchn. 1940, 7—12, veranschaulicht sehr passend die Entwicklung einer derartigen Daseinsordnung, in der die oben genannten Begriffe gleichsam als neue Ameša Spəntas auftreten.

[2] Ich denke hierbei an Martin Haug, Wilhelm Geiger, Christian Bartholomae.

Digitized by Google

YASNA XLII 4, 2/3

VON *WALTHER WÜST* IN MÜNCHEN

In der Mitte des dem Yasna haptahāti wohl nachträglich angereihten Yasna XLII, welcher eingangs die Verehrung der Wasser und Wege, der Berge, Seen und Getreidefelder ausspricht, stoßen wir, nach dem Lobpreis Ahura Mazdās und Zaraθuštras, der Erde und des Himmels, des Windes und des Hara'tī-Gebirges sowie des Vohu Manah und der Seelen der Aša-Gläubigen, auf die Doppelzeile

„[Satzschluß.] *vāsīmčā yąm pančāsa-*
dvaraṃ yazama'dē. [Satzbeginn]"[1]

Die in dieser Doppelzeile enthaltene Aussage ist zwar grammatisch völlig durchsichtig, inhaltlich aber alles andere denn dies. Seit J. Darmesteter und Chr. Bartholomae hat man sich gewöhnt, in dem Acc. sing. fem. *vāsīm* den Namen eines mythischen Fisches, „Sorte de Léviathan"[2], zu sehen, der, im Avesta nur hier vorkommend, noch durch die mitteliranische Überlieferung des Bundahišn[3] einigermaßen gestützt wird, im übrigen aber sprachgeschichtlich dunkel ist und in keiner Weise erkennen läßt, was das attributive Adj. *pančā. sadvarā-*[4] bei ihm soll. Denn Bartholomae fragt nach dessen Bedeutung, vermutet „Vll. **pančāsa-* + *dvar-* ‚der fünfzig Tore hat'", ohne die Unregelmäßigkeit des ausgefallenen Dentals voll erklären zu können, und skizziert auch nicht einmal die Umrisse eines mythisch-mythologischen Zusammenhangs.

Demgemäß übersetzt Fritz Wolff[5]: „den [Fisch] Vāsī, ihn den . . ., verehren wir", indem er Bartholomaes Fragezeichen zu *pančā. sadvarā-* getreulich weitergibt, während andere Iranisten wiederum sich gar nicht oder ohne Aufklärung zu geben äußern.[6] So kommt es, daß H. S. Ny-

[1] Durch Weglassen entweder des Enklitikums *čā* oder des relativ-demonstrativen Füllworts *yąm* gewinnen wir die regelrechte Zwölfsilblerzeile. — Das Handschriften-Zubehör bietet nichts von hieher passender Bedeutung.

[2] So J. Darmesteter, Le Zend-Avesta, Paris 1892, I, 276[6].

[3] Kap. XVIII 5, 7, 8.

[4] So nach dem Ansatz Bartholomaes, Altiran. Wörterbuch Sp. 846.

[5] Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen. Unveränderter Nachdruck, Bln. und Lpg. 1924, 71 mit Fußn. 2.

[6] Bei der ersten Gruppe denke ich etwa an Louis H. Gray, The Foundations of the Iranian religions (Bombay 1929), der *vāsī-* noch nicht einmal listenmäßig erfaßt hat, bei der zweiten Gruppe an Jacques Duchesne-Guillemin, Études de morphologie Iranienne. I. Les composés de l'Avesta (= Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liége — — Fasc. LXXIV), Liége 1936, §§ 12, 14, 49, 215, der über folgende Feststellungen nicht hinaus-

Digitized by Google

berg, Die Religionen des Alten Iran (Leipzig 1938) 285f. in einem wissenschaftsgeschichtlich abschließenden und somit bedeutsamen Abschnitt dartut: „Nach dem Preis ‚Vohu Manahs und der Seelen der Aša-Gläubigen' treten seltsame Gottheiten auf: *Vāsi*, ein weibliches Wesen, das ein uns unverständliches Beiwort erhält; *Chara*, ‚der dem Aša Gehörige, der mitten im See Vouru-kaša steht'; und dann zuletzt Vourukaša (42$_4$). Nach der späteren Überlieferung ist Vāsī ein Fisch und der Schutzgenius aller Fische; da die Anwohner des Aralsees im großen Ausmaß von Fischen lebten — man denke an die Massageten bei Herodot —, ist eine solche Gottheit sehr natürlich. In Chara hat die spätere Überlieferung begreiflicherweise das gewöhnliche iranische Wort für ‚Esel' (neupersisch *xär*) wiedergefunden und weiß sogar zu berichten, daß er drei Beine und sechs Augen hat; aber was ein Esel im Aralsee zu tun hat, ist wenigstens für uns unmöglich zu erraten.[1] Vermutlich bedeutet der Name etwas ganz anderes. Die Hauptgottheit ist hier jedenfalls der See Vourukaša", derselbe See Vourukaša, der das X^{v}arənah, den „Herrschaftsglanz", beherbergt zu Zeiten, in denen kein rechtmäßiger Besitzer dieses X^{v}arənah vorhanden ist.

Erwägen wir unbefangen diese gesamten Umstände — das sprachgeschichtliche Dunkel um *vāsī-*, die Unverständlichkeit des Beiworts *pančāsadvarā-*, die Dürftigkeit der Überlieferung im Mitteliranischen, vollends die mythische Fragwürdigkeit des „Esels", so wird man zu zwei Schlüssen gelangen:

---

kommt: „un composé est coupé, mais la coupure est mal mise: ... *pančā. sadvara-*" (S. 8 o.); ebenso S. 9 o.: „*pančā-sadvara-* (pour „*pančasa-dvara-*)"; „ soll „indiquer une lecture restituée" (VII). Dies wird bestimmt als „adj. au fém." und „aux 500 portes" (S. 29 m.) übersetzt, S. 177 o. aber „litt. ‚aux 50 portes', lect. § 14" wiedergegeben.

[1] Es blieb Johannes Hertel, Die awestischen Herrschafts- und Siegesfeuer. Mit Text, Übersetzung und Erklärung von Yašt 18 und 19 (= Des XLI. Bandes der Abhandl. d. Philol.-Hist. Kl. d. Sächs. Akad. d. Wiss. Nr. VI, Lpg. 1931) 107* vorbehalten, diesen Esel als Verkörperung des „Blitzfeuers" sehr ernst zu nehmen; ähnlich irrig O. G. von Wesendonk, Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Yasna haptaŋhāti, Bonn und Köln 1931, 8^2: „Yasna 42, 4 führt mythologische Gestalten ein wie den Fisch vāsi — oder den Esel xara —" und Wolfgang Voigt, Die Wertung des Tieres in der zarathuštrischen Religion. Mchn. 1937, 32 und 32^4: „Bestimmt mythologischen Ursprungs sind der Fisch Vâsî und der Esel Xara (Ys. 42. 4)". Man wüßte gerne Näheres über die Grundlagen solcher Bestimmtheit, zumal derselbe Verfasser wenig später (S. 33 o.) meint: „Über die Verehrung dieser Tiere ... können wir Bestimmtes nicht aussagen". Mein iranischer Schüler D. Monchi-Zadeh hat sich im Rahmen seiner Doktorarbeit über den iranischen Herrschergedanken vergeblich gemüht, dem „fünfzigtorigen Fisch" auf die Spur zu kommen. Rgved. *śatádura-* „hundert Tore habend" und *sahásradvār-* „tausend Tore habend" sind bezeichnend genug Beiworte bei *védas-* „Besitz" und *gr̥há-* „Haus" (auch in I 51, 3).

Digitized by Google

1. es ist durchaus mit der Möglichkeit zu rechnen, daß *vāsī-* in der Bedeutung „Fisch", namentlich in der unmittelbaren Nachbarschaft des Vourukaša-Sees, eine leichtere Lesart darstellt, nicht anders als *xara-* „Esel"; 2. dies zugegeben, rechtfertigt der Gesamtbefund einen neuen Lösungsversuch, welcher, mit Nybergs Wort, vom See Vourukaša als „Hauptgottheit" ausgehen muß.

Ein solcher Lösungsversuch ergibt sich ungezwungen, indem wir avest. *vāsī-*, f. in morphologisch genau entsprechender Gleichung mit altindoar. *vā́śi-*, f. verbinden[1], einem Wort, das vorwiegend vedisch (ṛgvedisch und atharvavedisch) bezeugt ist, auch Komposition und Ableitung aufweist und etwa soviel bedeutet wie „Axt", „Spitzmesser".[2] Meiner persönlichen Überzeugung nach ist die Bedeutung „Spitzmesser" die wahrscheinlichere, weil *vāsi-*, f. im Pāli, neben *vāsī-*, f. „axe, adze, hatchet" stehend, gemäß dem von mir erkannten Gesetz „Bedeutungsisolierung durch Formdifferenzierung", „Rasiermesser" bedeutet. Die mythische Sphäre, der die vedische *vā́śi-* angehört, wird treffend beschrieben durch die ṛgvedische Viśvedevāḥ-Liedzeile VIII 29, 3[a]:

Vā́śīm éko bibharti hásta āyasím[3]

„das Spitzmesser trägt der eine in der Hand, das eiserne", wobei mit „der eine" wohl Tvaṣṭṛ gemeint ist. Sonst erscheint *vā́śi-* bei Agni, Indra und den Maruts, bei Bṛhaspati und den Kavis, bei Pūṣan und, wie eben gebucht, bei Tvaṣṭṛ, lauter Persönlichkeiten des solaren Bereichs.

Ist es nun Zufall, daß dieser unbezweifelbaren, in über einem Dutzend Textstellen zutagetretenden frühvedischen Überlieferung auch altiranische Zeugnisse sich zugesellen, deren Wert durch das Zusammenstehen mit der vedischen Gesamtaussage nur noch gesteigert wird? Ich denke dabei einmal an den berühmten Satz in der Grabinschrift Darius I. des Großen

---

[1] Bartholomae, Altiran. Wörterbuch Sp. 1413 hat bereits festgestellt: „*s* [in *vāsī-*] geht auf ar. *š*, *šh* oder *ts*".

[2] Vgl. Heinrich Zimmer, Altindisches Leben, Bln. 1879, 301; Walter Neisser, Zum Wörterbuch des Ṛgveda. Erstes Heft, Lpg. 1924, 177; Johann Jakob Meyer, Das altindische Buch vom Welt- und Staatsleben. Das Arthaçāstra des Kauṭilya, Lpg. 1926, 151. — *vā́śi-* geht möglicherweise als Lehnwort ins Tscheremissische (Keleti Szemle 4 [1903] 378 u. und 13 [1912] 220 o.), was mir für avest. *vāsī-* nicht ohne Bedeutung scheint. Die von der mitteliranischen Überlieferung eingesetzte Bedeutung „Fisch" kann aus der ursprünglichen, im Veda noch zweifelsfrei festgehaltenen Bedeutung „Axt, Spitzmesser" durch die an ein Messer erinnernde Gestalt eines Fisches oder aber durch eine sog. Kurzform entwickelt sein. Wir sprechen vom *Schwertwal, Sägefisch; gladius* besagt im Lateinischen nicht nur soviel wie „Schwert", sondern auch „Schwertfisch", ebenso übrigens auch *gladiolus*.

[3] Ich habe diesen Vers gewählt, weil er mit der avestischen Textzeile außer dem Metrum Kasus und Spitzenstellung von *vāsī-* gemein hat.

Digitized by Google

NRa, Z. 43—45) „*pārsahyā martiyahyā dūraiy arštiš parāgmatā*“[1] „des persischen Mannes Lanze ist weithin durchgedrungen“, wodurch die Lanze[2] als Herrschaftssymbol nachgewiesen wird, zum zweiten aber an die nicht minder gewichtige Stelle Herodot IV, Kap. 62, die uns den Dolch als Herrschaftssymbol, diesmal des skythischen Ares, veranschaulicht. In der ausgezeichneten Übertragung H. H. Schaeders lautet dieses von H. S. Nyberg a. a. O. 256 kurz und ohne Hinweis auf ṛgved. *vā́śī-* behandelte Zeugnis: „In jedem Stammesgebiet (*νομός*) gibt es, von einem jeden Stamm für sich auf dem Versammlungsplatz (*ἐν τῷ ἀρχηίῳ*) erbaut, ein Heiligtum des Ares von folgender Beschaffenheit: Reisigbündel sind zu einer Länge und Breite von drei Stadien (ca. 575×575 m), aber in geringerer Höhe zusammengehäuft. Oben auf diesem [Heiligtum] ist ein ebenes Viereck gebildet. Drei von den Seiten fallen steil ab, aber an einer von ihnen kann man hinaufgelangen. Jedes Jahr führt man 150 Wagenlasten Reisig herbei, denn der Reisighügel sinkt infolge der Winter immer wieder ein. In jedem Stamm hat man einst vor langer Zeit auf diesen Reisigstoß einen persischen Dolch (*ἀκινάκης*) von Eisen gesetzt, und das ist Ares' Bild. Diesem Dolch bringen sie jährliche Opfer von Schafen und Pferden dar, und über das hinaus, was die übrigen Götter erhalten, opfern sie noch folgendes: von allen Kriegsgefangenen, die sie von den Feinden gewinnen, nehmen sie jeden hundertsten Mann und opfern ihn.“[3] Auf Yasna-Formel gebracht, lautet dies: „*vāsīmčā yazamaⁱdē*“.

Was ist nun aber *pančāsadvarā-*? Die Antwort auf diese Frage ist zwiefach schwer, da wir weder wissen, ob die Wortform richtig überliefert ist, noch Kenntnis haben von einem Simplex **sadvara-*, **sadvan-*

---

[1] Ich gebe einen für die Zwecke dieses vorwiegend religionsgeschichtlichen Aufsatzes normalisierten Text und behalte mir ein näheres Eingehen auf diese Stelle für eine im ARW. demnächst erscheinende größere Studie „Altpersisches. III.“ vor.

[2] Die der altpersischen *aršti-* entsprechende ṛgvedische Wortform *ṛṣṭí-* spielt, wie *vā́śī-*, bei den Maruts eine nicht zu übersehende Rolle.

[3] Im Urtext lautet die Kernstelle: „*ἐπὶ τούτου δὴ τοῦ ὄγκου ἀκινάκης σιδήρεος ἵδρυταί ἀρχαῖος ἑκάστοισι, καὶ τοῦτ' ἐστὶ τοῦ Ἄρεος τὸ ἄγαλμα. τούτῳ δὲ τῷ ἀκινάκῃ θυσίας ἑπετείους προσάγουσι προβάτων καὶ ἵππων ...*“. Boisacq, Dictionnaire étymologique de la langue Grecque s. v. bezeichnet *ἀκινάκης* als „mot iranien“. Es ist wohl zu kühn und gegen das skythische Sprachmaterial, soweit sich daraus Schlüsse ziehen lassen, in *ἀκῑν-°* einen durch irgendein suffixales Formans erweiterten Acc. sing. *vā́śīm* > *ϝακῖν* zu vermuten. Lautgerecht wäre *-σ-*. Oder ließe sich an *-β-* < ar.-*š-* denken? — Über den Akinakes sachgeschichtlich M. Ebert, Reallexikon der Vorgeschichte 1 (1924) 78, Sp. 1 von links. Vielleicht bietet sich von dem merkwürdig an gewisse Teile des skythischen Opfervorgangs anklingenden Ṛgveda-Vers X 101, 10 aus die Möglichkeit, in bezug auf das Verständnis van *vā́śi-*/*vāsī-* noch weiterzukommen.

Digitized by Google

oder ähnlichem. Nahe läge es z. B., in **sadvara-*, **sadvan-* einen Stoff zu suchen, aus dem *vāśī-* verfertigt wäre: die ṛgvedische *vā́śī-* hat die Beiworte *aśmanmáyī-*, „steinern", *āyasī-*, „eisern" und muß auch in goldener Machart vorgekommen sein, wie ṛgved. *hiraṇyavāśī-* und *hiraṇyavāśīmattama-* bezeugen. Des weiteren ließe sich nach dem Vorgang solcher ṛgvedischer Gerät- und Waffennamen wie *vájra-* „Donnerkeil" *iṣu-* „Pfeil", *vadhá-* „Mordwaffe" und *hetí-* „Geschoß" daran denken, in *sadvara-* einen Gegenstand wie „Ecke", „Spitze", „Gelenk", „funkelnde Fläche", „Feder" zu vermuten, da die genannten ṛgvedischen Substantiva Begriffe wie die letztgenannten mit Zahlwörtern gekoppelt als Beiwörter zu sich nehmen.[1] Aber *sadvara-* versagt sich, ganz abgesehen davon, daß die vedischen Beispiele überwiegend hohe Zahlen bringen und daß die Länge in *pančā-°* unerklärt bleibt. Ist sie denn echt? Wenn wir so weiter fragen und nicht irgendeine Kontraktion zu Hilfe nehmen wollen, da *pančā-* beim einfachen Zahlwort „5" allem Anschein nach nicht sprachgeschichtlich verbürgt ist, so bieten sich als Möglichkeiten Verschreibung (statt *panča-°*), spätere Angleichung an *pančā̆sa(n)t-* „50" oder überhaupt schlechte Überlieferung. Auf die letzte Möglichkeit deutet vielleicht die metrische Gestaltung, die doch wahrscheinlich auf eine Kadenz ⏑–⏑–⏑⏑ hinzielt. Diese Erwägungen als zurecht geltend unterstellt, würde sich die Zwischenform *pančā̆sadvarā-* ergeben, Zwischenform deswegen, weil nunmehr ṛgvedisch *śatá-śārada* (< *śatám śarádaḥ*), „hundert Herbste gewährend", d. h. „ein Lebensalter von hundert Jahren gewährend", got. *ahtau-dōgs* (< *ahtau* + *dags*) „achttägig" zusammen mit der Tatsache, daß auch ved. *vā́śī-* ein vṛddhiertes Adjektivum (*āyasīm*) bei sich führt, auf eine ursprüngliche Ausgangsform **pančasādvara-* deuten, die durch obiges *pančāsa(n)t-* zur Textform *pančā̆sadvara-* verderbt worden wäre. Sollten sich auch diese Überlegungen bestätigen, dann leistet das Altindoarische, wie im Falle *vā́śī-/vāsī-*, in Form einer morphologisch genau entsprechenden Gleichung entscheidende Hilfestellung. Denn hier ist, allerdings nicht ṛgvedisch, wohl aber seit Pāṇini, *śādvalá-* überliefert in den Bedeutungen „mit Gras bewachsen, grün, frisch, belaubt; Grasplatz, Rasen".[2] Mit *panča-°* im Vorderglied

[1] Ich erinnere an *sahásrabhṛṣṭi-*, *śatáparvaṇ-*, *śatáśri-*, *śatábradhna-*, *śatáṇīka-*, *sahásraparṇa-*.

[2] Dieses *śādvalá-* könnte zu dem m. W. nur einmal im altindoarischen Schrifttum belegten Flußnamen *Śadvalā-*, f. (*Śatruñjayamāhātmya* I 55) gehören, der wahrscheinlich im westlichen Vorderindien anzusetzen ist. Das bedeutungsmäßige Verhältnis von *Śadvalā-* : *śādvalá-* ließe sich verstehen wie das von *Sindhu-* „Indus" zu *saindhava-* „ein Pferd aus dem Indusland", „Steinsalz", „Salziges" (Gruppe der Deszendenz-Vṛddhi; ähnlich so *gāṅga-*, n. „Regenwasser einer besonderen Art", *sārasvata-* u. a. m.). Oder wir ziehen das Formverhältnis *śākvará-* : *śákvan-*, *śákvarī-* heran, weswegen ich oben auch mit

Digitized by Google

würde sich so ein erdkundlicher Namentypus ergeben, der gerade im ostiranischen Raume häufig ist; ich verweise nur (neben ind. *Pandschāb* und altindoar. *pañcanada-*, n. „Fünfstromland") auf *Pančpūr, Pandschdeh, Pandschgūr, Pandschkōr, Pandschschīr, Panǧhēr, Panǧwāj.*[1] Tatsächlich ist *śādvalá-* als Landschaftsname verwendet worden. Denn „regarding the original meaning of the name [Munjān] it is worth noticing that the Prasun Kafirs call Munjān *Šabəl*, a word which seems to be connected with Skr. *śādvala-* ‚grass, grassy spot'".[2]

Ich schlage somit vor, Yasna XLII 4, 2/3 zu übersetzen: „Und das Spitzmesser [, das Herrschaftssymbol des Gebietes][3] Panča-Sādvara verehren wir". Ob und welche Folgerungen aus Vorstehendem für die Frage nach der Heimat des Avesta gezogen werden müssen, das muß die Würdigung dieses neuen Lösungsversuches[4] erbringen. Sprach- und textgeschichtlich scheint er mir jedenfalls einen Schritt über die bisherige, mehrfache Unsicherheit hinauszuführen, inhaltlich fügt er sich dem Gesamtbefund von Yasna XLII meines Erachtens auch deswegen passend ein, weil Natur und Landschaft gerade in diesem Text ein unverkennbares Übergewicht besitzen. Nicht zuletzt könnte die inmitten der Wasserquellen und Wasserfurten, der Gablungen und Kreuzungen der Wege, der Berge, Seen und Getreidefelder beim Behälter des Herrschaftsglanzes, dem See Vourukaša, aufgerichtete Vāsī ein Wahrzeichen

**sadvan-* gerechnet habe. Vgl. sonst noch Seb. Zehetmayr, Lexicon etymologicum Latino etc. — sanscritum comparativum, Vindobonae 1873, 191; L. Renou, Grammaire Sanscrite, Paris 1930, 1, 261 (§ 203 d); J. Charpentier, Commemorative essays presented to Sir George Abraham Grierson, Lahore 1933, 59 f., 59[3].

[1] Wilhelm Geiger, Ostīrānische Kultur im Altertum, Erlangen 1882, 64; Grundriß der Iranischen Philologie, Straßburg 1896—1904, II, 379, 386 f, 378 u., 393; J. Marquart, Ērānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenaćʿi. Mit historisch-kritischem Kommentar und historischen und topographischen Exkursen (= Abhandl. d. Kgl. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen. Philol.-Hist. Kl. N. F. III, Nr. 2), Bln. 1901, 241, 277, 279.

[2] G. Morgenstierne in „A volume of Indian studies presented by his friends and pupils to Edward James Rapson on his seventieth birthday 12th may, 1931", London 1931, 442 u.

[3] Für den Hörer wurde das in eckige Klammern gestellte Satzstück aus der Aussage der denominativen Vr̥ddhi sowie der Komposition in **pančasādvara-* voll verständlich. Die Vorstellung vom Herrschaftssymbol und der ihm zugehörigen Landschaft, die vielleicht noch im Bundahišn erkennbar ist (E. W. West, Sacred books of the East 5 [1880] 66), ist wahrscheinlicher als das Bild vom „Spitzmesser [, dem Herrschaftssymbol eines Hausbesitzes] von 50 Toren" (gemäß S. 251, Anm. 1 u.).

[4] Übrigens hat auch Nyberg a. a. O. 472 u. und f. in avest. Worten wie *sanaka, aoδa-* Eigennamen verschiedener Teile des Rahā-Flusses gesucht. Auch an das Verhältnis des jungavestischen Bergnamens *Maēnaxan-*, m., eigentlich „wo die Quelle des *Maēna*flusses liegt" (Bartholomae, Altiran. Wörterbuch s. v.) zu dem altindoarischen Flußnamen *Menā-*, f., darf erinnert werden.

Digitized by Google

sein für das Begebnis, das wir im 6. Abschnitt unseres Yasna lesen mit den Worten: „und der Priester Rückkehr verehren wir, die fernhin gegangen sind als Aša-Sucher der Länder (= in den Ländern)".

Inhaltsübersicht

Die avestische Fügung *vāsīmčā yąm pančāsadvarąm* in Yasna XLII 4, 2 3, die bislang offenkundig mißverstanden wurde, erhält eine in mythologischer und wortkundlicher Hinsicht neue Deutung durch das nächstverwandte Alt-Indoarische. *vāsī-*, f. in morphologisch genau entsprechender Gleichung zu altindoar. *vā́śī-*, f. „Spitzmesser" gestellt, bezeichnet einen Dolch, und zwar, wie Zeugnisse altpersischer Inschriften und Herodots nahelegen, als Herrschaftssymbol. *pančāsadvara-*, aus textgeschichtlichen Gründen **pančasādvara-* (mit denominativer Vṛddhi des zweiten Gliedes) zu lesen, wird wohl die Herkunft von einer Landschaft des ostiranischen Raumes bezeichnen, da sich dort zahlreiche erdkundliche Namen mit der Fünfzahl als Vorderglied eines Kompositums finden und die morphologisch genau entsprechende alt-indoar. Form *śādvală-* als Landschafts- und das Grundwort *śadvalā-* als Flußname erscheinen. Der neue Übersetzungsvorschlag lautet: „Und das Spitzmesser [das Herrschaftssymbol des Gebietes] Pančа-Sādvara verehren wir".

EIN ALTER FEUERRITUS BEI DEN ZOROASTRIERN IN IRAN

VON *J. C. TAVADIA* IN HAMBURG

I.

Den Anlaß zu dieser Arbeit gab mir die Anfrage von Otto Huth, Berlin, ob ich aus der persischen Überlieferung Belege dafür kenne, daß das ewige Feuer einst an bestimmten Festtagen gelöscht und wieder neu entzündet worden sei.

In den meist bekannten, z. B. von West in SBE übersetzten, alten Schriften ist diese Sitte nirgends aufgezeichnet, und auch bei den Parsen in Indien ist sie nicht im Schwange. Ebenso ist die Vorschrift in dem neupersischen Werk *Ṣad dar naṣr* 49 so kurz abgefaßt, daß man daraus allein nicht auf diesen Ritus schließen kann. Außerdem ist weder der Wortlaut der Ausgabe[1] noch die Übersetzung von West[2] richtig. Mit Hilfe einer anderen Handschrift[3] gebe ich hier die Stelle folgendermaßen wieder: „Wenn sie das Feuer auflesen, ist es notwendig, es an demselben Ort für eine Weile zu belassen, bis der Grund der Feuer(stelle) erkaltet ist;

[1] Saddar Naṣr and Saddar Bundehesh edited by B.N. Dhabhar, Bombay 1909.

[2] Sacred Books of the East edited by F. Max Müller, (Pahlavi Texts Part III) Vol. 24, 312.

[3] K. R. Cama Oriental Institute and Library No. 610 (Hataria Collection) Kap. 53 (nicht 49).

Digitized by Google

sodann muß man es aufnehmen und zum Feuertempel bringen. Denn es ist nicht erlaubt, daß jener Grund (noch) warm sei, wenn man das Feuer von dort zum Feuertempel bringt...". Wir sehen hier also nicht, welches Feuer gemeint ist.

II.

Glücklicherweise sind die Angaben in den verschiedenen Quellen der späteren Rivāyats[1] etwas ausführlicher, und so wissen wir, worum es sich hier handelt. Hinter der Anweisung, das heilige Feuer *ātaš i ādarān* (außer dem Hauptfeuer *ātaš i bahrām*) zu gründen, heißt es dort: „aus jedem Hause, wo drei Tage lang Speise gekocht wird, nehme man das Feuer auf und bringe es zum (*bi nazd*) Ādarān-Feuer."

Die nächste Quelle enthält mehr Angaben. Zuerst eine sonderbare (oder durch eine Textlücke unklar gewordene) Vorschrift, daß das Feuer, mit dem Brot gebacken wurde, zum Weiterkochen für andere Speisen nicht benutzt werden dürfe. Dann heißt es hier nicht „drei Tage", sondern „dreimal", und jedes weitere Mal darauf zu kochen ist eine Sünde von 3 *farmān* Buße.[2] Aber die wertvollere Ergänzung ist die folgende: „Jedes Jahr, während der *Farvardīān* (d. h. den Toten geweihten Festtage) soll der Feuerdiener das Ādarān-Feuer auflesen und zum (*bi pēš*) Bahrām-Feuer bringen.

Nach der dritten Quelle soll das Hausfeuer jeden dritten oder siebenten Tag aufgelesen und oben auf (*bar sar*) das Ādarān-Feuer gebracht werden und dieses Feuer jedes Jahr oder jedes dritte Jahr oben auf (*bar sar*) das Bahrām-Feuer.

Die vierte Quelle ist in der Ausgabe unvollständig.[3] Der fehlende

[1] Darab Hormazyar's Rivayat edited by M. R. Unvala, Bombay 1922, Vol. I, 72, 8 ff. — Daß diese Angaben sich auf frühere mittel-persische Schriften stützen, werden wir im Laufe dieser Arbeit sehen. Es weist auch die Sprache darauf hin, wenn auch nicht in vollem Maße, wie es öfter der Fall ist (siehe z. B. Tavadia, „An Iranian Text on the Act of Dreaming" in Festschrift für M. Winternitz 258 f.). Es sind nur die folgenden Wörter, die dabei in Frage kommen. Statt des normalen *bahrām* haben wir überall *var(a)hrām*, (mp. *varhrān*,) das die Schreiber als gelehrtes Wort gebraucht haben mögen. Aber bemerkenswert sind *dāšan* (72. 16) anstatt *dahiš* „Geschenk, Gabe" und ganz besonders *bēd* (73. 1) anstatt *buvad* „ist". Das Wort für (Feuer) „auflesen" *čidan* existiert auch im Np., aber das für „Flamme" *barāh* (73, 10 f.; 68, 5) ist dort ganz fremd (siehe jedoch gleich unten). Es ist mp. *brāh*, was ich früher in Šāyast-nē-šāyast 10, 37 mit *brih* gleichgesetzt und so gelesen habe. Jetzt sehe ich es als Neben- oder Dialektform von *brāz*, *brāzidan* „strahlen, leuchten" an. Im Np. hat dies nur die entwickelte Bedeutung „Schönheit. Schmuck" angenommen und genau so auch *burāh*.

[2] Über die verschiedenen Grade der Sünde und deren Buße siehe Tavadia, Šāyast-nē-šāyast 13 ff.

[3] Dies heißt: „Bezüglich des Ādarān-Feuers: wenn da drei Priester sind, hat jeder von ihnen drei Ātaš Niyāiš zu rezitieren; wenn da ein Priester ist, hat er neun Ātaš Niyāiš zu rezitieren. (So) wird sie (die Angelegenheit?) schnell (*zūd*)

Digitized by Google

Satz, den uns Dhabhar[1] ermittelt hat, ist besonders beachtenswert: „Jedes Jahr, wenn das Fest von *panj i veh* (etwa „5 herrlichen", d. h. Gāthā Tagen = Farvardīān Festtagen) stattfindet, soll das Ādarān-Feuer aufgelesen und zur Seite (*bi kanār*) des Bahrām-Feuers gelegt werden, damit es erkalte (oder: bis es erkaltet ist — *tā sard šavad*)."

Auch die fünfte Quelle, die dem Namen nach dieselbe wie die vierte (oder nach Dhabhar die zweite) ist, spricht von dem Erlöschen des Feuers. Sie enthält auch andere neue Punkte: „In jedem Orte, wo zehn Häuser der Rechtgläubigen sind, muß ein Ādarān-Feuer sein..., damit die Feuer ihrer Häuser nicht verstreut werden. Das Feuer muß man zuerst auflesen und an einem Ort niederlegen, bis der Grund (der ersten Stelle, d. h. des Herdes) erkaltet ist. Darauf muß man es zum Ādarān-Feuer bringen und es auf den Platz, wo das Feuer ist, daneben legen, einundzwanzig Mal den *Yaθā ahū vairyō* Spruch rezitieren, bis es dort erkaltet ist."[2]

beendet." — Es handelt sich hier wohl um die erste feierliche Entzündung (oder, wie eine Handschrift sagt, um die in die Ranggrad (*marātib*)-Setzung) des Ādarān-Feuers, wobei drei Dasturen tätig sein müssen, wie in der nächsten Quelle angegeben wird; s. S. 258, Anm. 2. Falls aber dies nicht gemeint sein sollte, und wenn überhaupt nötig, kann ich den letzten etwas unpassenden Satz (Dhabhar übersetzt ihn freier: „and complete them sooner", was ebenfalls sonderbar ist) korrigieren: Wenn wir *zōr* „Opfergabe" und dgl. anstatt *zūd* lesen und es in dem ursprünglichen Sinne von *zu-* (Götter zum Opfer) „rufen" auffassen, wird der Satz heißen: (so) wird die Anrufung (Verehrung) beendet".

[1] The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz and Others ... (B. N. Dhabhar, Bombay, 1932) 61, Anm. 7. Siehe auch Pazand Texts ed. Antia, 238, 2 ff.

[2] Es ist bemerkenswert, daß die Überschrift sich nicht auf diesen Ritus bezieht, sondern auf die Frage, wie soll man das Ādarān-Feuer gründen, die nun erst jetzt beantwortet wird. Dies zeigt den Zusammenhang des Ritus mit der Gründung des Feuers, was ich später ausführlich behandle. Die Antwort ohne eine besondere Überschrift und Einleitung lautet:

„In einem Hause in der Straße der Rechtgläubigen richtet man einen Ort rein her. Man bestellt als Feuerdiener einen befähigten Rechtgläubigen, der die Barašnūm-Zeremonie vollzogen hat. Und man richtet einen Feuerstand ganz aus Stein her. Man entzündet das Feuer, das im eigenen Hause ist. Drei Dasturen kommen hin. Sie richten drei Plätze her. Sie stellen jeden Platz eine Spanne, d. h. eine *bidast* (so statt *dast* „Hand" zu lesen als das erklärende iranische Wort für die Spanne), von einander entfernt auf. Sie halten Brennholz über dem entzündeten Feuer. Sie nehmen (auf diese Weise) eine Flamme aus dem Feuer und legen (das so entzündete Brennholz) auf einen (= den ersten) Platz. Sie legen die zweite Flamme (usw.) auf den zweiten Platz, bis es dreimal erledigt ist. Und beim vierten Male legen sie (das so entzündete Brennholz) auf den Feuerstand. Die Dasturen rezitieren Ātaš Niyāiš darüber. — In Bezug auf dieses (Feuer) ist es Pflicht, daß der Feuerdiener jeden Tag ein Ātaš Niyāiš darüber rezitiert".

Es sei hinzugefügt, daß man heute das Feuer nicht unmittelbar auf den steinernen Feuerstand legt, sondern erst in den mit Asche gefüllten metallenen Feuerbehälter (*ātaš-dān*), und diesen setzt man auf den Feuerstand (*ādošt*, mp. *ātušt*). Daher haben wir wahrscheinlich hier und auch für die erwähnten drei Plätze einen Feuerbehälter anzunehmen.

Digitized by Google

Hier ist also nicht nur das Erlöschen klar ausgedrückt, sondern auch der Platz, wo das Feuer niedergelegt werden soll, fast ebenso klar angegeben, nämlich wohl der steinerne Feuerstand (s. Anm. 2). Bei den Ausdrücken der anderen Quellen könnte man an ein Vermischen der Feuer denken. Jedoch ist zu überlegen, ob nicht trotzdem das Vermischen gemeint sei. Denn was wurde mit dem erloschenen Feuer, d. h. den Schlacken und evtl. den halb verbrannten Holzscheiten gemacht? Man erwartet doch, daß es mit dem Ādarān-Feuer vermischt, bzw. verbrannt werde. Und in der Tat lauten zwei unveröffentlichte Alt-Gujarātī-Übersetzungen des *Ṣad dar* in diesem Sinne: *melavi* und *malatu karīi*, „man vermische"![1]

III.

Die herrschende Meinung aber ist, daß das Feuer gelöscht wurde, sonst hätte man nicht dagegen polemisiert, als der Ritus auch in Indien bei der Ḳadīmī-Sekte, die unter iranischem Einfluß gegründet wurde, im Schwange war. Darüber sagt z. B. der Herausgeber der Gujarātī-Übersetzung der Rivāyat-Sammlung wie folgt[2]:

„In Iran nennt man dasjenige Feuer Ādarān, wohin jeder Rechtgläubige das Herdfeuer, worauf dreimal gekocht wurde, bringt. Daher ist *ādarān* einfach der Plural ‚die Feuer'. Also ist es mit unserem indischen Ādarān-Feuer nicht zu vergleichen. Und am Jahresende wurde das Ādarān-Feuer zum Bahrām-Feuer gebracht und gelöscht. Diese beiden Sitten wurden den Glaubensgenossen in Indien besonders empfohlen. Aber dieser Gedanke der iranischen Zoroastrier stammt weder aus der Awesta- noch sogar der Pahlavi-Zeit, sondern ist ganz spät." Er führt weiter aus, daß einige indische Zoroastrier, ohne den Sinn dieses Ritus vollkommen verstanden zu haben, begannen, das indische Ādarān-Feuer am Jahresende zu löschen. Aber in Indien nennen wir doch das Feuer Ādarān, wofür die Feuer der vier Gesellschaftsklassen aufgelesen und bestimmte Zeremonien vollzogen werden; wir betrachten es auch als Qibla. Ohne den Unterschied zwischen diesem Ādarān-Feuer und dem, was man in Iran Ādarān-Feuer nennt, zu wissen, ließ man das erstere erlöschen, nur durch den gemeinsamen Namen irregeführt. Er wundert sich auch, daß die Art und Weise, wie man in Indien das Ādarān-Feuer gründet, nicht in den Rivāyat beschrieben sei, und andererseits wiederum, daß das hier beschriebene Ādarān-Feuer nirgends in Indien zu finden sei.

Nicht nur er, sondern auch ein Gelehrter wie Dhabhar[3] betont den

[1] K. R. Cama Oriental Institute and Library No. 182, Bl. 73; und India Office Library Persian Ms. 3043, Bl. 280, deren Ausgabe ich vorbereite.

[2] Rivayate Dastur Darab Hamajiar . . . R. J. Dastur Meherji Ranana, 2. ed. (Bombay 1911) 173.

[3] a. a. O. (S. 258, Anm. 1) XLIII, 60 Anm. 6, 62 Anm. 6.

Digitized by Google

Unterschied zwischen den beiden Arten von Ādarān-Feuern, indem er sagt: die iranische Art sei einfach und die indische Art bedürfe mühevoller Zeremonien, und das Ādarān-Feuer in Iran habe nur den Zweck das Herdfeuer der Gläubigen aufzunehmen.

Auch Unvala[1] scheint einen gewissen Unterschied zu machen. Er beschreibt die Sitte nach der von Spiegel zitierten Quelle (worauf wir später zurückkommen) und sagt dann, daß es nicht richtig sei, in dieser Weise zu vermischen. Aber, so fügt er hinzu, in Iran sei es üblich, das Hausfeuer zum Dādgāh-Feuer zu bringen. Er betrachtet also das iranische Ādarān-Feuer als das einfachere, das in Indien den dritten Grad einnehmende Feuer. Aber unten zeige ich, warum diese Gleichsetzung nicht richtig sein kann.

IV.

Es ist nun begreiflich, daß die Parsen in Indien ihre Methode nicht nur für höher, sondern auch für richtiger ansehen. Aber m. E. hat das indische Ādarān-Feuer denselben Grundgedanken, nur haben die Parsen ihn einerseits vielleicht falsch verstanden und ihm andererseits sicherlich durch Anhäufung vieler Zeremonien künstlich eine übertriebene Wichtigkeit gegeben. Die obenerwähnten vier Gesellschaftsklassen bedeuten doch nicht mehr und nicht weniger als die Gemeinde der Gläubigen. Wenn man in Iran das Herdfeuer der Gläubigen für das Ādarān-Feuer aufliest, dann tut man das Richtige. In der ganz und gar veränderten Lage braucht man die vier Klassen nicht wörtlich aufzufassen; man nimmt eben die vorhandenen Gläubigen als Mitglieder jener Klassen in mehr oder minder losem Sinne. Dabei geschieht kein Verstoß gegen die Vorschrift. In Indien jedoch zählt man z. B. zur zweiten Gesellschaftsklasse sogar den andersgläubigen Gouverneur, Landrat, Richter, Polizeichef und dergleichen Beamte.[2] Dies ist sicherlich eine Neuerung, ebenso wie die Auffassung der Handwerkerklassen, deren Feuer besonders für die Gründung der Bahrām-Feuer gebraucht werden.

Um davon überzeugt zu sein, lese man nur die Anfrage, die die Parsen bei der allerersten Gelegenheit ihren Glaubensgenossen in Iran stellten, und die Antwort, die sie darauf erhielten: „woher soll man die Feuer bringen, wenn man ein Bahrām-Feuer gründen will? (Denn) alle Werkstätten sind in die Hände der Andersgläubigen übergegangen"![3] — Begreiflicher- oder unbegreiflicherweise haben sie keine unmittelbare Antwort erhalten, was doch jeden befremden muß. Wir sehen hier klar, daß nach damaliger Ansicht die Feuer der Gläubigen allein zur Gründung

[1] Acta Orientalia 4, 318 f.
[2] J. J. Modi, The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees, 240.
[3] Rivayat (S. 257, Anm. 1) I 74, 1 ff.

Digitized by Google

aufgelesen werden sollten. Später aber glaubte man, an den Buchstaben bezüglich der Handwerker usw. festhalten zu müssen. Aber auf diese Fragen werden wir hier nicht näher eingehen. Für unseren Zweck genügt es, die Tatsache festzustellen, daß man in Indien die Gründungszeremonie für das Bahrām-Feuer viel zu sehr kompliziert hat. Daher können wir schließen, daß dasselbe mit dem Ādarān-Feuer geschehen ist, nämlich der späte künstliche Ausbau der Zeremonien, ganz von dem evtl. Mißverstehen abgesehen.

Man vergesse nicht, daß das mit den einfachen Zeremonien hergerichtete Ādarān-Feuer auch mit Sorgfalt durch einen Priester mit gebührendem Brennmaterial und regelmäßigen Gebetsrezitationen gehütet wird.[1] Man denke etwa auch nicht, daß das iranische Ādarān-Feuer wegen seiner einfachen Gründungszeremonie dem indischen Dādgāh-Feuer und nicht dem Ādarān-Feuer entspreche und daher meine Auffassung falsch sei. Denn für das Dādgāh-Feuer ist weder das technische Auflesen noch die Reinigung des Feuers nötig, während für das iranische Ādarān-Feuer das dreistufige Auflesen genau so wie für das indische notwendig ist.[2] Dieser Punkt ist wichtig und grundlegend für die Entsprechung. Daher glaube ich, daß meine Auffassung der Sache richtig ist, obwohl sie der lang bestehenden Sitte und der Meinung der Parsen-Priester und Gelehrten zuwiderläuft.

V.

Sei es, wie es will, die Tatsache bleibt, daß das Ādarān-Feuer in Iran an den höchsten, den Toten geweihten Feiertagen am Ende des Jahres aufgelesen und zum Bahrām-Feuer gebracht wurde, weshalb es sicherlich wieder von neuem angezündet werden mußte. Und wenn wir die Vorschriften des Wegbringens des Herdfeuers im Auge behalten, können wir ruhig daraus schließen, daß auch das Ādarān-Feuer, wenn nicht ganz, so doch fast erloschen war, ehe es fortgebracht wurde. Denn wenn man wartet, bis die Feuerstelle, d.h. der Herd mit der darin befindlichen Asche, kalt geworden ist, muß doch das aufgelesene Feuer ebenfalls erkaltet sein. Und tatsächlich wird dies nach einer anderen Version des *Ṣad dar* sogar erwartet. Dies steht zwar nicht in der von Hyde[3] ins Lateinische übersetzten Version, sondern in der anderen ins Gujarātī übersetzten, der sogenannten *ṣad dar i baḥr i ṭavīl*. Ausnahmsweise enthält diese langatmige Fassung doch auch nützliche Angaben für diesen Fall, wenigstens in der Übersetzung. Es heißt da:

---

[1] Siehe z. B. den Schluß des Zitates auf S. 258, Anm. 2.
[2] Modi (Anm. 2) 241 f.; oben S. 258, Anm. 2.
[3] Historia religionis veterum Persarum, S. 463, Kap. 53.

Digitized by Google

„Wenn das Feuer aus dem Herd in ein Gefäß genommen wird, soll man eine Weile (‚Stunde' ist wohl eine falsche Übersetzung) geduldig warten, indem man das Gefäß mit dem Herd in Verbindung *(paivand)* läßt, bis der Herd erkaltet und auch das Feuer in dem Gefäß etwas erkaltet ist und sein Licht und seine Flamme verloren hat ... Wenn aber das Feuer zum Feuertempel gebracht wird, ehe der Herd erkaltet ist ... dann ist es so, als ob das Feuer noch im Herde geblieben (und nicht zum Tempel gebracht worden) sei ... Wenn man das zum Kochen oder für Zeremonienzwecke gebrauchte Feuer nicht in der obenbeschriebenen Art nach dem Feuertempel bringt und es sorglos und unaufmerksam erkalten läßt, so ist es eine Sünde."[1]

Diese Vorschrift über die gebührende Erkaltung, ehe es zum Feuertempel gebracht wird, muß auch in Kāmā Bohrās Rivāyat gestanden haben, wie uns die Gujarātī-Übersetzung zeigt. Es heißt dort einfach, daß man nach dem Kochen etwas warte, damit die Hitze des Feuers erkalte und die noch vorhandene Flamme ausbrenne.[2]

Auf den ersten Blick erscheint die Vorschrift über das Erkaltenlassen als unnatürlich, weil es gesetzwidrig ist: das Gesetz verlangt doch, daß das Feuer sorgfältig gehütet werde, damit es niemals erlösche. Aber, wie jenes vorletzte Zitat zeigt, muß zwischen sorglosem Erlöschen und demjenigen unter Beobachtung des Ritus unterschieden werden.[3]

Und wenn man fragt, wozu überhaupt auch dies letztere Erkalten, so kann ich es aus anderer Anschauung über das Feuer folgerichtig erklären. Diese Anschauung ist, daß auf das Feuer kein fremdes Licht fallen darf. Das Feuer muß so gehalten werden, daß z. B. keine Sonnenstrahlen darauf kommen[4], und wenigstens vor dem Tempelfeuer soll auch kein gewöhnliches Licht brennen. Hinwiederum klagen die Modernen, die den

---

[1] Sad dare behere tavil ... Dastur Jamaspji M. Jamasp Asajina, (Bombay 1881), 261. — Der Text ist noch nicht veröffentlicht, und ich kann ihn augenblicklich in keiner Handschrift einsehen. Auf zwei Gründen beruht mein Zweifel an der Übersetzung: 1. durch gewisse Indizien habe ich ötter bemerkt, daß der Übersetzer den Text frei nach seiner modern parsisch beeinflußten Auffassung sozusagen kommentiert und nicht den genauen Wortlaut wiedergibt, 2. und hauptsächlich enthält die auf S. 259, Anm. 1 erstgenannte Handschrift zwar den fraglichen Punkt, aber nicht die anderen neuen Angaben, die aber dann zeigen, daß die früheren indischen Dasturen keinen Anstoß an dem Ritus nahmen, sondern ihn folgerichtig vertieften.

[2] a. a. O. (S. 259, Anm. 2), 132, 136.

[3] Auf diese oder ähnliche Angelegenheiten spielt der eine der eigenartigen, sich widersprechenden Sprüche an. „Das Feuer soll man nicht töten, denn es ist eine Sünde, aber es gibt doch Fälle, wo das Töten gut ist", Šāyast-nē-šāyast 20. 15. Auch die anderen Sprüche spielen auf besondere und rechtmäßige Angelegenheiten an, die man ermitteln müßte. Ich glaube z. B. nicht, daß es einfach so heißt, Wahrheit sprechen ist gut, aber lügen ist manchmal besser.

[4] Rivayat (S. 257, Anm. 1), I 65, 16 ff.; Sad dar 69.

Digitized by Google

alten Sinn nicht mehr kennen, daß diese Vorschrift geändert werden müsse, da sie die Dunkelheit im Vorraum als unwürdig empfinden und als störend beim Gebetlesen. Sie wünschen sogar strahlendes elektrisches Licht!

Die ursprüngliche Idee ist — so sei hier hinzugefügt, — daß das Feuer als Alleinherrscher gedacht ist und man ihm deshalb keinen Nebenbuhler beigesellen darf. Daraus erklärt sich m. E. jene Vorschrift über das Erkaltenlassen des Feuers, ehe man es zum Ādarān-Feuer und dieses zum Bahrām-Feuer bringt. Das leuchtende und lodernde Feuer würde deren Herrscherglanz stören.

Leider können wir die Frage nicht erklären, was mit den so kalt gewordenen und dort hingetragenen Schlacken und ev. den halbverbrannten Holzscheiten gemacht wurde. Die Quellen geben darüber keine Auskunft, und über die heutige Praxis erfahren wir auch nichts. Oben haben wir das Vermischen und Mitverbrennen als natürlich angenommen und auch von anderer Seite diese Annahme gestützt gefunden. Es wäre wirklich nötig, in Erfahrung zu bringen, wie die Zoroastrier in Iran diesen alten Ritus noch befolgen; wenigstens scheinen sie ihn durch den Einfluß der angeblich besser wissenden Parsen in Indien nicht abgeschafft zu haben.

VI.

Der Vollständigkeit und neuer Gesichtspunkte halber wollen wir auch die anderen Quellen betrachten. Deren eine Quelle betont die Notwendigkeit des Bahrām-Feuers (so anstatt Ādarān-Feuer, entweder mit Absicht oder, weil der ganze Abschnitt jenes Feuer betrifft), weil alle Rechtgläubigen wenigstens viermal im Monat das Herdfeuer zum Feuertempel bringen müssen. Ferner nennt sie die vier Tage des Monats, wo dieser Ritus des Herdfeuers vollzogen werden soll: Ardibihišt, Ādar, Sarōš und Bahrām.[1] Das sind also die Tage, beinahe Festtage, die besonders mit dem Feuer verbunden sind.

Die andere Quelle[2], die dem Namen nach dieselbe wie die vierte und fünfte (oder zweite) ist, und die schon Spiegel[3] teilweise mitgeteilt hat, ist sehr umfassend und lehrreich. „Das Feuer, das man dreimal im Hause in Gebrauch genommen hat, muß man auflesen und eine Weile daneben legen, damit der Grund (des Herdes) erkalte, und wenn nicht, geschieht (eine Sünde); man muß eine Flamme daraus nehmen, und diese muß man auf *(bi-sar)* das Ādarān-Feuer bringen. Und wenn vier Monate und zehn Tage vergangen sind, muß man (dieses Feuer) auflesen und auf *(bi-sar)* das Bahrām-Feuer bringen. Und wenn es in vier Monaten nicht möglich

[1] Ebd. I 75, 8 ff. — Es bleibt offen, ob diese Tage jene vier Male darstellen oder außerdem dazu gerechnet werden müssen. Es ist mir unverständlich, warum Dhabhar hier überall „oder" anstatt „und" gibt, so daß nur ein Feiertag herauskommt.

[2] Ebd. I 67, 3 ff. [3] Avesta Übersetzung 2 LXXI.

Digitized by Google

sein sollte, dann muß man es aus Not nach einem Jahr tun." — Weiter unten lesen wir, daß das Verdienst eines solchen Auflesens und Hinbringens des Feuers sechzig *astēr* wert sei; und die Sünde sei achtzig *astēr* schwer, wenn man es (das Auflesen usw.) unterlasse, so daß das Feuer sterbe. Außerdem trete dann Verlust an Reichtum (im Werte von drei *dirams* und zwei *dāng*) und Nachkommen ein.[1]

Zu den fraglichen Stellen sei Folgendes bemerkt. Statt des Wortes „Sünde" lassen drei bzw. vier (zwei von Spiegel und eine bzw. zwei von Dhabhar benutzte) Handschriften einen freien Platz zwischen „wenn nicht" und „geschieht" (*bāšad*). Nur eine späte Handschrift füllt die Lücke mit *gunāh* (Sünde) aus. Leider ist nicht festzustellen, ob das noch vorhandene Original dazu auch dieses hat. Je nach dem ist die Stelle zweideutig: nach der oben angeführten Quelle kann man schließen, daß es nicht richtig und daher eine Sünde sei, wenn man nicht auf das Erkalten warte. Wenn aber dies nicht gedacht ist, meint etwa die Stelle: „wenn (das Auflesen usw.) nicht geschehen kann, muß man eine Flamme daraus nehmen ..."?

Ferner scheint sich das „Aufnehmen der Flamme" auf die Technik des „Auflesens" des unrein gewordenen Feuers zu beziehen: also geschieht das Hinbringen des benutzten Feuers nicht unmittelbar, sondern mittelbar durch eine im letzten Augenblick eingefangene Flamme von seinen erkaltenden Schlacken. Man bringt nur diese Flamme — also weder das Feuer noch die Schlacken — zum reinen bzw. höheren Feuer, genau so wie die rein gewordene Seele und nicht der Körper „zu den ewigen Lichtern" geht. Der Ritus ist darnach sozusagen eine Einweihungszeremonie, worüber weiter unten mehr.

Für den fraglichen Ritus aber ist dieser Punkt ganz neu, und daher sage ich „scheint" und gebe auch eine andere Übersetzung, wonach nicht die Flamme, sondern das Feuer selbst nach dem Feuertempel zu bringen ist. Der Hauptgrund aber, warum ich es tue, ist der, daß ich einen mittelpersischen Text, und zwar aus Pahlavī Rivāyat, als ursprüngliche Quelle jener Stelle ansehe und ihn ohne jeden Zweifel in dem zweiten Sinne verstehe.

VII.

Der mittelpersische Text handelt, dem einleitenden Satz zufolge, davon, wie man das Feuer im Hause halten soll.[2] Das Kapitel ist noch nicht übersetzt, aber es ist eines von denen in diesem Werke, die unsere ganze

[1] Zum letzten Passus vgl. Ṣad dar 11.6—7. — Die Summe muß ursprünglich als Bußgeld gegolten haben, siehe Tavadia, Šāyast-nē-šāyast 14—15. Dhabhar wiederholt „twopence" als Wert eines Diram, höchstwahrscheinlich weil er s. Z. meine Ausführungen nicht benutzen konnte.

[2] The Pahlavi Rivayat accompanying the Dadistan i Dinik edited by B.N Dhabhar, 115 ff. — Zu dem Werk vgl. Tavadia, ZII 10 (1935/36) 206 f.

Digitized by Google

Beachtung verdienen. Hier wollen wir aber nur die für uns in Frage kommenden §§ 4ff. in Betracht ziehen:

„Wenn man das Feuer in Gebrauch nimmt und die Arbeit getan ist, muß man es auflesen. Man muß eine Flamme daraus herausnehmen und auf einen Platz niederlegen und das andere (*apārīk*) zu den Feuerbränden des Varhrān-Feuers bringen."

Hier ist ganz deutlich gesagt, daß nicht die Flamme, sondern das andere, d. h. der Rest des Feuers, zum Feuertempel zu bringen ist. Und das ist auch leicht zu erklären. Das benutzte Hausfeuer soll sozusagen gerettet werden, aber gleichzeitig kann das Haus nicht ohne Feuer bleiben, sei es vom weltlichen oder religiösen Standpunkt aus. Daher bedeutet das Aufnehmen der Flamme die Entzündung eines neuen Hausfeuers, ehe das alte Feuer zum Tempel getragen wird. Es ist sehr wohl möglich, daß man dieses Aufnehmen der Flamme mit dem anderen technischen, wohl bekannteren Aufnehmen der Flamme verwechselt hat. Aber ausgeschlossen ist es nicht, daß man mit Bewußtsein, mit oder ohne andere ältere Quelle, das letztere Aufnehmen für unseren gewöhnlichen Ritus verwendet haben will.

Es ist hier notwendig, die Bezeichnung für den Ort des Hinbringens zu klären. Im Text steht *'twrwk(w)* [v. l. *'trwk(w)*] *ī ātaš ī varhrān*. Man darf den Text nicht einfach ändern, um in jenem Wort das in den neupersischen Quellen gebrauchte Ādarān-Feuer zu suchen, denn seine Verwendung ist doch hier anders als in Mx. 53, 5, wo es u. a. heißt: „man muß Verehrung und Lobpreisung vor *ātaš ī varhrān* oder vor *ātaš ī ātarōk* machen." In diesem Zusammenhang kann es nur Ādarān-Feuer bedeuten, wie es auch der neu-persische Übersetzer nimmt. (Das Pāzand gibt es natürlich einfach mit *ādarō* wieder, aber auch der Sanskrit-Übersetzer tut dasselbe[1], weil es damals vielleicht geläufiger war als *ādarān*.) Jedoch der Zusammenhang in unserer Stelle erlaubt diese Bedeutung nicht.

Daher bin ich geneigt, die Verwendung des Wortes in der mittelpersischen Glosse zum Vidēvdāt 8, 81, 96 zu Grunde zu legen. Im Text heißt es: „als ob er 10000 (bzw. 10) Feuerbrände zum gesetzmäßigen Platz (Tempel) hinbringt." Dazu sagt die Glosse: „als ob er 10000 (bzw. 10) Feuerbrände zum Bahrām-Feuer hingesetzt habe." Nun besteht ja die Einweihung und Gründung des Bahrām-Feuers darin, daß man die zu verschiedenen Zwecken gebrauchten Feuer läutert und im Tempel niederlegt. Auch hier handelt es sich um das Verdienst durch die Rettung oder Läuterung solcher Feuer. Daher ist die Ausdrucksweise der Glosse ganz verständlich. Bartholomae, Altiran. Wb. 319 aber hat die Stelle nicht so

[1] Die Form *ādaroya-* ist wohl deshalb gebildet, um sie der Sanskritsprache anzupassen, — ist also eine Art Sanskritismus; anderenfalls müssen wir mit der Möglichkeit einer Lesung *-rōy* anstatt *-rōk* rechnen.

Digitized by Google

verstanden. Er liest das fragliche Wort *ātarnak* und deutet es als wohlriechende Hölzer. Dieses Wort ist mir unbekannt, und wenn es ein solches Wort geben sollte, so paßt es doch gar nicht zum Verb „hinsetzen, gründen". Es ist daher richtiger, dem Wort dieselbe Bedeutung zu geben wie die des Wortes im Text *ātrəsaoka-*, *ātaš ī sōčāk* „Feuerbrand".

Auch die Deutung des Wortes dürfte klar sein. Wenn das Wort buchstäblich so heißen sollte, dann können wir es als *ātur-rōk* gleich *ātur-rō* „Feuerentzünder" auffassen. Sollte dies aber nicht richtig sein, müssen wir es doch als bloße Umschrift des Aw. *ātarō*, nom. akk. pl. „die Feuer" ansehen, was auch dem Sinne nach dasselbe ist wie „Feuerbrände" und auch in den Zusammenhang vorzüglich paßt. Vgl. oben die Pāzand- und Sanskrit-Lesung. — Aus diesem Grunde ist es nicht nötig, das Wort als die Umschrift des Aw. *āθrō* zu nehmen (wie ich s. Z. auch die dialektische Form *āsrōk* dafür gelten ließ)[1] und es als „heiliges Tempelfeuer" zu deuten.

Wenn es nun in unserer mittel-persischen Quelle heißt, daß das Hausfeuer zu den Feuer(bränden) des Bahrām-Feuers gebracht werden solle, muß man dann schließen, daß hier die Rede nur von einem Tempel und zwar dem des Bahrām-Feuers ist, oder muß man es, um den neu-persischen Quellen gerecht zu werden, so auslegen: es zuerst zu dem Platz zu bringen, wo die Feuerbrände für das Bahrām-Feuer liegen — d. h. sagen wir — zum Ādarān-Feuer, und dann dies zum Bahrām-Feuer? Das letztere ist nicht nötig, denn ausgeschlossen ist es nicht, daß man in früherer Zeit keinen Unterschied zwischen den verschiedenen Graden von den in Tempeln niedergelegten Feuern machte und man sie einfach Bahrām-Feuer nannte. Wie wir gleich sehen werden, hat man früher nur das Bahrām-Feuer im Gegensatz zum Hausfeuer genannt und nicht dazwischen oder daneben erst noch das Ādarān-Feuer. Erst im Laufe der Zeit machte man gewisse Unterschiede: in kleineren Ortschaften hieß wohl das nach einfacherem Verfahren gegründete Feuer „Ādarān-Feuer" und in größeren „Bahrām-Feuer". Daß man solche Unterschiede schon in der späteren mittel-persischen Zeit machte, geht aus einer Stelle hervor wie: „die *āturān* und *ātašān* (Feuer), die in die Tempel gesetzt sind".[2] Hier steht *ātašān* für das Bahrām-Feuer, wie ich s. Z. aus Parallelstellen erwiesen habe[3], daher steht das andere Wort für das Ādarān-Feuer. Es gibt keine andere Erklärung für dieses Wortpaar, das auch in späteren Schriften vorkommt.

[1] Zeitschrift für Indologie und Iranistik 10 (1935/36) 196. — Der hier besprochene Ausdruck *āsrōk-karpak* kommt auch im Dātastān ī dēnīk 64, 3 vor; West (SBE 18, 198) aber hat ihn falsch verstanden.

[2] Sūr Saxvan 6. — In meiner Abhandlung darüber — Sūr Saxvan: A Dinner Speech in Middle Persian (= Journal Cama Or. Inst. 29) 59 f. — hatte ich an die jetzt gegebene Erklärung dieses Wortpaares nicht gedacht.

[3] Šāyast-nē-šāyast 2, 46 Anm. 3.

Digitized by Google

VIII.

Ganz neu und wichtig ist die Vorschrift in §§ 7 ff. „Wenn man das Feuer nicht aufliest . . ., muß man Asche darauf tun, im Winter im Maß von einer Spanne und im Sommer von fünf (oder zwei?) Spannen rundherum um die ganze (Feuer)stelle. Und . . . im Sommer während Tag und Nacht dreimal und im Winter während Tag und Nacht zweimal wieder aufdecken und jedesmal wieder entflammen[1] . . ."

Hier ist also die Vorschrift, nach der sich die Parsen in Indien hauptsächlich richten. Wenn sie nicht mehr kochen, dann decken sie das Feuer sorgfältig mit der Asche zu; besonders die brennenden Holzscheite werden tief in die Asche gesteckt, damit sie auch am anderen Morgen noch glühend sind. In dieser Weise geht das Feuer nie aus, und geschieht es einmal zufällig doch, dann ist es eine sehr betrübende Angelegenheit. (Die Hindus aber nehmen, wie ich einmal bei meinem Brahmanen-Lehrer sah, die halbverbrannten Holzscheite vom Herd, löschen sie mit einem Wasserguß und bewahren sie zum nächsten Gebrauch auf.) Daß die Parsen dieser Vorschrift folgen, erklärt sich aus dem reichlichen Brennmaterial aus hartem Holz. In Iran befolgt man die andere Vorschrift, das Hausfeuer zum Tempel zu tragen, wahrscheinlich wegen leichteren Brennmaterials, das man nicht einfach durch Zudecken mit Asche längere Zeit in Glut halten kann.

Bei dieser Gelegenheit möchte ich noch einige Gepflogenheiten der Parsen erwähnen, die ihre Achtung und Ehrfurcht vor dem Herdfeuer zeigen. Für den Monat Ādar, der nach dem Feuer genannt und ihm geweiht ist, nimmt man vorher die gründliche Reinigung und besondere Schmückung des Herdes vor. Dann, während des Monats, brennt man nur Holz und nicht daneben auch Kuhdung, wie man es sonst aus Sparsamkeit tut. Außerdem spendet man mehr Sandelholz und wohlriechende Spezereien und rezitiert Lobpreisungen wie vor dem Feuer im Tempel. Derlei dürfte wohl in allen Orten geschehen. Aber das folgende ist wohl eine örtliche Angelegenheit, die als etwas ganz Besonderes gelten muß: in unserem Dorf veranlaßten die Parsen durch ihren Einfluß und ihr Ansehen die Eisenschmiede, an den heiligen Tagen in diesem Monat ihr Handwerk, wodurch doch das Feuer nach ihrer Anschauung in ganz besonderem Maße zu leiden hat, einzustellen. Die Eisenschmiede erhielten natürlich dafür eine entsprechende Vergütung in Geld, Lebensmitteln und vor allem in Schnaps. —

[1] Zu der sonderbaren Verteilung siehe Tavadia, Sūr Saxvan 60 f. Auch hier werden das Feuer und der *aša*-besitzende Mann gleichgesetzt. Und zum bemerkenswerten Ausdruck für „Asche", wörtlich „Kleid" (des Feuers), siehe mein Šāyast-nē-šāyast 2, 49 Anm. 1.

Digitized by Google

Man bemerke, daß der mittel-persische Text nichts von dem Kaltwerdenlassen des Feuers erwähnt. Aber wie man dazu kam, das können wir aus noch früheren Schriften nachweisen.

IX.

Aber zuvor wollen wir erst noch die folgende neu-persische Stelle erörtern. Es handelt sich um die Notiz in der handschriftlichen Vidēvdāt-Übersetzung (an der passenden Stelle 8, 81, worüber unten) Anquetils, die uns Spiegel[1] mitgeteilt hat. Hier werden auch die verschiedenen Zeitangaben genannt, nämlich nach dreimaligem Kochen oder nach vier oder sieben Tagen für das Hinbringen des Küchenfeuers und nach vier Monaten und zehn Tagen oder nach sieben Monaten oder nach einem Jahr für die Überführung des Ādarān-Feuers zum Bahrām-Feuer. Er gibt sogar den Namen *jamaʿ ādar* als Erklärung oder andere Bezeichnung für Ādarān. Die „Ansammlung der Feuer" ist sicher eine passende Bezeichnung sowohl für das Wort *ādarān* als auch für die Sache selbst.

Wir wissen nun nicht, ob Anquetil von sich aus oder von seinen Lehrern, den indischen Dasturen, oder aus einer persischen Quelle zu dieser Notiz gekommen ist. Im ersten und zweiten Falle könnte man auf das Vorhandensein der Sitte, wenigstens bis zu seiner Zeit, in Indien schließen. Aber, wie ich schon früher bei anderer Gelegenheit bemerkt habe, benutzt Anquetil wohl auch die schriftlichen Quellen eher als seine eigene Beobachtung oder mündliche Belehrung.[2] Jene Quelle habe ich augenblicklich nicht ermitteln können.

Wir haben jedoch andere Tatsachen, die darauf hinweisen, daß der Ritus ebenfalls in Indien, wenn auch nicht in vollem Maße so doch in besonderen Fällen, im Gebrauch war. Unvala[3] gibt zwei Gelegenheiten, wo das Feuer zum Tempel gebracht wurde: 1. wenn eine Familie verreiste, 2. wenn das Feuer für die Totenzeremonien in den ersten drei Tagen gebraucht worden war. An den zweiten Fall habe ich auch eine schwache Erinnerung, aber in dem ersten Fall weiß ich bestimmt, daß das Feuer zu einem von den Nachbarn oder Verwandten gebracht wurde. Was Unvala über das Zurückbringen des Feuers aus dem Tempel schreibt, ist mir unverständlich, ob es sich um das alte, weiter unterhaltene Feuer handelt oder um ein neues aus dem Tempelfeuer. — Es sei hinzugefügt, daß in jenem zweiten Falle vielleicht nicht Aberglaube, wie Unvala andeutet, sondern die Vorschrift, das Feuer aus dem Hause, wo ein Todesfall eingetreten ist, zu entfernen, eine Rolle spielt. Bei den anderen Zeremonien

[1] Avesta-Übersetzung 1, 154 Anm. 3.
[2] Or. Lit. Ztg. 39 (1936) Sp. 36.
[3] Acta Orientalia 4, 319.

Digitized by Google

wird das benutzte Feuer wieder zum Herdfeuer gebracht, woraus man es auch vorher geholt hatte. Nach der iranischen Sitte soll auch solches Feuer, wie wir oben einmal gesehen haben, zum Tempel gebracht werden.

X.

Oben haben wir angedeutet, daß der Ritus mit einer Vorschrift im Awesta zusammenhängt; aber ehe ich dies etwas ausführlicher zeige, sei hier einiges über den Ausdruck für „Auflesen" hinzugefügt. Sowohl die neu-persische als auch die mittel-persischen Quellen gebrauchen dafür ein und dasselbe Wort *čīdan* bzw. *čītan* (*čīn-*), also arisches *či-, kay-* „legere". Nun kommt das Wort auch im Awesta vor und zwar in derselben Bedeutung „aussuchen, wählen", aber nicht in Verbindung mit dem Feuer. Dies mag auf den ersten Blick befremdlich erscheinen, weil wir doch über solch grundlegenden Gegenstand wie das Feuer sonst allerlei erfahren. Trotzdem müssen wir jenes Fehlen als Zufall betrachten und der bruchstückartigen Erhaltung des Awesta zuschreiben. Wir können ruhig annehmen, daß *či-, kay-* in der Bedeutung von „auflesen" des Feuers in der Awestazeit im Gebrauch war.

Den Beweis dafür liefern die aufs engste verwandten Indoarier, deren Sprache dasselbe Wort in Verbindung mit dem Feuer gebraucht. Nach dem PW heißt $\sqrt{ci}$ an erster Stelle „schichten, aufbauen", im besonderen beim Bau des Feueraltars. Man beachte, daß „schichten, aufbauen" nicht die eigentliche Bedeutung ist[1], sondern die von „(ein)sammeln, belesen", die dort auch verzeichnet ist. Man hat jene Bedeutung gewählt, um sie dem Gegenstand anzupassen. Im Grunde genommen meint vielleicht der Iranier und der Indoarier ein und dasselbe. In einem Falle liest man das Feuer auf, um das heilige Feuer zu gründen oder zu weihen. Und im anderen Falle schichtet oder baut man einen Feueraltar, nachdem man das Feuer irgendwie aufgelesen oder entzündet hat. Der Unterschied besteht also nur in der Übersetzungsgewohnheit, einmal hat man den Anfang, das andere Mal das Ende des Vorganges im Sinne. Selbst wenn die Sache in Indien anders sein sollte, dann beweist die Entwicklung erst recht die Altertümlichkeit des fraglichen Ausdrucks, weil die Grundbedeutung jene andere, eben „auflesen", ist. Daß die Entwicklung oder Änderung der Angelegenheit sich auf indoarischer Seite vollzogen hat, steht im Einklang mit unseren sonstigen Beobachtungen. Wir kennen viele Sagen und Sitten, die in Indien in der veränderten Lage und unter fremdem Einfluß andere Gestalt angenommen haben, während in Iran die Ursprünglichkeit in höherem Maße bewahrt geblieben ist.

[1] Siehe jedoch Grassmann, Wörterbuch zum Rigveda s. v. Auch in der Gujarātī bedeutet *caṇ-* „bauen, richten" (z. B. Mauer), und ebenso das seltene Hindī *cinā-*, — neben *cuṇ(ṭ)-, cun-* „auflesen".

Digitized by Google

Einen anderen, mittelbaren Beweis liefert das Awesta selbst. Bekanntlich heißt die Brücke, die zum Jenseits führt, *činvant-*. Bartholomae, Altiran. Wb. 441, 596 hat es richtig aus *či-, kay-* abgeleitet, ihm aber eine andere Bedeutung „scheidend" gegeben, was nirgends sonst vorkommt. Es ist nicht nötig, diese Ausnahme zu machen. Bartholomae hat wohl an die Scheidung der guten von den bösen Seelen gedacht, aber wir können dieselbe Bedeutung belassen und ebenso gut an das „Auflesen" der guten Seelen denken. Dies wiederum erinnert uns an die parallele Vorstellungsweise der Läuterung und der Aufnahme in einen höheren bzw. den ursprünglichen Zustand des Feuers und des Menschen bzw. seiner Seele. Wenn also das Wort *či-, kay-* für das Auflesen der Seelen, wenigstens im Zusammenhang mit der zum Himmel führenden Brücke, gebraucht wird, so liegt es nahe, daß es auch für das Auflesen des Feuers gebraucht wurde. Wir haben nur eben leider keinen Beleg dafür in den Trümmern der alten Literatur.

Daß die Idee vom „Auflesen, Sammeln der Seelen" sehr vertieft und verbreitet war, wissen wir jetzt, dank Herzfelds Ausführungen (Altpersische Inschriften, 60, 168), von anderen Stellen, auch mit anderem Ausdruck, wie *gar-*, gleich *ἀγείρω*, welche Bedeutung Bartholomae nicht verzeichnet und das Altindoarische nicht kennt. Der viel bekannte und sozusagen klassisch gewordene gāthische Vers in Yasna XXVIII 4 meint nicht, mag es noch so hübsch sein: „der ich des eingedenk bin, über die Seele zu wachen, (oder: die Seele zu erwecken, oder: daß die Seele wach sei)", sondern: „der ich mich dafür einsetze, die Seele aufzulesen". Die Pahlavi-Übersetzung setzt das fragliche *gairē* mit *garō dmāna* (Ort der Seligen) gleich und faßt die Stelle zwar frei auf: „die Seele in *garō dmāna* setzt"[1], was dem Sinne nach aber das Gleiche ist, und daher bedeutet auch *garō dmāna* „Haus des Sammelns", nämlich der Seelen bzw. deren gute Gedanken, Worte und Taten.[2]

Daß *gar-* „sammeln, auflesen" bedeutet, geht auch aus einer anderen Stelle klar hervor. Das gelübdeartige Gebet aus Yasna XI 17 muß doch

[1] Die mp. Übersetzung hat einfach das Ideogramm von *dah-*; Herzfeld (Altpersische Inschriften, 60, 168) schreibt aber stillschweigend *nidih-*, obwohl das erstere vollkommen genügte.

[2] Auch Nyberg, Die Religionen des Alten Iran, 161, erkennt diese Zusammenstellung an, zieht aber daraus den umgekehrten Schluß: er leitet *gairē* genau so wie früher *garō* aus *gar-* „singen" ab und übersetzt: „... daß meine Seele singe", was sicher falsch ist. Es sei auch betont, daß dies nur eine von den vielen neuen Erklärungen Nybergs ist, wonach er Zarathustra zu „einem berufsmäßigen Ekstatiker", einem singenden (und vielleicht auch tanzenden) „Derwisch" macht (S. 265)! Keinesfalls will ich die nützlichen Einblicke, die er uns in diesem Werke gewährt, verkennen, aber unmöglich kann man seine übertriebene, einseitige Gesamtauffassung als richtig anerkennen. Vgl. auch in diesem Heft O. Paul, S. 228ff. und W. Wüst, S. 234ff.

Digitized by Google

nach meiner Meinung heißen: „ich setze mich dafür ein, zu ergreifen (von „auflesen" und nicht von „preisen" her) alles, was gut gedacht, gut gesprochen und gut getan ist: (im Gegensatz zu) ich setze mich dafür ein, abzuwehren alles, was übel gedacht, übel gesprochen, übel getan ist".

Auch Mani hat sich als Iranier diese iranische Vorstellung vom „Seelenauflesen" zu eigen gemacht und ihr Ausdruck verliehen durch jenes erste Wort *čīdan*: *ravān čīn* heißen die fünf Engel, die die Seelen auflesen, um sie, wie aus dem kosmologischen Zusammenhang zu schließen ist, dem Himmel zuzuführen. Ebenso heißen auch die frommen Menschen, die die eigene Seele oder auch die ihrer Mitmenschen sozusagen läutern und auflesen zur Rückkehr zum Urlicht.[1]

XI.

Wenn nun auch der technische Ausdruck für das Auflesen des Feuers im erhaltenen Awesta nicht vorkommt, scheint die Technik selbst jedoch dort angegeben zu sein. Man hat nur die dunkle Stelle, Vidēvdāt VIII 75 nicht aufklären können. Der folgende Versuch würde dieser Technik Rechnung tragen.

„Mit den beiden Flammen aus dem (unreinen) Feuer sollst du Hölzer zum Entzünden bringen, entweder (*yaṯ vā*) die Reiser, die Feuersamen enthalten (d. h. leicht brennbar sind) oder . . . (*yaṯ vā* — der Rest fehlt); man soll (vorher)[2] das Feuer durch Herausziehen des feuerausströmenden (d. h. brennenden) Reisigs zerteilen und zerstreuen, damit es aufs schnellste ausgehe."

Bartholomae, Altiran. Wb. 954 hat zwar das fragliche Wort *bānuwe* und seine Form richtig erklärt, aber für die Stelle als nicht passend erachtet, weil er *frasaočaya-* als „außer Brand setzen, zum Verlöschen bringen" auffaßt (a. a. O. Sp. 1549). Für diese gegensätzliche Bedeutung, — die doch nirgends sonst vorkommt, auch im Sanskrit nicht — sehe ich keinen Grund. Wenn wir dieses normal auffassen und für jenes statt „Strahlen" „Flammen" nehmen, die man aus dem Feuer auffängt, dann ist das Wort doch ganz passend. Der Dual läßt sich dadurch erklären, daß die Flamme von den zwei Priestern, die in Verbindung (*paivand*) bleiben, aufgefangen wird[3]

[1] Siehe z. B. Müller, Handschriftenreste ... aus Turfan II 38 f.: Andreas-Henning, Mitteliranische Manichaica II 17.

[2] So oder ähnlich wegen der späteren Vorschrift und jetzigen Sitte; die Verderbnis der Stelle allein aber berechtigt uns dazu nicht; das Naturgemäße ist doch wohl „hinterher", d. h. nach der erst genannten Maßnahme.

[3] Auch die germanische Sitte bei der Entzündung des Notfeuers verlangt zwei Brüder oder sogar Zwillingsbrüder, siehe Huth, Janus 76. Man bemerke, daß das neue Feuer nicht nach der alten indogermanischen Art — durch Reiben von zweierlei Holz — gewonnen wird, weil hier eine andere Anschauung oder Angelegenheit im Spiele ist.

Digitized by Google

oder daß, wie es unten im Kommentar heißt, sie „von vorn und von hinten" oder sonst irgendwie aber zweimal aufgefangen werden soll. — Meine anderen Abweichungen, die sich dann von selbst leicht ergeben, brauche ich hier nicht zu erörtern.

Auch das folgende (§§ 76—78) kann man dem späteren Ritus gemäß so auffassen: die neun Bündel wurden in derselben Weise, und zwar der Reihe nach, einer aus dem anderen, entzündet und gelöscht. So wird das Feuer durch die neunstufige Läuterung (wie der Mensch durch die neunstufige sogenannte Barašnūm-Zeremonie) ganz rein, und wenn man nun, wie es heißt (§§ 79—80), wohlriechendes Holz darin verbrennt, so hat das Feuer volle Kraft, das Böse zu tilgen.

Anschließend (§§ 81—96) wird erzählt, wie hoch das Verdienst sei, wenn man das benutzte Feuer (es sind hier sechzehn Arten genannt) zum gesetzmäßigen Platz bringt, — wohl in der eben beschriebenen Art und Weise. Das letzte von den sechzehn Feuern wird gewöhnlich als das Hausfeuer angenommen, aber die Ausdrucksweise sowohl im Text als auch in der Glosse ist nicht ganz eindeutig. Dort steht *nazdišta-* „das (aller)nächste" und hier *šapastān* „Nachtlager" (welches auch „königlicher Palast" heißt). Damit kann man schon ursprünglich Hausfeuer gemeint haben, und es ist nicht die moderne Einsetzung für etwas anderes wie bei einigen anderen Feuern.

XII.

Wenn aber dies zweifelhaft sein sollte, kann ich auch auf eine sichere Stelle hinweisen, die von der Läuterung des Hausfeuers spricht, nämlich auf den mittel-persischen Kommentar[1] zu §78, d. h. also in dem Zusammenhang der Läuterung des erst genannten Feuers.

„Das Hausfeuer[2] muß man von vorn und von hinten (?) aufnehmen (d. h. in üblicher Weise auflesen und nacheinander von Platz zu Platz legen). Wenn (alle diese Bündel) mit einem Male erkalten (= ausgehen), dann ist es erlaubt. Wenn (aber) das zweite eher als das erste erkaltet (= ausgeht), dann soll man das dritte zurück zum zweiten bringen, und anstatt der zwei (Zahlen) muß man es auf eine Zahl bringen (d. h. das

[1] Diese Kommentare (voller Auslegungen und Zusätze) sind sehr wichtig; darauf beruhen die späteren sogenannten Rivāyat und auf diesen die neu-persischen. Aber jene sind noch nicht genügend bearbeitet. Selbst die Ausgaben sind weder kritisch noch zuverlässig. Vor einigen Jahren hat der bekannte Pahlavī-Forscher B. T. Anklesaria eine Umschrift und Übersetzung des ganzen Pahlavī Vidēvdāt für Cama Or. Inst. angefertigt, aber für die Veröffentlichung solcher wichtigen Arbeiten hat man dort leider kein Geld.

[2] Es ist kein Zweifel, daß *ātaš ī katakīk* „Hausfeuer" meint, — *katakīk* „Haus bezüglich". An *katak*, das aber als Glosse zu *ul dāšt*, Aw. *uzdāna-* „Aufbau", § 74 erscheint und auch im Kommentar dazu wiederkehrt, haben wir hier nicht zu denken, obwohl es dasselbe Wort ist.

Digitized by Google

dritte Bündel noch einmal machen)." — Es werden dann kasuistische Angaben über Kaltwerden und Töten des Feuers gemacht, und daraufhin heißt es weiter: „in bezug auf das Varhrān (Feuer) ist es nicht klar (ob jene Angaben gelten oder nicht)".

XIII.

Es ist von höchster Wichtigkeit, daß der Kommentar auch von dem Erlöschen des Bahrām-Feuers (natürlich bei seiner Läuterung) Andeutungen macht, denn es ist nicht von vornherein ausgeschlossen, daß man auch dieses Feuer erneut geläutert und geweiht haben mag. Damit wollte man vielleicht sicher gehen oder ihm immer neue Kraft und Macht hinzufügen. Dies bedeutet, daß auch das Hausfeuer in Wirklichkeit nicht als unrein, sondern höchstens als ausgenutzt gedacht wurde, und eben diese Idee der Verstärkung war der Antrieb und Ursprung des Ritus.

Diese Anschauung erklärt auch die nicht richtig verstandene Sitte, daß der Priester die große Reinigungszeremonie, das Barašnūm, an sich vollzieht. Man wundert sich einfach, daß der reine Priester so etwas tue; diese Zeremonie sei doch nur für den gefährlich unrein Gewordenen, für den Infizierten, gedacht, aber, so meine ich, der reine Priester, der auch eigentlich „der Feuerhaltige" (*aθarvan-*, *āθravan-*)[1] heißt, braucht, ebenso wie das reine Feuer (*ātar*), Auffrischung seiner heiligen Kräfte, damit des heiligen Amtes gewaltet werden kann. Aus derselben Anschauung verstehen wir auch, warum der Priester die Hauptzeremonie, Yasna, regelmäßig wiederholen muß, wenn er bei dem Bahrām-Feuer und anderen höheren Ämtern dienen soll.

XIV.

Zweitens ist in unserem Kommentar das Hausfeuer, — das auch geläutert und geweiht wurde — im Gegensatz nur zum höheren Bahrām-Feuer gesetzt. Von irgend einem anderen gegründeten Feuer wie Ādarān-Feuer ist nicht die Rede. Noch deutlicher und aufschlußreicher ist die Glosse zu § 80. Wenn wir dazu noch seine dreistufige Läuterung inbetracht ziehen, die auch für das spätere Ādarān-Feuer notwendig ist, können wir gleichzeitig den Zusammenhang und die Entwicklung erkennen.

[1] Nach Bartholomae, Altiran. Wb. 66 sind Herkunft und eigentliche Bedeutung dieser Bezeichnung dunkel, aber sonst wird jene Bedeutung angenommen. Sie paßt auch vorzüglich Yašt I 12, wo das Wort und der Superlativ davon als Namen Ahura Mazdās vorkommen, denn seine Feuernatur ist z. B. in kosmogonischen Pahlavī-Texten ganz klar ausgesprochen; siehe Tavadia, „Middle Persian Evidence for the Avestan Conception of Fire" in Studia Indo-Iranica. Ehrengabe für W. Geiger, 238 ff. Dazu siehe auch die Stelle auf S. 266, Anm. 1.

Digitized by Google

Diesen Punkt will ich hier nur kurz streifen. Ursprünglich genügte wie bei den anderen indogermanischen Völkern das Haus- oder Herdfeuer als Gegenstand der Verehrung, weil schon das Haus und die Familie allein eine große Einheit bildeten, auf deren Schutz und Gedeihen zunächst es besonders ankam. Daneben bestand, wenn nicht gleichzeitig, so doch bald darnach, ein anderes sozusagen allgemeines Feuer, um eine noch größere Einheit, einen ganzen Ort, zusammenzuschließen und die Gemeinschaft zu symbolisieren.[1] Erst im Laufe der Zeit fing man an, das letztere in verschiedene Grade zu teilen je nach der Methode der Weihung und Gründung, und selbst diese Methoden erweisen sich als später und starker Ausbau der einfachen Regeln nach priesterlicher Auslegung, bedingt durch den einen oder den anderen Grund.

Es ist begreiflich, daß in solchem Falle in unserem Kommentar noch keine Rede von dem Hinbringen des Hausfeuers zum Ādarān-Feuer sein kann, denn das letztere war als überflüssig noch nicht vorhanden, weil das durch dreistufige Läuterung geweihte Hausfeuer als das ursprüngliche dessen Funktion ausübte. Es ist jedoch wahrscheinlich, daß dieses Hausfeuer zum Bahrām-Feuer gebracht wurde, wenn nicht täglich oder öfter, dann wenigstens am Jahresende, wie wir gelesen haben. Sonst fand die Läuterung und Weihung im Hause statt und galt wohl als tägliches Sakrament, das wir in der späteren Zeit in seinem Ersatz, in dem Ritus des Hinbringens des Hausfeuers zum Ādarān-Feuer, wiedererkennen.

XV.

Wo aber kein solches Sakrament gedacht ist, muß der Ritus folgenden Sinn haben: einerseits muß man jedes Feuer sozusagen befreien und es zum gesetzmäßigen Platz, zum Tempel hinbringen. Um dies genau und

[1] Zu dieser Frage verlangt man vielleicht die Heranziehung der bekannten drei Feuer aus dem Indoarischen. Aber ihre Beschreibung (Hillebrandt, Ritual-Literatur 105 ff., Oldenberg, Religion des Veda[2] 347 ff.) läßt m. E. keinen Zweifel zu, daß sie ganz anders entwickelt sind und daher keinen Vergleichspunkt bilden. Hillebrandt (S. 14) verweist auf ihre Erwähnung im Ṛgveda, obwohl für sie eine andere Erklärung gefunden worden ist (S. 109), nämlich von Koulinkovski, Les trois feux sacrés du RV. (Rev. de l'hist. des Rel. 20. 151 ff.). Diese Auffassung liegt den iranischen Feuern näher, denn darnach sind sie einfach das Hausfeuer (*gārhapatya*), das Kommunalfeuer (*viśpati*) und das gesamte Kommunal- oder Volksfeuer (*vaiśvānara*). Man denke aber nun nicht, daß meine These von zwei anstatt drei Feuern hinfällig wird. Im Gegenteil, sie wird sogar gestützt, denn das dritte und höchste Feuer konnte es doch nur einmal im ganzen Land oder Reich geben; für die Bevölkerung im allgemeinen kommen also nur zwei Feuer in Frage, das Hausfeuer und Varhrān oder Bahrām genannte Ortsfeuer, und daher ist früher nur von diesen beiden die Rede. Das dritte war besonders eine rein königliche Angelegenheit und kein anderer Fürst z. B. durfte es gründen. Dazu siehe Tavadia, Or. Lit. Ztg. 1933, Sp. 563 f.; 1935, Sp. 247.

Digitized by Google

vollkommen zu erfüllen, wartet man, bis der Herd erkaltet ist, damit auch keine Spur vom Feuer unbefreit bleibe. Andererseits, wenn das Feuer seine Tätigkeit beim Kochen genau so wie bei anderen lebensnotwendigen Zwecken getan hat, kann man es doch nicht nutzlos weiterbrennen lassen, man muß es löschen. Aber, wie wir schon gesehen haben, darf dies nicht sorglos geschehen, sondern sorgfältig, d. h. in zeremonieller Art, und das ist unser Ritus. Wenn das Feuer so gelöscht wird, dann ist das keine sündhafte Verlöschung, sondern sozusagen Befreiung von der Verlöschung, insofern als es zum Feuertempel gebracht wird, wo es gleichsam zu neuem und höherem Leben gerufen wird wie der Mensch nach dem Tode.

Und schließlich kann auch die Sitte, selbst das Ādarān-Feuer, also das geweihte Tempelfeuer, zu löschen und neu zu entzünden, ähnlichen Sinn haben: es wird dadurch in den höheren Stand erhoben. Aber wenn wir bedenken, daß der Zeitpunkt dieser Handlung in den allerhöchsten, den Toten zugedachten Feiertagen am Jahresende lag, erweist sich die Sitte als Rest eines Ritus des indogermanischen Wintersonnenwende-Neujahrsfestes. Diesen Ritus hat Otto Huth in seiner Schrift Janus S. 70 ff. behandelt und erhellt, besonders in bezug auf das römische Vestafeuer und germanische Notfeuer[1], und daraufhin hat Hertel ihn aus dem Indoarischen nachzuweisen versucht (Das indogermanische Neujahrsopfer im Veda, besonders S. 45 f., 51 ff., 124 ff.)[2] Huths lehrreicher Schluß lautet: Dioskurenmythos ist der Kultmythos des Wintersonnenwende-Neujahrsfestes, wobei die Jünglinge das Sonnenfeuer neu entzündeten (S. 84), um die Erneuerung des Weltbeginnes darzustellen (S. 89). Und ebenso kann auch der iranische Ritus gedeutet werden, denn nach den iranischen kosmogonischen Texten ist die Welt aus dem Urfeuer oder Urlicht (*asar rōšnih*) geschaffen.[3]

Es ist nicht ohne Nutzen festzustellen, daß ein Rest des indogermanischen Neujahrskultes auch noch bei einem Gebirgsstamm an der indo-iranischen Grenze, der erst vor kurzem zum Islam bekehrt wurde, vorhanden ist. Man beachte die folgende Beschreibung aus Sir George Robertson, The Kafirs of the Hindu-Kush, 583: „Giché, New Year's Day. The surrounding Musalmáns call this the Káfir Eed..... At the first glimpse of dawn on the morning of the 17th [January], in spite of a heavy snowstorm, men and women issued from every house carrying torches of pine-wood, and marched up the hill crying 'Súch, Súch', and deposited their brands

[1] Die griechische Sitte auf der Insel Lemnos enthält einen besonderen Vergleichspunkt: das neuntägige Totenfest am Jahresende (S. 71), im Iranischen ist es zehntägig; für das Römische und Germanische siehe S. 91. — Alles dies wird auch für die Frage des ersten Monats im iranischen Kalender wichtig sein.

[2] [Für eine Kennzeichnung dieser fragwürdigen Veröffentlichung vgl. meine Bemerkungen, oben 93³. W. Wüst]

[3] Siehe z. B. den auf S. 273, Anm. 1 genannten Aufsatz des Verf.

Digitized by Google

in a heap in front of [the goddess] Dizane's shrine. The blaze was increased by ghee being thrown on the fire." — Der fragliche Ausruf bedeutet „brenne, brenne", arisch $<\sqrt{śuc}$ „brennen".

Besprochene Stellen, Wörter und Sachen

Awestisch:
V. VIII. 75 ff. (XI)
Y. XI. 17 (X)
XXVIII. 4 (X)
Mittelpersisch:
Mx. 53. 5 (VII)
PRiv. 115. 12 ff. (VII, VIII)
PV. 8. 78 Kom. (XII)
8. 81, 96 (VII)
PY. 28. 4 (X)
Sūr Saxvan 6 (S. 266, Anm. 2)
Šnš 20. 15 ff. (S. 262, Anm. 3)
Neupersisch:
Riv. I. 67. 3 ff. (VI)
72. 8 ff. (II, Anm. 1, 3, 2)
Sd. 49 (I)

Aw.
aθarvan- (XIII, Anm. 1)
āθravan- (XIII, Anm. 1)
gar- (X)
garo.dmāna- (X)
či- (X)
činvant- (X)
bānuwe (XI)
frasaočaya- (XI)
Mp.:
ātarōk, ātur-(r)ōk (VII)
brāh (S. 257, Anm. 1)
Np. (Parsi):
barāh (S. 257, Anm. 1)
bēd („ 257, „ 1)
burāh („ 257, „ 1)
daš(a)n („ 257, „ 1)
zōr („ 258)

Ādarān-Feuer in Indien (III, IV)
„ „ in Iran (III. IV)
Auflesen des Feuers (S. 258, Anm. 2. XI)
„ der Seelen (X)
Bahrām-Feuer (IV, XIII)
Dādgāh-Feuer (IV)
Feuergrad (XIV, Anm. 1)
Feuerpriester (XIII)
Haus- oder Herdfeuer (II, VIII, XI)
Indogermanischer Neujahrskult (XV)
Löschen des Feuers erklärt (XV)
Totenfest (XV, Anm. 1)

Inhaltsübersicht

1. Auflesen des Feuers nach dem *Ṣad-dar*. 2. Nähere Angaben darüber aus dem *Rivāyat*: Hinbringen des Herdfeuers täglich oder zu verschiedenen Zeitpunkten nach dem Ādarān- oder Tempelfeuer und dieses während der den Manen geweihten Festtage am Jahresende nach dem Bahrām- oder höchsten Tempelfeuer, — ihr Erlöschen und evtl. Vermischen mit dem höheren Feuer. 3. Polemik der Parsen-Priester in Indien dagegen. 4. Gründungszeremonie des Tempelfeuers in Indien und Iran. 5. Weitere Belege und Erklärung für das Erlöschen des Feuers. 6. Aufnehmen der Flamme beim Auflesen des Feuers. 7. Mittelpersischer Beleg dafür. 8. Wechselweise Vorschrift zur Hütung des Feuers: Zudecken mit Asche; diese und andere Gepflogenheiten der Parsen in Indien. 9. Spuren der ersten Vorschrift unter ihnen. 10. Ein und derselbe Ausdruck für Feuer- und Seelenauflesen. 11. Awestischer Nachweis des Ritus durch neue Erklärung der dunklen Stelle, *Vidēvdāt* VIII 75 ff. 12. Nähere Angaben aus dem mittelpers. Kommentar zu § 78. 13. Erlöschen und Neuentzünden des Bahrām-Feuers, verglichen mit der Wiederholung der Reinigungszeremonie über dem Priester: nämlich zur Auffrischung ihrer heiligen Kräfte. 14. Ursprünglich nur ein Ortsfeuer im Gegensatz zum Hausfeuer wie bei den anderen indogermanischen Völkern. 15. Erklärung des Ritus und seine Beziehung zu dem des indogermanischen Neujahrsfestes. — Stellen-, Wörter- und Sachverzeichnis.

Digitized by Google

APOLLON, GOTT UND ERZIEHER DES HELLENISCHEN ADELS

VON *FRANZ DIRLMEIER* IN SCHLIERSEE, OBB.

Die Dinge, von denen ich zu Ihnen sprechen darf, sind vor mehr als $2^1/_2$ Jahrtausenden im Süden Europas von den Bewohnern des Landes Hellas gedacht, sie sind in Dichtung und bildender Kunst dargestellt und gläubig verehrt worden. Ob ein Bedürfnis, vielleicht eine Notwendigkeit bestehe, heute von dem zu sprechen, was vom 8. bis zum 4. vorchristlichen Jahrhundert Wirklichkeit gewesen ist, das muß dieser Vortrag[1] ganz Ihrem Urteil überlassen. Gestatten Sie, daß ich dem eigentlichen Thema ein paar Bemerkungen vorausschicke.

1. Ein griechischer Gott ist keine starre, unveränderliche Größe. Je eindringlicher die Anfangsvorstellung von der Wirkungskraft einer Gottheit ist, desto mehr Wirkungsmöglichkeiten erkennt der Glaube des Volkes dem Gotte zu. So gibt es einen Apollon der Schiffahrt, der Bergeshöhen, der Rinderherden, der Vegetation und der Feldmäuse[2]; ja auf der Akropolis von Athen stand eine Meisterbronze des Phidias: Apollon, der Vernichter der Heuschrecken[3]. In die Sprache der Handbücher übersetzt heißt das: es gibt viele Apollines. Aber nicht davon soll die Rede sein, sondern ich bitte Sie, mir das methodische Zugeständnis zu machen, die höchsten Aussagen zu prüfen, deren das hellenische Volk über seine Götter fähig war, die Gestalt zu prüfen, die der Dichter durch das künstlerische Wort seinem inneren Gefühle verliehen hat.

2. Apollon war in dem Zeitraum, den wir wählen, kein Sonnengott. Wer dies behauptet, setzt sich mit den gesamten Tatsachen der Überlieferung in Widerspruch. Was der Beiname Phoibos, Phoebus bedeutet, weiß auch heute kein Mensch.[4] In einer Komödie des Jahres 421 v. Chr. sagt ein attischer Bauer zu dem Gotte Hermes: wir Hellenen verehren die olympischen Götter, die Barbaren dagegen Sonne und Mond.[5]

[1] Vortrag, gehalten am Donnerstag, 24. Aug. 1939, bei den „Salzburger Wissenschaftswochen", veranstaltet vom Reichsministerium für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung, sowie von der Forschungs- und Lehrgemeinschaft „Das Ahnenerbe".

[2] Zu *σμινθεύς* kann ich nichts Neues beibringen. Der Verweis auf den Mysing der Edda von A. H. Krappe (ARW 33 [1936] 40—56) ist wichtig.

[3] *Ἀπόλλων Παρνόπιος*: Paus. 1, 24, 8.

[4] Auch die Deutung von W. Schmid, *Φοῖβος Ἀπόλλων*, ARW 22 (1923/24) 217—223: *Φοῖβος* = *Φόβος*, überzeugt nicht.

[5] Aristophanes, Pax 410: *ἡμεῖς μὲν ὑμῖν θύομεν, τούτοισι δὲ οἱ βάρβαροι θύουσι.* Genau stimmt damit überein Plato, Crat. 397 cd. Die vielbesprochene

Digitized by Google

3. Sie erwarten vielleicht von mir, daß ich die Frage löse: war Apollon in den allerletzten Ursprüngen seines Wesens ein urhellenischer Gott oder war er ein Kleinasiate? Genauer: war er vielleicht ein Anatolier? Denn die kleinasiatische Küste war ja schon lange hellenisch geworden: sie ist die Heimat des homerischen Epos. Wir können zunächst sagen: ungriechische Herkunft ist möglich; denn auch Apollons Mutter und Schwester, Leto und Artemis, tragen Namen, die aus dem Griechischen nicht erklärbar sind. Und eine so urhellenisch anmutende Göttin wie Athene, die Herrin der Akropolis, ist im 2. Jahrtausend eine kretisch-minoische Schild- und Hausgöttin gewesen. Ein ernstes, wenn auch nicht unwiderlegbares Argument ist die Tatsache, daß dem Apollon der 7. Tag des Monats, also der babylonische schabattu heilig war.[1] Ferner kämpft der Gott bei Homer für die Troer, also auf der Seite der den Griechen feindlichen Barbaren. Aber: wenn man schon nach Osten geht, so kann uns nicht verwehrt werden, gleich bis Indien zu gehen — und dort gibt es z. B. den furchtbaren Gott Rudra, der den Bogen trägt und Krankheit und Tod sendet, genau so wie Apollon. Dann wäre Apollon also Indogermane. — Wenn er den Troern hilft, so darf nicht übersehen werden, daß bei Homer die Troer als griechische Menschen geformt sind, und gerade die höchste sittliche Gestalt, die Homer geschaffen hat, Hektor, der für seine Heimat sterbende Held, eine Gestalt der „Gegenseite" ist. Ferner: sollte Apollon Kleinasiate sein, so ist er noch lange nicht Orientale. Denn: einmal ist der Begriff „kleinasiatisch" in seiner rassischen Grundlage noch nicht recht faßbar — nur so viel darf man sagen: „kleinasiatisch" ist nicht „semitisch" — und außerdem: im 2. Jahrtausend ist Kleinasien bereits Einwanderungsland für nordische Stämme. Wenn z. B. Troia bei Homer auch *Pergamos* heißt, so ist dies wahrscheinlich nichts anderes als nhd. *bergen, Burg*.[2] — Der Gott Dionysos ist sicher ein thrakisch-phrygischer, also ein nordischer Gott, aber in den Mänaden des Euripides kommt er aus Baktrien und Arabien.[3] — Vieles deutet darauf,

Anbetung der Sonne als Apollon durch Orpheus (Aeschylus, fr. 341 N²) ist von Wilamowitz (Gl. d. H. II 135) überzeugend geklärt. Noch in der Mitte des 4. Jahrh. (Plato, Legg. 945 e) haben Apollon und Helios einen gemeinsamen Hain, aber es sind eben zwei Götter, nicht einer.

[1] M. P. Nilsson, Die älteste griechische Zeitrechnung, Apollon und der Orient, ARW 14 (1911) 423—448 (Auch später hat N. mit gewichtigen Argumenten an den Erkenntnissen dieses Aufsatzes festgehalten).

[2] P. Kretschmer, Nord. Lehnwörter im Altgriechischen, Glotta 22 (1934) 100—122, bes. 113. Wilamowitz, Die Ilias und Homer, Bln. 1916, 285: Apollon schaut herab von Pergamos. — Eine „hauchdünne" griechische Schicht in vorhomerischer Zeit in Lykien, also im Lande des *Λυκηγενής*? Darüber Kretschmer zuletzt, mit Verweis auf die ablehnende Haltung F. Sommers, in Glotta 28 (1939) 101 („Die Stellung der lykischen Sprache").

[3] Bacchae 15.

Digitized by Google

daß die Hethiter, also ein innerkleinasiatisches Volk des 2. Jahrtausends, genauer dessen indogermanische Oberschicht, den Apollon kannten. Wenn aber dann der an sich schon unsichere Name Apulunas mit bab. *abullu*, d. h. Tor, erklärt wird[1], Apollon also zum Gott des Stadttores in Form eines Steinkegels gemacht wird, so mag es allerdings erlaubt sein, gegenüber allem Hethitischen die zur Zeit noch angebrachte Reserve zu üben. So wollen wir zunächst die Frage nach der Abstammung zurückstellen und zwei Feststellungen treffen. Einmal: die größte Bereicherung erfahren wir nicht dann, wenn es uns bei der Analyse der Apollongestalt gelingt zum Fetischismus vorzudringen, denn da verschwindet dann jegliche Gestalt: Fidschi-Insulaner und Grieche stehen auf der gleichen Stufe. Und ferner: die Griechen wußten bereits selbst, daß sie manches von den Barbaren übernommen hatten, aber im Vollgefühle ihrer verwandelnden Kräfte haben sie im 4. Jahrh. den Satz geprägt: „Was immer die Hellenen von den Barbaren empfangen, das arbeiten sie um zu edlerer Endform."[2]

Nun sind wir bereit die älteste uns zugängliche Formung eines unzweifelhaft griechischen Apollonbildes zu sehen: den Apollon Homers. Wie jede Szene und jede Einzelheit des Epos, so ist auch die Gestalt des Gottes klar umrissen. Nur muß uns immer gegenwärtig sein: das homerische Epos ist nicht eine religiöse Urkunde im strengen Sinn. Das sind Lieder für den Adel, vorgetragen vor hellenischen Festversammlungen.[3] Das ist das Leben des edelgeborenen Griechen, hinaufgehoben in eine höhere Wirklichkeit, von einer „höheren Glorie" umflossen. Darum kann Zeus, der Vater der Götter und Menschen, so menschlich dargestellt werden: wie er den Gott Hephaistos aus dem Olymp schleudert, daß er einen ganzen Tag herniederstürzt, wie er mit Hera streitet, oder wie Hera ihn berückt und ihm eine erhabene, menschlich-göttliche Liebesstunde schenkt.[4] Nur ein Gott wird nie von der göttlichen Leichtigkeit dichterischer Phantasie hineingezogen ins allzu Menschliche: das ist Apollon.[5] Er trägt den Bogen, er ist der Fernhintreffer, der er-

[1] B. Hrozný, Les quatre autels „hittites" hiéroglyphiques d'Emir Ghazi et d'Eski Kišla, et les divinités Apulunas(?) et Rutas, Arch. Orientální 8 (1936) 171—199. Dazu (wie auch zu lydisch *plδāńś*) die sehr zurückhaltende Bemerkung von F. Sommer, IF. 55, 176, Anm. 2. Dort auch über *Ἀπέλλων* und thessalisch *Ἄπλουν*. — E. Forrer, Apollon, Vulkanus und die Kyklopen in den Boghazköitexten, Rev. Hitt. et As. 1 (1931) 141—163.

[2] Epinomis 987 d: *ὅτιπερ ἂν Ἕλληνες βαρβάρων παραλάβωσι, κάλλιον τοῦτο εἰς τέλος ἀπεργάζονται.*

[3] W. Schadewaldt, Iliasstudien (= Abh. d. phil.-hist. Kl. der sächs. Akad. d. Wiss. 43, 6 [1938] 163).

[4] *A* 590f., 536f., *Ξ* 292f.

[5] *Θ* 333—342 ist kein Gegenbeispiel. Der Scholiast merkt an: *νεωτεριχὸν γὰρ τὸ φρόνημα.* Und selbst noch auf dieser Stufe einer äußersten dichterischen *ῥαιθυμία* wäre es wohl unmöglich, etwa Frager und Antworter zu vertauschen.

Digitized by Google

barmungslos tötet.[1] Er stürmt den Troern voran zu Wall und Lager der Achäer: leicht tritt er mit den Füßen die Ränder des Grabens ein und wirft sie mitten in den Graben, so daß eine Brücke entsteht, über die die Troer stürmen. Er stürzt die Mauer um, wie ein Kind am Sandstrand des Meeres baut und dann mit Händen und Füßen alles wieder einebnet.[2] In furchtbar schrecklicher Gestalt tritt er dem Freunde des Achilleus, dem Patroklos, entgegen, von dunklem Nebel umhüllt. Er schlägt ihn zwischen die Schultern, er stößt ihm den Helm vom Kopfe und reißt ihm den Panzer herab.[3] Das ist ein Gott der Urzeit, eine geradezu vormenschliche Wildheit, durch nichts gemildert. — Und doch kennt dieselbe Ilias einen ganz anderen Apollon: da ist er nicht mehr von stummer Schrecklichkeit, sondern er spricht. Hier tritt der Sänger der Ilias mit einem ganz anderen Anspruch vor den adeligen Hörer. In der Schlacht des 5. Gesanges[4] stürmt Diomedes der Hellene gegen Aeneas den Troer, obwohl er merkt (*γιγνώσκων*), daß diesen Apollon schützt.[5] Dreimal stößt Apollon den Diomedes zurück, das vierte Mal ruft er mit gewaltiger Stimme: „Mäßige dich, erhebe dich in deinem Sinne nicht zu den Göttern! Nimmer sind einander gleich das Geschlecht der unsterblichen Götter und das der Menschen, die auf dem Erdboden wandern!“[6] Hier steht das Getümmel der Schlacht gleichsam still und zum erstenmal im Werden des hellenischen Volkes wird ein Satz gesprochen, der ein für allemal den Anspruch der Gottesgleichheit in seine Schranken weist. Zwei Welten treten hier auseinander: Apollon hat sie getrennt. Diomedes weicht zurück. — Es muß gleich bemerkt werden: deswegen entsteht in dem adeligen Menschen Homers nicht ein Bewußtsein der hoffnungslosen Nichtigkeit, hier zerbricht nichts. Diomedes weicht nicht etwa angstvoll zurück, er versteckt sich nicht, sondern — und hier enthüllt ein einziges Wort im Urtext ein volles Menschenbild — er weicht zurück, *τυτθόν* (Vs. 443), ein bißchen, nicht mehr als notwendig ist. Diomedes bleibt ungebrochen ganz der er war.

Dies tritt in einem anderen Zusammentreffen zwischen Gott und Mensch noch schärfer hervor. Vor dem Tode Hektors, der ja durch Achills Hand fällt, treibt Apollon ein überlegenes Spiel mit Achilleus. Er nimmt die Gestalt eines troischen Kriegers an und läßt sich von dem heranstürmenden Achilleus verfolgen. Er läuft in die Ebene hinaus, Achilleus

[1] *Ἀργυρότοξος*; *ἑκατηβόλος*, *ἑκηβόλος* sind beide unerklärt; ich habe die traditionelle Übersetzung beibehalten (Wilamowitz. Gl. d. H. I 325)

[2] *O* 355—366. [3] *Π* 787—809. [4] *E* 431—442.

[5] Vers 434: *ἀλλ' ὃ γ' ἄρ' οὐδὲ θεὸν μέγαν ᾄζετο*. Durch *οὐδέ* wird Diomedes in den Kreis der *ὑπέρβιοι* gestellt. Vgl. Neue Jahrbücher 1 (113) [1938] 303. *Ἄζεσθαι Ἀπόλλωνα* = *A* 21.

[6] *Φράζεο, Τυδεΐδη, καὶ χάζεο, μηδὲ θεοῖσιν — ἰσ' ἔθελε φρονέειν, ἐπεὶ οὔ ποτε φῦλον ὁμοῖον — ἀθανάτων τε θεῶν χαμαὶ ἐρχομένων τ' ἀνθρώπων* (440—42).

Digitized by Google

immer hart[1] hinter ihm her. Da hält Apollon plötzlich inne und gibt sich zu erkennen: „Warum verfolgst du mich, du der Sterbliche mich den unsterblichen Gott?" Und höhnend setzt er hinzu: Inzwischen haben sich die Troer in die Stadt gerettet, „mich aber kannst du nicht töten, denn ich bin dir nicht verfallen." Achilleus sagt in schwerem Zorn: „Du hast mich getäuscht, grausamster unter den Göttern, mir meinen Ruhm genommen, du brauchst ja keine Rache zu fürchten. Und doch! wie gerne wollte ich Rache an dir nehmen, wenn ich nur δύναμις, Kraft, dazu hätte!" So sprach er, wandte dem Gott den Rücken und eilte hohen Sinnes zurück zur Stadt wie ein siegreiches Rennpferd, leicht dahinfliegend (*X* 7—14). Aus der Zeichnung dieses Bildes läßt sich ohne weiteres ablesen, daß hier kein Dokument gläubiger Verehrung vorliegt; nur das Wissen um die unangreifbare Überlegenheit des Gottes tritt hervor, also eine Vorstufe, wenn man so will, zu Schleiermachers Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit, eine Erfahrungstatsache menschlichen Lebens. Aber aus diesem Apollon des 22. Gesanges ergibt sich noch kein Ansatzpunkt einer Ethik, seine Größe wird durch die Kritik fast aufgehoben: er hat Achilleus getäuscht, das war δόλος (*Φ* 604). Im Recht ist Achilleus, der Sterbliche.

Aber in der Ilias sind noch zwei Szenen geformt, die Apollon mit einer ganz anderen, fraglosen Göttlichkeit umgeben, die weit über die bloße Feststellung hinausgehen, daß seine Kraft größer ist als die des Menschen. Die eine Szene steht am Anfang, die andere am Ende der Ilias. Man wird schwerlich bestreiten können, daß durch diese Stellung eine ganz besondere Wirkungstiefe erreicht wird. — Die Ilias beginnt mit dem Zorne des Achilleus. Aber schon nach wenigen Versen stellt der Dichter über den Zorn des Menschen den Zorn des Gottes Apollon[2], gleichsam als wäre es für das gewaltige Werk nicht genügend, es aus dem Bereich

[1] *Φ* 604: Achill verfolgt ihn τυτθὸν ὑπεκπροθέοντα· δόλωι δ' ἄρ' ἔθελγεν Ἀπόλλων, ὡς αἰεὶ ἕλποιτο κιχήσεσθαι ποσὶν οἷσιν. Τυτθόν = *E* 443. Ἐλπίς für menschliches Wähnen ist ein Lieblingsausdruck Pindars. Auch κιχάνω gebraucht er gern. Es ist pindarisch, wenn Apollon zu Hektor sagt: Ἕκτορ, νῦν σὺ μὲν ὧδε θέεις ἀκίχητα διώκων: *P* 75.

[2] *A* 8: τίς τάρ σφωε θεῶν ἔριδι ξυνέηκε μάχεσθαι; Apollons Stellung im Anfang der Ilias trat offenbar in anderen Versionen des *A* noch viel mehr hervor: ἡ δὲ δοκοῦσα ἀρχαία Ἰλιάς, ἡ λεγομένη Ἀπελλικῶντος, προοίμιον ἔχει τοῦτο· „Μούσας ἀείδω καὶ Ἀπόλλωνα κλυτότοξον", ὡς καὶ Νικάνωρ μέμνηται καὶ Κράτης ἐν τοῖς Διορθωτικοῖς. Ἀριστόξενος δὲ ἐν α' Πραξιδαμαντείων φησὶ κατά τινας ἔχειν· „Ἔσπετε νῦν μοι, μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι, ὅππως δὴ μῆνίς τε χόλος θ' ἕλε Πηλείωνα Λητοῦς τ' ἀγλαὸν υἱόν". (Anecd. Rom. ed. F. Osann, Gießen 1851, 5). Ein anderes Epos begann: „Es war ein Orakelspruch herausgekommen, daß ... das Geschlecht des Anchises über die Troer herrschen werde. Daher vereinigte sich Aphrodite mit Anchises" usw. (Akusilaos von Argos = F. Gr. Hist. 2 F 39).

Digitized by Google

des rein Menschlichen herauswachsen zu lassen. Der Zorn des Achilleus wird in letzter Ursächlichkeit abgeleitet von dem Groll der Gottheit. Ein Priester des Apollon kommt in das Lager der Griechen um seine Tochter, die in Agamemnons Besitz ist, loszubitten. Die Griechen sollen das Mädchen freigeben ἁζόμενοι Ἀπόλλωνα[1] — damit ist ein Ausdruck gebraucht — wir können ihn wiedergeben mit „in verehrungsvoller Scheu vor Apollon", der mit seiner ganzen Wortsippe zu den unreligiösen Termini der Griechen aller Jahrhunderte gehört hat. Agamemnon, fern von dieser frommen Scheu, beschimpft den Priester: ein Vergehen gegen Apollon steht also am Anfang der Ilias — der Priester betet zu seinem Gott — und nun folgt die Szene, die ich mit den Worten des Dichters selbst wiedergeben will: „Apollon schreitet herab vom Gipfel des Olymp, Zornesmut im Herzen. Den Bogen hat er über die Schulter gehängt und den verschlossenen Köcher. Da klirren die Pfeile wie er so dahinschreitet. Er sieht aus wie die Nacht. Fern von den Schiffen läßt er sich nieder und schickt den Pfeil hinein in das Lager. Furchtbar war das Klingen des silbernen Bogens. Erst streckt er die Tiere nieder, dann die Menschen: ohne Unterlaß lodern die Holzstöße, auf denen sie die Toten verbrannten. Neun Tage gingen so die Geschosse des Gottes durch das Heer der Griechen."[2] Am zehnten Tage endlich wenden sich die Griechen an ihren Seher Kalchas, der — dies ist ausdrücklich gesagt — ein apollinischer Seher war.[3] Kalchas erklärt den Grund des Unheils und nun folgt, breit gezeichnet, die Versöhnung des Apollon durch die Griechen. Sie reinigen sich von der Befleckung durch das große Sterben und schütten die Gegenstände und das Wasser, mit dem sie sich gereinigt haben, ins Meer. Das

[1] *A* 21. In der Odyssee haben wir das Gegenbeispiel, daß die „fromme Verehrung" dem Apollon tatsächlich erwiesen wird. Den schweren Wein von Ismaros hat Odysseus von dem dortigen Apollonpriester bekommen, weil er bei der Zerstörung der Stadt den Priester und sein Weib geschont hatte: ἁζόμενοι (ι 200). Auch hier handelt es sich also um einen Priester. — Ed. Williger, Hagios. Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den hellenisch-hellenistischen Religionen. Gießen 1922, 4f.

[2] *A* 43—53. Nirgends tritt so klar hervor wie im *A*, daß Apollon Gott der Troer (Barbaren) und der Griechen ist. Der Zorn und seine Folgen sind in keiner Weise als Hilfe für die Troer charakterisiert. Chryses ist kein troianischer Priester.

[3] *A* 72: er hatte den Schiffen der Griechen den Weg nach Troia gewiesen ἦν διὰ μαντοσύνην, τήν οἱ πόρε Φοῖβος Ἀπόλλων (dazu *A* 86). Der wegweisende Seher ist höchst merkwürdig. Steuermann war er sicher nicht. Hier muß ein Troia-Epos im Hintergrund stehen, wo die Fahrt mit Orakelbefragung begann (ϑ 79—82: πήματος ἀρχή) und wo auf der Hinfahrt Apollonheiligtümer besucht wurden (ζ 162—165). — Die Seher im Griechenheer (bei Herodot, z. B. 7, 221) helfen nicht weiter; denn die führen das Heer nicht, sondern folgen ihm. Die athenische θεωρία nach Delos beginnt, ἐπειδὰν ὁ ἱερεὺς τοῦ Ἀπόλλωνος στέψῃ τὴν πρύμναν τοῦ πλοίου (Plato, Phaedo 58c).

Digitized by Google

Mädchen wird in seine Heimat gebracht, dort findet ein großes Opfer statt, und nun ein entscheidender Zug: die Griechen versöhnen den Gott, indem sie den ganzen Tag zu seiner Ehre tanzen, singen und den apollinischen Kultgesang, den Paian, darbringen. Ὃ δὲ φρένα τέρπετ' ἀκούων (*A* 474). Apollon freut sich an den Tönen, er hat also ein inneres Verhältnis dazu; in Friede und Heiterkeit geht die schlimme Zeit zu Ende. Auch im Olymp schließt der 1. Gesang nach dem großen Streit zwischen Zeus und Hera mit Freude, und hier, und zwar nur hier bei Homer, ist es Apollon selbst, der die Leier spielt und den Musenreigen führt.[1] Was das *A* der Ilias uns lehrt, müssen wir bezeichnen als die Elemente einer festen Apollon-Religion, eines festen Apollon-Glaubens. Hier hat der Seher seinen Platz und der Priester, für den Apollon eintritt. Der strafende Zorn des Gottes, die Reinigungsriten und schließlich die apollinische Musik — das ist ein Gott, der einen Wirkungsbereich hat wie wir ihn bei keinem der homerischen Götter — von Zeus, dem Walter des Rechts abgesehen — nachweisen können.[2] Wir verstehen, daß ein solcher Gott, der mit so furchtbarer Gewalt die verletzte Ehre seines Priesters wiederherstellt und die Hybris des Agamemnon rächt, ohne weiteres in den Bereich der Ethosbildung eintrat. Aber noch fehlt uns aus Homer die entscheidende Urkunde. Diese liegt vor in der zweiten Szene, von der ich sprach, am Schluß der Ilias, im 24. Gesang.

Hektor, der Schützling Apollons, ist tot. In vorweltlicher Grausamkeit schleift Achilleus die Leiche Tag für Tag mit seinem Gespann um das Grabmal des Freundes Patroklos. Die Götter greifen nicht ein. Da richtet Apollon das Wort an sie: „Schrecklich seid ihr, Götter, in eurer Lust am Zerstören. Hektor hat euch immer geopfert und ihr laßt ihn liegen in solcher Entehrung. Ihr helft zu Achilleus, in dessen Seele kein Sinn ist für Billigkeit, der starr ist, wild und roh wie ein Löwe, der sich auf eine Lämmerherde stürzt. Er kennt kein Mitleid und keine Ehrfurcht vor dem

[1] Die apollinische Stimmung im Zu-Ende-Gehen des *A* ist jetzt von Schadewaldt, Iliasst. 146—148 herausgearbeitet. — Siehe Wilamowitz, Il. u. H. 317.

[2] Eine kleine Beobachtung: Zu der Apollon-Erfülltheit des *A* paßt es, daß der Gott den von Chryse zurückkehrenden Griechen auch noch günstigen Fahrwind sendet (479). Aber wo hat er sonst diese Funktion? (Aesch. Ag. 147 wird er angerufen, weil er der Bruder der Artemis ist; die Schwester soll keinen Sturmwind senden, der die Ausfahrt unmöglich macht). Es ist, wie wenn man Bacchylides 3, 55 mit Herodot 1, 87 vergleicht: Dort schickt Zeus, dem diese Funktion ja auch zukommt, hier Apollon, dem sie an sich nicht zukommt, für Kroisos den rettenden Regen. Für mich ist der Schluß notwendig: Der Apollon des *A* ist der Gott von Delphi, nicht der von Klaros (Wilamowitz, Il. u. H. 247[2]). In dieser Sphäre ist die Häufung der Funktionen so selbstverständlich wie in der Odyssee für Athena. Das einmalige Vorkommen des Adjektivs ἵκμενος hier an der Iliasstelle (479) ist willkommene Bestätigung. Es findet sich sonst nur in der Odyssee. β 420: τοῖσιν δ' ἵκμενον οὖρον ἵει γλαυκῶπις Ἀθήνη.

Digitized by Google

Schutz- und Waffenlosen. In übermäßiger Weise trauert er um Patroklos. Das ist gar nicht mehr Menschenart, denn die Menschen haben von Natur (von der Moira) ein Wesen bekommen, das manches aushält. Er schleift die Leiche Hektors und doch ist das weder schön noch gut. Ja er ist nicht „gut" (*ἀγαθός*), darum verdient er unsere Mißbilligung: in seinem maßlosen Zorn schändet er sogar die empfindungslose Erde."[1]

Wir stehen vor der ältesten Urkunde der hellenischen Ethik. Ein neues Menschenbild wird umrißhaft sichtbar. Die Roheit der Urzeit ist preisgegeben, die wilde Rache an einem Toten ist verurteilt, ebenso das Unmaß der Trauer um den Verlust des Freundes.[2] Und wenn wir in dem Satze „das ist weder schön noch gut" die griechischen Wörter (*καλός*, *ἀγαθός*) einsetzen, so sagt Apollon: das Verhalten des Achilleus widerspricht dem Ideal der *καλοκαγαθία*, d. h. jener großartigen griechischen Doppelheit und Einheit von Schönheit des Leibes und Adel der inneren Form. Der Gott, der selbst im *A* der Ilias furchtbaren Tod sendet, ist hier der Fürsprecher einer neuen Welt- und Lebenssicht, die in einem einzigen Wort zusammengefaßt lautet „*σωφροσύνη*", d. h. Haltung einer beherrschten, gebändigten Natur. Wer den delphischen Apollon-Tempel besuchte, dem rief der Gott gleichsam zu: *σωφρόνει*, sei ein beherrschter Mensch![3] Dieser Gott ist nicht mehr nur naive Spiegelung des Daseins

[1] *Ω* 33—54, 40: *ὥι οὔτ' ἄρ φρένες εἰσὶν ἐναίσιμοι οὔτε νόημα γναμπτὸν ἐνὶ στήθεσσι, λέων δ' ὣς ἄγρια οἶδεν.* 44: *ὣς Ἀχιλεὺς ἔλεον μὲν ἀπώλεσεν, οὐδέ οἱ αἰδὼς γίγνεται.* 52: *οὐ μήν οἱ τό γε κάλλιον οὐδέ τ' ἄμεινον· μὴ ἀγαθῶι περ ἐόντι νεμεσσηθέωμέν οἱ ἡμεῖς* (Zu *αἰδώς* u. *νέμεσις* vgl. C. E. von Erffa, *Αἰδώς*. Philol. Suppl. 30 [1937] 4—43). — Von dieser Szene aus urteilend darf man wohl auch die Schlußpartie des *Ω* als „apollinisch" bezeichnen. Die großartige Ruhe des Bildes, wie Achilleus und der greise Priamos sich bewundernd gegenübersitzen (627—634) ist gepriesen worden. Aber auch daß Achilleus den Priamos zum Essen bewegt durch das Beispiel: „auch Niobe aß, als sie sich ausgeweint hatte", ist ein kleiner Nebenzug, den man beachten darf. Achilleus bedient sich eines Beispiels aus der „apollinischen Ethik": Niobe wollte Gott gleich sein (*Λητοῖ ἰσάσκετο*). Darum zürnte (*χωόμενος*) Apollon und bestrafte sie (605—607). Zur „Milde" des *Ω*: Wilamowitz, Il. u. H. 71. Ebenso Schadewaldt, Iliasst. 135, 136. — Daß Apollon die Leiche Hektors schützt (18), wie auch *Π* 666—75 (*καθῆρον, λοῦσον, χρῖσον, ἕσσον*) gehört ebenfalls zu dieser „Milde". Schön die Bemerkung von Wilamowitz, l. c. 140, 2: „Noch hilft er (Apollon) selbst den Zustand, den er fordert, herbeizuführen" (Reinheit). Man denke an die Reinigung von Delos auf Geheiß des Orakels (Thuc. 3, 104). — Ausgezeichnet die Beobachtung Zenodots, daß das Apollon-Bild von *Π* 666—683 nicht in die Ilias passe: *παράλογον γὰρ τὸν ἀπενθῆ τοιαῦτα διακονεῖσθαι.*

[2] Wie die „Humanisierung der alten Sagenstoffe" mit den semitischen Kultureinflüssen auf Ionien zusammenhängen soll, vermag ich aus der Bemerkung von W. Schmid, Gesch. d. gr. Lit. (1929) 79 nicht zu erkennen.

[3] Plato, Charmides 164c: *καὶ λέγει πρὸς τὸν ἀεὶ εἰσιόντα οὐκ ἄλλο τι ἢ σωφρόνει.* So interpretiert hier Kritias den Satz: *γνῶθι σαυτόν.* — In der Götterschlacht des *Φ*, als Apollon es ablehnt „wegen der armseligen Menschen" mit

Digitized by Google

griechischer adeliger Menschen, sondern hier hat sich der griechische Adel einen Gott geschaffen, der erziehen kann. Erziehung aber ist Jugendführung — und in der Tat hat bereits die Odyssee den Typus eines, wenn ich so sagen darf, apollinischen Jünglings geschaffen: es ist Telemachos, der Sohn des Odysseus. Der Vater selbst sagt im 19. Gesang unerkannt zu der frechen Magd Melantho: Dir wird es schlecht gehen, wenn Odysseus zurückkehrt. Sollte der aber schon tot sein, so ist ja Telemachos da. Der ist bereits tüchtig „*Ἀπόλλωνος ἕκητι*". *Ἕκητι* ist ein religiöser Terminus[1]: Telemachos ist tüchtig geworden durch die Anteilnahme, Einwirkung Apollons. Hier ist also Apollon „*κουροτρόφος*", d. h. Erzieher der Knaben und Jünglinge. Nun verstehen wir einen rätselhaften Ausdruck bei Hesiod (Th. 346): Apollon und die Nymphen *κουρίζουσιν τοὺς ἄνδρας*: das bedeutet: sie sind Erzieher der Jugend.[2]

Die homerischen Zeugnisse mußten deshalb mit einer gewissen Ausführlichkeit dargelegt werden, weil Homer eine Grundlegung bedeutet. Von hier aus entsteht, wie wir bald sehen werden, eine außerordentliche Bewegung in ganz Griechenland. Zuvor dürfen wir uns aber fragen: ist also, da das homerische Epos im Kolonialland entstanden ist, die Versittlichung der griechischen Lebenssicht von Kleinasien her erfolgt? Nein, sofern darunter etwas Nicht-Indogermanisches verstanden sein soll. Denn der Apollon des *A* ist ja ein griechischer Gott. Wie Sie aus der Erzählung bemerkt haben, beten gerade die Griechen zu ihm und treten mit ihm in kultliche Verbindung.[3] Und wir wissen genau, wie griechische Künstler den Apollon des 8. oder 7. Jahrh. aus Bronze geformt haben. Die berühmte Mantiklosstatuette zeigt Apollon als den Herrn des Silberbogens, als den Gott mit wallendem Haupthaar, dessen Farbe, wie wir aus Pindar wissen, gleich war dem leuchtenden Golde.[4] Die kleine Statuette ist geometrisch

Poseidon zu kämpfen, bezeichnet er diese seine Haltung selbst als *σωφροσύνη* (462). Das ist hier ein Ausdruck distanzierter, gemessener Vornehmheit. Dasselbe Wort für dieselbe adelige Zurückhaltung wird *δ* 158 für Telemachos gebraucht, der von Apollon erzogen ist. Der Gegensatz zu *σωφροσύνη* ist bei Homer (nur Od.) *χαλιφρονέω*: *ψ* 13.

[1] *τ* 86: *ἀλλ' ἤδη παῖς τοῖος Ἀπόλλωνός γε ἕκητι. Τᾶς ἕκατι* sagt Pindar f. 123 (von Aphrodite); das *ἀέκητι* Homers hat er aber nicht mehr übernommen.

[2] Hesiod nennt als Erzieher an dieser Stelle auch noch die Flüsse (natürlich die Flußgötter). Dazu Preller-Robert, Gr. Myth. I⁴ 273. 546. Man opfert den Nymphen *τροφεῖα παίδων* (Eur. El. 626). Medea gründet ihnen einen Altar im Heiligtum des Apollon Nomios (Ap. Rhod. IV 1218). *Κουρίζω* umfaßt natürlich ernähren und erziehen genau so wie *τροφή*. — Ob der Notiz des Certamen Hom. et Hes. 14, Hesiod sei in Delphi beim Orakel gewesen, ein historischer Kern zugrundeliegt, kann erst entschieden werden, wenn der Autor der *Ἀσπίς* und der *Ἠοῖαι* gefunden werden sollte.

[3] E. Bethe, Apollon, der Hellene (Antidoron Wackernagel 1923, 15).

[4] Ol. 6, 41. Abbildung der Figur jetzt am bequemsten bei H. Koch, Apollon und Apollines, Stuttg. 1930, 2.

Digitized by Google

gebaut, d. h. klar gebaut. Dieser Gott ist ein Grieche, denn er ist unbekleidet; er trägt keinen Bart: er ist also jung. — Es gibt demnach, wenn man an Kleinasien denkt, nur die eine Möglichkeit, daß das griechisch gewordene Kleinasien, also das Kolonialland, diesen Apollon hervorgebracht hat. In die göttliche Leichtigkeit des Epos wäre also aus dem Boden des Ursprungslandes selbst ein neuer Ernst geströmt, ein neues Menschenbild in den Sätzen des Gottes Apollon geformt worden? Unmöglich ist das nicht von vorneherein, denn es gibt an der ganzen kleinasiatischen Küste alte Apollonkulte und Orakelstätten.[1] Aber wir wissen nichts davon, ob sie in diesem Sinn schöpferische Kräfte gehabt haben. Dies wissen wir nur von einem apollinischen Orte mit völliger Sicherheit, von Delphi, der Felsenstätte am Fuße des Parnaß im Mutterland. Hier ist der Apollon zu Hause, der bezeichnet ist durch die Wesensbestimmung *ἁγνός*, *καθαρός*, der die Mordsühne verkündet und über seinen Priestern wacht. Nun ist gerade die Mantiklosstatuette geeignet, die enge religiöse Verbindung des Mutterlandes mit Kleinasien in der Frühzeit zu zeigen. Sie ist in Böotien gefunden und trägt eine Inschrift in böotischen Buchstaben, eine Weihung an Apollon in homerischer Sprache und homerischen Hexametern.[2] Damit ist eine enge Verbindung zwischen Kolonial- und Mutterland erwiesen.[3] Delphi muß auch „drüben" bekannt gewesen sein. Und nun haben wir dafür drei unwiderlegbare Beweise. 1. die Ilias selbst nennt Delphi an zwei Stellen (*B* 519. *I* 405). 2. in der Aithiopis kam folgende Szene vor: Achilleus erschlägt den häßlichen Thersites. Das ist eine Tat, die in einem nicht delphisch beeinflußten Epos kein Problem gewesen wäre. Aber hier stehen wir in einer ganz anderen Welt. Achilleus ist durch den Mord unrein geworden. Odysseus muß ihn auf Lesbos durch Opfer für Apollon wieder reinigen. Erst dann kann er wieder in die Gemeinschaft der Griechen zurück.[4] Das ist delphische Mordsühne. 3. Im 7. Jahrh. komponiert der Lesbier Alkaios ein berühmtes Apollonlied, in dem erzählt war, wie Zeus seinen Sohn Apollon nach Delphi schickt, damit er von dort „den Hellenen *δίκη* und *θέμις* verkünde".[5] Ein äolischer Dichter der Frühzeit ist also von Delphi er-

[1] Paus. 7, 2, 4: *τὸ δὲ ἱερὸν τὸ ἐν Διδύμοις τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τὸ μαντεῖόν ἐστιν ἀρχαιότερον ἢ κατὰ τὴν Ἰώνων ἐσοίκησιν.*

[2] *Μάντικλος μ' ἀνέθεικε Ϝεκαβόλοι ἀργυροτόξοι*
τᾶς δεκάτας· τὺ δὲ Φοῖβε δίδοι χαρίϜεσσαν ἀμοιϜάν.

[3] Ebenso durch die bekannte Inschrift auf der Dipylonkanne des 8. Jahrh. (H. Hommel, Rh. M. 88 [1939] 198 f.) Beide Inschriften müßten bei jeder Diskussion über das Alter der homerischen Gedichte gebührend berücksichtigt werden. Der „Kritzelvers" auf dem attischen Gefäß ist tadellos gebaut. Typ: *ω* 1.

[4] Text bei E. Bethe, Homer II 165.

[5] Fr. 2—4 Bergk (Quelle: Himerios). Unbedingt zuverlässig. Beruft sich dreimal auf Alkaios. Der entscheidende Satz ist: *προφητεύσοντα δίκην καὶ θέμιν τοῖς Ἕλλησιν.*

Digitized by Google

griffen und meldet ausdrücklich, daß nicht etwa Kleinasien, sondern das Mutterland Ausgangspunkt einer neuen Ethik geworden ist. Nun hat auch das schon erwähnte Zeugnis des Hesiod über Apollon, den Erzieher der Jugend, sein besonderes Gewicht, denn Hesiod ist ja ein Dichter des Mutterlandes, aus derselben Landschaft, in der auch die kleine Apollonstatuette gefunden worden ist: ein Böoter.

Was wir bisher von Apollon, dem Erzieher der Hellenen, die adeligen Blutes waren, erkannt haben, mußten wir, da es die Anfänge waren, zum Teil erst erschließen. Die Entwicklung tritt aber nun, vom 7. Jahrh. an, in das volle Licht der Geschichte. Bevor ich diese an ein paar wichtigen Punkten festzuhalten versuche, gestatten Sie ein Wort zu der Tatsache, daß es nun nicht mehr so sehr der Herr des Silberbogens ist, der ganz Griechenland mit seiner Wirkung erfüllt, sondern ein Gott, der durch eine ekstatische Priesterin Orakel verkünden läßt. Die mir zur Verfügung stehende Zeit erlaubt es nicht, die vielen Probleme, die mit dem Orakel von Delphi verbunden sind, auch nur anzudeuten. Das Orakel ist in der Tat etwas Merkwürdiges; es hat keinen Sinn darüber hinwegzugehen. Man denkt natürlich an den Orient. Und wirklich erzählt ein alter Hymnus[1], daß die delphischen Priester zwar nicht aus dem Orient, aber aus dem orientnahen Kreta gekommen seien, also nicht autochthone Griechen waren. Und doch wäre es, wie ich glaube, verfehlt, bei dem Worte Mantik, Orakel, sofort an die altbabylonische Leberschau oder dgl. zu denken. Mantik scheint zu den Urformen der Verbindung mit einem übermenschlichen Bereich zu gehören. Sie findet sich bei vielen Völkern, darf also gerade nicht als die wesentliche Leistung eines ganz bestimmten Volkes in Anspruch genommen werden.[2] Wir haben im 2. Jahrtausend bei der indogermanischen Herrenschicht der Hethiter ein ausgebildetes Orakelbefragungswesen, das in vielem ganz überraschend an Griechenland erinnert.[3] Und wer etwa diese Mantik aus Babylon ableiten zu müssen glaubte, der wird doch vor einem bedeutenden Hindernis stehen, falls er dies auch bei der Mantik der Süd- und Nordgermanen versuchen wollte. Ein Blick in jede germanische Religionsgeschichte zeigt, wie bedeutsam das Befragungswesen bei unseren Vorfahren entwickelt war[4], und wer will an

[1] Hymnus in Ap. 388f.

[2] Auch der vielbesprochene delphische Omphalos ist doch wohl „international", er ist sogar bei den Germanen. Siehe W. H. Roschers Omphalosarbeiten: 1. Abh. d. ph.-hist. Kl. d. sächs. Ak. d. W. 29 (1913) 2. Ibid. 31 (1915) 3. Ber. über die Verh. d. sächs. Ak. 70, 1918.

[3] Gut orientiert G. Furlani, Mantica hittita e mantica etrusca. Studi etruschi 10 (1936) und besonders Idem, La religione degli Hittiti, Bologna 1936, 149—179.

[4] Jan de Vries, Altgerm. Religionsgeschichte (in Pauls Grundriß d. germ. Phil. 12, 1 u. 2) Bln. 1935 u. 1937 (1, 258. 268. 2, 64 usw.). — Ob das Orakel in Delphi aus Didyma abgeleitet werden kann, wage ich nicht zu entscheiden.

Digitized by Google

das großartige Wort des Tacitus tasten, daß den germanischen Frauen ein divinum innewohne? — Wir werden also besser tun, nicht die Orakelfrage zum Mittelpunkt zu machen, um den jegliche Apollonstudie zu kreisen hätte, sondern möglichst scharf die Besonderheit des Einflusses zu beschreiben, der von Delphi ausgegangen ist.

Die entscheidende Tatsache, durch die Apollon panhellenische Bedeutung gewonnen hat, war, daß er die Musik vom Olymp herabholte und bewußt in die Erziehung der Hellenen einfügte.[1] Für die Griechen war Musik nicht Virtuosentum einzelner begnadeter Künstler, kein nur ästhetisches Phänomen, sondern zwischen Melos und Ethos besteht ein unmittelbarer sinnlicher Zusammenhang. Durch die Töne wird die Seele in einen gewissen Rhythmus gebracht, wird die Wertstruktur eines Menschen beeinflußt. Darum ist Erziehung durch Musik möglich, und darum war die Musik zu allen Zeiten des Hellenentums über das Subjektive hinausgehoben zu einem staatlichen Instrument der Jugendformung. Man ermißt nun das Gewicht einzelner antiker Nachrichten über die planvolle Nutzung dieses Mittels durch Apollon: Im frühen 7. Jahrh. brach bei den Spartanern ein innerer Krieg aus. Das Orakel befiehlt, sie sollten von der durch ihre Melodien besonders berühmten Insel Lesbos den Musiker Terpandros[2] herbeirufen. Und in der Tat beschwichtigt Terpandros durch die Harmonia seiner Töne den gefährlichen Zwist. Er scheint dann in Sparta geblieben zu sein: um 676/3 hat er am Apollonfeste im Agon mit einem Liede gesiegt.[3] An diese Nachricht ließe sich leicht eine stattliche Reihe ähnlicher Berichte fügen. Ich nenne nur den Kreter Thaletas[4] und hebe folgendes hervor: griechische Musik ist Saiten- und Flötenmusik. Die Flöte ist ein dionysisches Instrument, ungezügelt, orgiastisch, daher im Gegensatz zur apollinischen Leier. Nun ist aber gerade von diesem Kreter Thaletas, der ebenfalls durch Orakelspruch nach Sparta gerufen war, berichtet, er habe seine Wirkung durch Flötenmusik erzielt. Dadurch ist dieses wichtige Instrument — oder sagen wir: dadurch ist Dionysos apollinisch geworden, und so kann der spartanische Dichter Alkman um dieselbe Zeit sagen, Apollon selbst spiele die Flöte (fr. 102 B.). Hat der Gott im 7. Jahrh. Sparta, Ionien, Böotien beherrscht, so zieht er im 6. Jahrh. in Attika ein. Schon unter Solon hat es in Delphi ein Schatz-

War in Didyma Inspirationsmantik? Mit den vorgriechischen Funden in Didyma steht es nicht gut. — Und Delphi ist vielleicht doch nicht jünger als Didyma: es gab dort ein uraltes Apollon-Xoanon aus Kreta. Pindar nennt es Py. 5, 42: *μονόδροπον φυτόν* (dazu Schol.).

[1] Plutarch, de musica 14: nicht ein Mensch war der *εὑρετής* der Musik, sondern *ὁ πάσαις ταῖς ἀρεταῖς κεκοσμημένος θεὸς Ἀπόλλων.*

[2] Diodor 8, 28.

[3] Hellanikos (F. Gr. Hist. 4 F 85).

[4] Plutarch, de mus. 42 nach alter Quelle.

Digitized by Google

haus der Athener gegeben.[1] In der Zeit des Peisistratos entsteht in Athen ein Tempel des Apollon Pythios.[2] Aber entscheidend für die Breite der Wirkung war das Zusammentreffen mit Dionysos auf dem Tanzrund des attischen Theaters. Es ist ein symbolischer Akt von höchster Bedeutung, daß Apollon im 5. Jahrh. auf die attische Orchestra herabsteigt und selbst im Kultspiel des Dionysos mitspielt. Die Kraft seiner Göttlichkeit ist keineswegs erlahmt: während früher noch einzelne Darstellungen des Apollon vorkommen, wo er als bärtiger Mann gebildet ist, ist er jetzt nur noch der strahlende, jünglinghafte Gott.[3] So tritt er im Jahre 458 in der Orestie des Aischylos vor die Athener als der gewaltige, aber auch als der rettende Gott. Klytaimestra, so kündet Aischylos nach der alten Sage, hat ihren Gatten Agamemnon erschlagen, dafür wird sie von ihrem Sohne Orest getötet: der Gott von Delphi verlangt diese Sühne für das Blut des Vaters. Aber nun gebietet er Einhalt. Die Rachegeister dürfen Orest nicht länger hetzen: er wird entsühnt. Wie im *A* der Ilias die sturmvolle Zeit ausgeklungen war in der Musik Apollons, so bringt der Gott hier für Athen alles zum guten Ende und der letzte Satz der Trilogie lautet: „Und jetzt jubelt zum festlichen Lied!" — Damit hat Apollon von der Tragödie, die in ihren Ursprüngen durchaus nicht das Werk Apollons ist, ein für allemal Besitz ergriffen. Es sei nur angedeutet: von den erhaltenen 32 Dramen der drei großen Tragiker behandeln nur die Mänaden des Euripides einen dionysischen Stoff. In 30 Tragödien steht Apollons Gestalt oder das Orakel von Delphi im Hintergrund[4] und beherrscht mehr oder minder die innere Form. — So ist das Werk der apollinischen Erziehung — denn auch die Tragödie ist hohe *παιδεία* — sehr vielen Gestaltungen der hellenischen Dichter ablesbar.

Die Elegiendichter, die Sammlung von Adelsnormen, die wir mit dem Namen Theognis[5] bezeichnen, und besonders der ausgezeichnetste Ver-

---

[1] RE Suppl. IV 1278 („Der ältere Porosbau").

[2] W. Judeich, Topographie von Athen, Mchn. 1931, 65, 386. Farnell, Über den älteren Apollonkult in Lykien und Attika. G. Colin, Le culte d'Apollon Pythien à Athènes, Paris 1905. W. R. Agard, Athens and Delphi 800—485 B. C. (Mir nicht zugänglich.)

[3] W. Zschietzschmann, Apollon (in: die Welt als Geschichte 1 [1935] 21—34).

[4] Rud. Staehlin, Das Motiv der Mantik im antiken Drama (= Rel. V. u. V. 12, 1912).

[5] In der ausgedehnten Literatur über das Theognis-Prooimion findet man viel Scharfsinniges über Komposition usw., aber nirgends wird scharf herausgearbeitet, daß durch diese eigenwillige, durch und durch apollinische Einleitung (Apollon, Artemis, Leto, Musen, Charitinnen) der Sammlung – mag sie im Augenblick der Komposition dieses Prooimions ausgesehen haben, wie sie mag — das Merkmal aufgeprägt werden soll: das ist im Geiste Apollons oder *Ἀπόλλωνος ἕκητι* oder wie man will, gestaltet? Hier ist Apollon der *ἄναξ* schlechthin. Für den Ausdruck der fraglosen Verbundenheit des Dichters mit dem Gott, wie er

Digitized by Google

herrlicher des delphischen Apollon, Pindar in seinen Liedern zur Feier adeliger Sportssieger, und schließlich das attische Drama sind reiche Quellen für die apollinische Ethik. Ich will aus diesem Chorus nur ein einziges Motiv herausgreifen.

Am Eingang des delphischen Apollon-Tempels ist der Satz eingemeißelt: „γνῶθι σαυτόν", d. h. „Erkenne, was du bist!"[1] Dieser Spruch hat nicht etwa einen orakelhaften, mystischen Halbsinn, sondern bedeutet klar und scharf: „Erkenne dich — nämlich, daß du ein sterblicher Mensch bist." Über dieses Motiv gibt es nun eine Menge von Variationen, die die Deutung der zwei Worte über jeden Zweifel stellen. Ich will die Variation herausheben, die Pindar im 3. pythischen Liede für Hieron, den Herrscher von Syrakus, gedichtet und komponiert hat. Pindar erzählt hier dem kranken Fürsten die Geschichte des Gottes der Ärzte, des Asklepios. Genauer gesagt: seinen Ruhm und jähen Fall. Asklepios ist der Sohn Apollons und eines sterblichen Mädchens, der Koronis. Obwohl das Mädchen den „reinen Samen des Gottes" in sich trägt, ist sie „gierig nach dem, was fern ist". Das Nahe verachtend jagt sie leeren und unerfüllbaren Erwartungen nach. Sie vereinigt sich mit einem Fremdling. Apollon erfährt es in Delphi von seinem „ehrlichsten Berater"[2], seinem allwissenden Verstand. Seine Schwester Artemis tötet das Mädchen. Als es auf dem Scheiterhaufen liegt und die Flammen schon lodern, sagt Apollon: „Nicht länger kann ichs ertragen, mein Kind verderben zu sehen. Genug, daß die Mutter büßt".[3] Und mit einem Schritt erreicht er den brennenden Stoß, die Flammen teilen sich vor ihm, er nimmt das Kind aus dem Leibe des Mädchens und bringt es zu einem weisen Mann, damit es lerne, den Menschen zu heilen die unheilvollen Seuchen. Asklepios

in v. 3 geformt ist (ἀλλ' αἰεὶ πρῶτόν τε καὶ ὕστατον ἔν τε μέσοισιν ἀείσω) gibt es überhaupt keinen Vergleich. Was soll demgegenüber die Feststellung, ob damit etwa der Stadtgott von Megara gemeint sei? Mir ist kein Werk der Dichtkunst bekannt, das in dieser Weise unter das Patronat Apollons gestellt wäre. Dann aber ist man gezwungen anzuerkennen, daß die folgenden Gedanken sich in Homologie befinden mit dem was Ἀπόλλων κουροτρόφος will; ist ferner gezwungen zu bemerken, daß die γνῶμαι allerdings trotz dieses Patronats nicht „Offenbarung" sind, sondern ὑποθῆκαι κατὰ τὰ πάτρια: ⟨ὑποθήσομαί σοι⟩ οἷά περ αὐτός, Κύρν', ἀπὸ τῶν ἀγαθῶν παῖς ἔτ' ἐὼν ἔμαθον — und daß sie das Zeichen des apollinischen „Intellektualismus" tragen; denn sie beginnen mit κέπνυσο (29).

[1] Die herkömmliche Übersetzung: „Erkenne dich selbst!" sollte nach Wilamowitz, Reden und Vorträge II[4] 1926, 172 überwunden sein. Bei einer Tasso-Aufführung der Münchner Kammerspiele (Herbst 1939) kamen zu besonderer Wirkung die letzten Worte Antonios: „... Und wenn du ganz dich zu verlieren scheinst, Vergleiche dich! Erkenne, was du bist!"

[2] 3,15: Φέροισα σπέρμα θεοῦ καθαρόν. 20: ἤρατο τῶν ἀπεόντων 28: κοινᾶνι παρ' εὐθυτάτωι.

[3] 3,40: οὐκέτι τλάσομαι ψυχᾶι γένος ἀμὸν ὀλέσσαι ... ματρὸς βαρείαι σὺν πάθαι.

Digitized by Google

wird ein berühmter Arzt — aber da kommt ὕβρις über ihn.[1] Aus Gier nach dem schimmernden Golde vermißt er sich, seine Kunst zu versuchen an einem, den der Tod schon dahingerafft hatte. Da schleudert Zeus seinen Blitz durch ihn. Aus dieser Sage lernen wir zunächst folgendes: die Herkunft des Asklepios wird in anderen Sagenformen anders erzählt — hier ist er der Sohn des Apollon. Wir sehen, wie er damit in die apollinische Sphäre einbezogen ist und ermessen die Wandlung: in der Ilias schickt Apollon die Pest ins Lager der Achäer — hier gibt er den Menschen den großen Arzt für alle Seuchen und Gebrechen. Apollon ist in der Wirkungskraft noch durchaus der gewaltige Gott Homers. Aber die Strafe vollstreckt er nicht mehr selbst. Er ist ein geistiger Gott geworden: in einer anderen Sagenversion bringt ihm ein Rabe die Kunde von dem Treubruch des Mädchens — hier sagt es ihm sein zuverlässigster Vertrauter, der eigene allwissende Sinn. Und er ist milde geworden: die Rettung des Kindes geschieht aus Mitleid: „οὐκέτι τλάσομαι: ich kann es nicht mehr ertragen". Doch all dies sei nur nebenher vermerkt. Entscheidend ist die Norm, die Pindar aus dem Falle des Apollonsohnes ableitet: „Nichts soll der sterbliche Mensch von den Göttern verlangen, was sterblichem Wesen nicht angemessen ist, sondern erkennen soll er das, was man so leicht erkennen kann: die Grenze, die unserer Natur gesetzt ist. Nicht nach unsterblichem Leben sollen wir gieren, sondern die Lebensaufgabe durchführen, der wir gewachsen sind."[2] Ich glaube, wir brauchen nicht den Kommentar des antiken Gelehrten[3], der uns zu dieser Gnomik erhalten ist, um sofort einzusehen, daß hier nichts anderes vorliegt als die Abwandlung des einen Satzes: γνῶθι σαυτόν.

Hier wollen wir nun innehalten, um den Richtungssinn dieser apollinischen Ethik möglichst scharf zu fassen. Wilamowitz hat bisweilen in seinen Arbeiten Formulierungen über delphische Ethik in die Debatte geworfen, die zu Mißverständnissen Anlaß geben können. Er bringt den Begriff

[1] Wir wundern uns vielleicht darüber, daß gerade ein Sohn des Apollon solche Schuld auf sich lädt. Man sieht, mit welch souveräner, durch das numinosum durchaus nicht eingeschüchterter Freiheit auch noch der Dichter des 5. Jahrh. den Stoff formt. Platon, der Dichter des 4. Jahrh., der nach antiker Version ein Sohn Apollons war (s. Wilamowitz, Gl. d. H. II 267[2]), hat gerade in diesem Punkt der Sage das Bild Apollons noch weiter geläutert. In Polemik gegen Pindar schreibt er (rep. 408 b): „ἡμεῖς δὲ ... οὐ πειθόμεθα αὐτοῖς (sc. Pindar und den Tragikern) ἀμφότερα, ἀλλ' εἰ μὲν θεοῦ ἦν, οὐκ ἦν φήσομεν αἰσχροκερδής (sc. Ἀσκληπιός), εἰ δ' αἰσχροκερδής, οὐκ ἦν θεοῦ.

[2] 3, 59—62: χρὴ τὰ ἐοικότα πὰρ δαιμόνων μαστεύμεν θναταῖς φρασὶν γνόντα τὸ πὰρ ποδός, οἷας εἰμὲν αἴσας. μή, φίλα ψυχά, βίον ἀθάνατον σπεῦδε, τὰν δ' ἔμπρακτον ἄντλει μαχανάν. (Ω 40 sagt Apollon von Achilleus: ὦι οὔτ' ἂρ φρένες εἰσὶν ἐναίσιμοι. Man sieht die Tradition).

[3] Schol. zu 106: ὅμοιον τῶι Χίλωνος ἀποφθέγματι τῶι Γνῶθι σαυτόν. τὸ δὲ ὅλον ὅτι θνητοὶ πεφύκαμεν.

Digitized by Google

der Offenbarung herein, weil Delphi ja ein Ort der Mantik ist und Apollon eine Macht des Wissens für sich in Anspruch nimmt, für die es keine Grenzen gibt. Er charakterisiert ferner das Wesen des Gottes als das eines Gebieters und Verbieters, und deutet damit an, daß durch Apollon das glanzvollste signum hellenischer Ethik verdunkelt worden sei: nämlich die nordische, freie, selbstgewisse, ungebeugte Autonomie des sittlichen Wollens. In Apollon zeigt sich — so dürfen wir die Gedanken von Wilamowitz zusammenfassen — ein befremdender Zug zu heteronomer Wesensgestaltung.[1] Dazu ist zu sagen:

1. Bei dem ungeheuren Vorrang, den die Vorzüge des Verstandes, besonders die *σοφία*, in der Wertung der Hellenen vom Anfang bis in die letzten Zeiten der Spätantike hatten, ist es kein fremdartiger Zug, wenn einem Gott dieser Vorzug — griechisch *ἀρετή* — in äußerster Potenzierung zuerkannt wurde. Die Griechen haben aus solcher Wertung heraus ja schon einzelnen hervorragenden Menschen ein Höchstmaß von *σοφία* zugeteilt: sie haben das Kollegium der sieben Weisen geschaffen. Auf eine Anfrage erklärte der Gott von Delphi, Sokrates sei der weiseste Mensch (Plato, Ap. 21 a). Platon hat in die Gründung seines Idealstaates die *σοφία* eingebaut als den distanzierenden Vorzug des obersten Standes, der Wächter und Herrscher des Staates. Wenn Homer von einem Menschen, nämlich von dem Seher Kalchas, in hochreligiöser Formulierung sagt: „Ihm war bekannt das Gegenwärtige, das Vergangene und das Kommende" (*A* 70)[2], wenn also einem apollinischen Menschen die Allwissenheit zugesprochen wurde, so ergab sich die Folgerung für den Gott, der Kalchas dieses Wissen verliehen hatte, von selbst. Ich kann in dem Vollzug dieser Denknotwendigkeit keinen fremden Einfluß erkennen.

2. Mit Ausnahme einer einzigen Stelle bei dem mit Pindar gleichzeitigen Dichter Bakchylides[3] kenne ich keinen Fall, wo Apollon selbst der Prophet seiner Weltanschauung wäre, also selbst ausspräche: „Du sollst" oder „Du sollst nicht!" Die Dichter sind es, die durchdrungen von seinem Wesen und in Erfüllung der althellenischen Form der Lyrik — die nicht subjektive Gefühlslyrik ist, sondern Ansprache an den Standesgenossen, Wirkung auf den Mitbürger — apollinische Weisheit verkünden. Gerade die Orakelsprüche vermitteln überhaupt keine Ethik, sondern ganz konkrete Antworten auf ebenso konkrete Fragen des staatlichen und privaten

---

[1] z. B. Gl. d. Hell. II 27.

[2] *Κάλχας, ὃς ἤιδη τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα.*

[3] Bacch., ep. 3, 76 sq. *ὁ δ' ἄναξ* ⟨*Ἀπόλλων*, Erg. wohl sicher⟩ ... *εἶπε Φέρητος υἱῖ· „θνατὸν εὖντα χρὴ διδύμους ἀέξειν γνώμας, ὅτι τ' αὔριον ὄψεαι μοῦνον ἀλίου φάος, χᾶτι πεντήκοντ' ἔτεα ζωὰν βαθύπλουτον τελεῖς. ὅσια δρῶν εὔφραινε θυμόν· τοῦτο γὰρ κερδέων ὑπέρτατον.*"

Digitized by Google

Lebens.[1] Wenn der Dichter in immer neuen Variationen kündet: Erkenne dein menschliches Wesen — so ist damit weder eine Offenbarung vollzogen, noch wird der Mensch in eine willenlose Ergebung gedrängt. Es ist jetzt an der Zeit, daß wir uns an Homer erinnern. Man sieht sofort: vom 8. bis zum 5. Jahrh. ist das Verhältnis Gott — Mensch bei aller Betonung der Unterlegenheit der sterblichen Natur gleichgeblieben. Wie Diomedes in voller Behauptung seines Wesens nur „ein bißchen" vor der größeren Macht des Gottes zurückweicht; wie Achill in der Begegnung mit Apollon erhobenen Hauptes sich abwendet, so behält auch in der späteren Ausprägung apollinischer Ethik, gerade bei Pindar, der Mensch die volle und ungebrochene Würde seiner Natur. Der Anfang des 6. nemeischen Liedes lautet: „Eins ist der Menschen, eins der Götter Geschlecht. Doch dieselbe Allmutter hat uns geboren. Aber ganz verschieden zugeteilt trennt uns die Kraft: wir sind nichts — der eherne Himmel dagegen ist ein ewig sicherer Sitz. Und doch: in etwas gleichen wir den Unsterblichen: in des Geistes Adel und in der Gestalt."[2] Die Helden der griechischen Tragödie empfangen mit ungebrochenem Mute den Schlag der Gottheit. Der Aias des Sophokles weicht aus dieser Welt, in der er wegen seiner geringeren Kraft der Gottheit unterlegen ist — er zieht damit klar die Grenzen — aber er geht aus der Welt in einer Haltung, die auch der menschlichen Natur den Charakter des Göttlichen aufprägt.

Demnach kann also von einer Verdrängung griechischer Uranlagen durch die Welt Apollons keine Rede sein. Aber die Form, in der dieser Gott das hellenische adelige Wesen und seit dem Zeitalter der Tragödie das hellenische Volk erzog, muß noch in einer letzten Fraglichkeit geklärt werden.

---

[1] In der von Wilamowitz veranstalteten Sammelreihe „Poetarum Graecorum fragmenta" sollte Ed. Schwartz als Bd. II 1 die Orakel bearbeiten. Nauck hatte sich eine Sammlung angelegt. Der Plan ist aber nicht verwirklicht worden. Noch muß man mit G. Wolff (1856) und R. Hendess (1877) arbeiten. Eine Sammlung aller Orakel, auch der prosaischen, wird jetzt von einem meiner Schüler vorbereitet.

[2] Die Deutung: hie Menschen — hie Götter ist gesichert durch die klare Abfolge der fünf Aussagen über die beiden Geschlechter, von denen immer die folgende die vorhergehende aufhebt (*δέ — δέ — ἀλλά — καίπερ*). Rhythmisch wechselt Gleichheit und Verschiedenheit: „Beide Geschlechter sind verschieden. Ihr Ursprung ist gleich. Die Kräfte sind verschieden. Wesenhafte Ähnlichkeit besteht. Der Verlauf sterblichen Geschicks ist ungewiß." Durch diese Abfolge wird letzten Endes doch ein Gleichgewicht zwischen den beiden *γένη* geschaffen. So entsteht die Sinnerfülltheit des ersten Satzes: die *γένη* sind verschieden, aber sie stehen nicht unter-, sondern nebeneinander. *E* 441: *οὔποτε φῦλον ὁμοῖον ἀθανάτων τε θεῶν χαμαὶ ἐρχομένων τ' ἀνθρώπων* ist nur ein Teil des Vollsinnes von Ne VI 1, Ilias 22, 7—24 dagegen ist der ganze Pindar. — Zum 2. Satz: Erga 108: *ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι.* Wilamowitz, Gl. d. H. I 202. O. Schroeder NJ 1923, 151. Andere Vorstellungen: Hy. Hom. 3, 336. 14, 1. — Zum 3. Satz: *κεκριμένα* nicht acc. pl. ntr. (sc. *γένη*) nach Christ, ed. maior 1896, sondern zu verstehen nach Theognis 381.

Digitized by Google

Moral und Leben, genauer gesagt: handelndes, schaffendes, schöpferisches Tatleben sind nicht nur in der Antike, und zwar zu einer Zeit, als die ersten Zeichen des Verfalls sich meldeten, sondern auch in neueren Zeiten in feindlichen Gegensatz gebracht worden. Moral als Verneinung des Lebens, als heimlicher Instinkt der Vernichtung, das Leben selbst etwas essentiell Unmoralisches — unter diesem Aspekte bricht die Leistung Apollons, wir können auch sagen: des hellenischen Volkes, zusammen — wird Delphi zur Einbruchsstelle fremder Instinkte in eine Welt naturhafter Kräfte. Brauchen wir einer solchen Thesis gegenüber eine *ἀπολογία Ἀπόλλωνος*? Ich glaube nicht: die sieghafte Schönheit, in der sich der apollinisch geformte Mensch zu dem Gotte stellt, der in einer alten Darstellung die drei Charitinnen auf seiner Hand trägt, ist aus den Denkmälern griechischen Denkens und Dichtens von selbst offenbar geworden. Der Satz von der Begrenzung der Menschennatur ist nicht Resignation. Wenn Theognis (555) sagt: „Der Mensch, der von schwerem Leide bedrängt wird, muß den Willen haben zu wagen, und er muß dann die Hilfe der Götter erbitten", so ist das nicht die Doppelheit der Ergebung, sondern die Doppelheit der Tat. Der Satz, wir sollen nicht nach dem unsterblichen Leben gieren, sondern die Lebensaufgabe erfüllen, für die wir gewachsen sind, ist also nicht quietistische Bescheidung, sondern Ruf zum Handeln. Er ist die Grundlage des Rechtszustandes in Platons Staat, das Element, das allein den Bestand des Staates garantiert.[1] In *γνῶθι σαυτόν* liegt nur eines: Menschen-Bild und Menschen-Tun soll ein geformtes sein. Der Satz ist nicht fremder Zwang, sondern naturgewachsenes, in dem Willen zur Gestalt bedingtes Wissen um die Bändigung des wuchernden, sich bäumenden, rauschhaft verströmenden und fruchtlos zerspellenden Lebens. Wenn das griechische Leben zum Kosmos wurde, wenn der griechische Tempel in Maß und Schönheit emporwuchs, die Jünglings- und Gottesgestalt zur Erfüllung aller immanenten Leibes- und Geistgesetze, und das griechische Wort zum edlen Klanggebilde wurde — wenn der Intellekt sich nicht in einem mystischen Traumleben verlor, sondern Begriff und Anfänge der Wissenschaft schuf, so ist dies geschehen, weil ein ungeheurer Formungsprozeß ganz Hellas umgriff. In dieser schlechthinigen Formung ist die ethische Gestaltung des Menschen nur ein Teil und zwar Teil eines bewußten, vom Erkennen ausgehenden Formens.

So wird nun klar, daß es nicht Zufall ist, wenn die „delphischen Urworte" mit einem Zeitwort des Erkennens gebildet sind: *γιγνώσκω, γνῶθι*. Die Wissenschaft von der griechischen Antike kann hier nur feststellen, daß damit nichts Ungriechisches auftaucht, denn die Prägung ethischer

[1] Rep. 433a: *τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστί*. (Dazu 443b). Im Charmides hatte eine „Definition" der *σωφροσύνη* geheißen: *τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* (161b).

Digitized by Google

Verhaltungsweisen mit Termini des Erkennens ist homerisch. Wir wissen durch einen Vers unserer Odyssee, daß das epische Gedicht über die Heimkehr der Achäer unter eine sittliche Idee gestellt war. Der Vers lautet: „Als wir Troia zerstört hatten, da ersann Zeus den Achäern eine böse Heimkehr, denn nicht alle waren *νοήμονες* und *δίκαιοι* gewesen." Entscheidend ist, daß die Verfehlung, die den Zorn des Zeus zur Folge hat, bezeichnet wird durch Begriffe des sittlichen Bereichs: „gerecht und *νοήμων*." Das letztere ist vom selben Stamme gebildet wie *νοῦς* und *νοέω*, bedeutet also „gescheit, klug, verständig."[1] Die begangenen Fehler sind also Fehler des Intellektes. Wir sind auch durchaus berechtigt[2], den Doppelausdruck „*δίκαιος καὶ νοήμων*" als eine Einheit zu fassen und zu sagen: das stärker als ethischer Terminus charakterisierte *δίκαιος* ist durch den Beisatz von *νοήμων* zu einem Vorzug des Verstandes gemacht. In dem eben genannten Vers der Odyssee haben wir eine besonders klare Formulierung der für den Hellenen untrennbaren Gebundenheit der Ethik an den Verstand. Wenn wir uns jetzt zur Ilias zurückwenden, so verstehen wir, was in der Apollon-Diomedes-Szene der Gott dem Helden zuruft. Ich hatte übersetzt: „Mäßige dich." Das griechische Wort heißt aber *φράζεο* und das bedeutet: „laß es klar werden in dir". Apollon wendet sich also an den Verstand des Diomedes. — Man hat dies mit dem nicht schönen Ausdruck „Intellektualismus" benannt, aber im wissenschaftlichen Gespräch darüber sehr häufig außer acht gelassen, daß dies ein Intellekt ganz besonderer Art ist. Für den Griechen gehören Erkennen und Handeln untrennbar zusammen. *Γνῶθι* ist niemals Selbstzweck, es bedeutet nicht: „verharre erkennend!", sondern es löst die Tat aus: „und gestalte ein Leben der Tat in der Entfaltung aller deiner menschlichen Kräfte". Je höher und durchleuchtender das Erkennen, desto klarer und fehlerloser wird auch das Handeln. Es liegt also ein bezwingender Optimismus in dem schlichten Satz: „erkenne dein Wesen".

Ein schöner Zufall hat es gefügt, daß in der prachtvollen Festschrift zu den Salzburger Wissenschaftswochen auch ein Teil aus der Staatsrede des Perikles für die gefallenen Athener abgedruckt ist. Darin sind auch zwei großgesinnte Sätze, auf deren Übersetzung durch Rudolf Binding ich Ihre Aufmerksamkeit lenken möchte: „Wir unterscheiden uns auch in Anschauung und Betreiben des Krieges von unseren Gegnern... Wir vertrauen nicht so sehr auf Vorkehrungen und Täuschungen als auf den

[1] Das Adj. nur hier und v. 209.

[2] Wir sind dazu berechtigt, wenn wir z. B. die Verwendung von *πέπνυμαι* untersuchen, was hier nicht geschehen kann. (*γ* 52: *χαῖρε δ' Ἀθηναίη πεπνυμένωι ἀνδρὶ δικαίωι*). Theognis beginnt seine *ὑποθῆκαι*, wie wir sahen, mit *πέπνυσο* (29). — Über die Zusammenstellung von *σοφία* und *ἀρετή* vgl. B. Snell, Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie (= Ph. U. 29, Bln. 1924, 12). Über die Bedeutung von *γνώμη* in der Adelsethik das. 34.

Digitized by Google

in uns lebenden Mut und Glauben für alle unsere Werke." — „Denn auch dies ist unsere Art: da am freiesten zu wagen, wo wir am besten durchdacht haben; bei anderen aber erzeugt nur die Unkenntnis den Wagemut, die Überlegung jedoch Zagen. Die seelische Kraft derer wird wohl mit Recht als die stärkste der Welt gerühmt, die das Schreckliche wie das Süße mit voller Klarheit erkennen und doch sich keiner Gefahr entziehen." Der „Optimismus", in dem Perikles in Sieg und Not des peloponnesischen Krieges zum Volke der Athener gesprochen hat, ist Geist Apollons — dieser Optimismus schließt es aus, eine wie immer konstruierte Ansicht von lebentötender Moral auf die Gesinnung zu übertragen, die mit dem Namen des Apollon von Delphi verknüpft ist.

Es ist wohl klar geworden — auch ohne daß davon ausdrücklich die Rede war — daß die Ethik Apollons, die Ethik des griechischen Adels, auf einer absoluten Voraussetzung beruhte: auf der Harmonie der Seele mit dem Leibe, auf jener verwirklichten *ἀρετή*, die alle anderen in sich begreift, der *καλοκαγαθία*. Der jugendlich strahlende Gott der Musik und des Reigentanzes ist daher in einem ganz besonderen Sinne zum Hüter des Lebens — oder, um den Titel eines bekannten Platonbuches zu variieren, zum Hüter des schönen Lebens geworden. Er trägt den Beinamen *ἐναγώνιος*[1], d. h. er ist der Gott der hellenischen Agone, der sportlichen Wettkämpfe. Nirgends kommt dies so sinnfällig zum Ausdruck wie gerade in Delphi, der Orakelstätte. Noch heute steigt der Besucher vom Tempel aus steil hinauf zum Stadion, wo die pythischen Festspiele gefeiert wurden. Es gibt Sagen, die Apollon selbst als sportlichen Kämpfer auftreten und siegen lassen, und in den Wettkämpfen des Ψ siegen die Helden, die sich an Apollon wenden (Vs. 660. 850 f.). Es ist klar: Sobald die Zeit kam, wo in langsamem Niedergang die Eugeneia des Leibes schwand, mußte die apollinische Ethosgestaltung ihr tragendes Fundament verlieren. Die Empfindung des Niedergangs hat sich schon verhältnismäßig früh in wachen Geistern geregt[2], denn der Dichter Theognis klagt in seinen Gnomai von adeligem Wesen mit bitterer Tatsachenerkenntnis: bei Tieren achten wir auf die *εὐγένεια*, nicht beim Menschen, „*πλοῦτος ἔμειξε γένος*": das Geld hat das Geschlecht zusammengemischt (183—190). Da der Dichter sein Werk durch ein sehr

[1] Sollte *ἀφήτωρ* (nur *I* 440), das Wilamowitz noch Il. u. H. 66, 1 als rätselhaft bezeichnet, bedeuten: Der Gott, der die Wettkämpfer von der Startlinie entläßt? Einen Apollon *Ἀφεταῖος* gab es. Paus. 3, 13, 4: *τοῦ Καρνείου δὲ οὐ πόρρω καλούμενόν ἐστιν ἄγαλμα Ἀφεταίου. τοῖς δὲ Πηνελόπης μνηστῆρσί φασιν ἐντεῦθεν γενέσθαι τοῦ δρόμου τὴν ἀρχήν.*

[2] Eine wertvolle Zusammenstellung bietet W. Haedicke, Die Gedanken der Griechen über Familienherkunft und Vererbung. Halle o. J. (1936).

Digitized by Google

merkwürdiges Prooimion unter das Patronat Apollons stellt, dürfen wir mit Sicherheit sagen: die vom Dichter geforderte eugenische Reform widersprach nicht apollinischem Geiste. Und als Platon im 4. Jahrh. seinen riesenhaften, aber nicht utopischen Plan faßte, durch Zuchtgesetze von unvorstellbarer Strenge das von den Vätern überkommene Lebensgut wiederherzustellen, da war dies kein biologischer Materialismus, sondern als verantwortlicher Erneuerer des Vergangenen wußte er sich in einem besonderen Sinne mit Apollon verbunden. Er hat seine Stellung zum Gott von Delphi klar bezeichnet (rep. 427 bc): er ist ihm der schon von den Vätern verehrte ἐξηγητής, der Ausleger und Klärer aller Dinge, die mit Staat, Kult und Glauben zusammenhingen. Aber er hat noch ausdrücklich gesagt, daß auch die eugenische Gesetzgebung zutiefst mit der Religion der Väter, mit Apollon verbunden sei: Priester und Priesterinnen, der ganze Staat, schicken bei der Schließung der Ehe Gebete zur Gottheit, daß die Nachkommen immer tüchtiger und wertvoller werden (461 a). Und: gewisse Ehebündnisse sind erlaubt, wenn das Los, d. h. hier der Staat, so entscheidet — und wenn Delphi seine Zustimmung gibt (461 e).[1]

Aber Platon war, als er diese Gedanken in der Akademie vortrug, bereits ein einsamer Rufer geworden. Die zweite Hälfte des 4. Jahrh. zeigt mit völliger Klarheit, daß mit der vergeblich geforderten Behütung des Lebens auch die Kraft der apollinischen Ethik verschwand. Ein Grundsatz wie γνῶθι σαυτόν erleidet nun den ersten entscheidenden Stoß. Ein anderes γιγνώσκειν beginnt von außen in Hellas einzudringen und sich mit Strömungen zu verbinden, die auch in Griechenland selbst nie ganz verschwunden gewesen waren. Und zwar ist es die Schule Platons selbst — dies muß mit aller Schärfe erkannt werden —, die den ersten Schritt in ein neues Zeitalter vollzieht.[2] Die Epinomis, deren Verfasser noch um-

[1] Adam ad l. hat mit Recht erklärt, daß ἐὰν ἡ Πυθία προσαναιρῇι nicht bedeutet, daß die Pythia nachträglich einem fait accompli zustimmt, sondern her assent is given in advance. — Vgl. auch rep. 458 e: Die Zeugung gehört in den Bereich des apollinischen ὅσιον. Und legg. 771 e—772 a: Die gegenseitige Wahl von Jüngling und Mädchen findet statt beim apollinischen Reigen. — Platons Haltung zu Delphi ist die des Sokrates: Xen. mem. 1, 3, 1. Wenn Sokrates die Wahrheit sucht, so ist dies θεοῦ (sc. Ἀπόλλωνος) λατρεία Plato, ap. 23 c, 20 d sq. Unter seinen wenigen Dichtungen ist ein προοίμιον εἰς τὸν Ἀπόλλω (Phaedo 60 d), ja er bezeichnet sich als ὁμόδουλος der Apollon-Schwäne. Von Apollon hat er die Sehergabe und sein Priester ist er (85 b).

[2] Der Geist des zu Ende gehenden Zeitalters ist in zwei Dokumenten aus Platons Spätwerken charakterisiert. Mensch und Weltall —: diese gigantische Zweiheit ist von jeher die Stätte der Erprobung gewesen, die die Geister scheidet. Als Platon in seinem Alter zum erstenmal nach den Rätseln des Alls greift, da vollzieht er altapollinische Gnosis, da setzt er ein unverrückbares τέρας: φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν, (Timaeus 29 cd). Das Thema Περὶ θεῶν, Περὶ τῆς τοῦ παντὸς

Digitized by Google

stritten ist, führt in voller Bewußtheit die Aufnahme der orientalischen Gestirngottheiten durch und spricht nur die sichere Erwartung aus, daß dieser fremdländische Kult von den Griechen, wie alles was sie übernehmen, emporgehoben und veredelt werde. Veredelt dadurch, daß die alt-apollinische Religion, die delphische *παιδεία* und *μαντεία* weiter in Geltung zu bleiben habe.[1] Hier blicken wir in einem Satz auf die beiden Zeitalter. Der Verfasser ist sich des Schwebezustandes voll bewußt, denn er fährt fort: „und kein Hellene soll, weil er sterblich ist, Angst davor haben sich hinauszuwagen in die Unendlichkeit der neuen Gestirnmetaphysik, denn dieses neue Denken kann man lernen, weil die Gottheit hilft." Sie sehen: noch ist die hellenische existenziale Grundlage bewahrt, der von dem apollinischen Maß-Begriff geformte Hellene schaudert davor zurück, die Grundlage zu verlassen, aber der Anfang ist da: die Bescheidung des adeligen Griechen, die menschliches Denken und Wünschen stets ferngehalten hatte von der waghalsigen Ausweitung des *γιγνώσκειν*, wird jetzt aufgehoben. Was der delphische Gott in Jahrhunderten gewirkt hatte, die Empfindung für menschliche Grenzen, aber auch für menschliches Können innerhalb dieser Grenzen, verfließt. Die Horizonte weiten sich — sie weiten sich ja auch politisch in der Eroberung des Alexanderreiches — aber es zerfließt zugleich die in dieser Begrenzung garantierte Form und Gestalt des echten Hellenentums. Da und dort — ich kann dies nur andeuten — entsteht schon die Meeresstille des ruhenden Seins, zeigen sich Keime, die nicht mehr vom Griechischen her begreifbar sind, sondern nur von der Welt aus, die die Griechen in dem Sammelbegriff *βάρβαροι* so lange von dem innersten Quell ihres Seins ferngehalten hatten.

Dieser Wendepunkt der Zeiten, wie ihn die soeben vorgeführten Sätze der Epinomis festgehalten haben, diese Antithese zu dem, was vom 8. zum 4. vorchristlichen Jahrhundert Wirklichkeit gewesen war, ist uns die geschichtliche Bestätigung dessen, was wir aus dem Worte hellenischer Dichter erkannt haben. Und damit kehren wir zum Ausgangspunkt zurück: die klare, harte, von weichlicher Weltempfindung ferne Thesis des Apollon von Delphi: erkenne die Grenzen deines Wesens! ist nicht

---

γενέσεως gestattet nur einen *εἰκὼς λόγος*. *πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν* (ib.). Auf diesem Fundament ruht der ganze Timaios. — Und Platon der Gesetzgeber, dem die Sterne durchaus als *ἐν οὐρανῷ θεοί* gelten, prägt in den letzten Kapiteln seines Gesetzwerkes den ganzen Inhalt seines Glaubens in Sätze, die — Wissen sind (legg. XII 13, 14).

[1] *πολλὴ δ' ἐλπὶς ἅμα καὶ καλὴ κάλλιον καὶ δικαιότερον ὄντως τῆς ἐκ τῶν βαρβάρων ἐλθούσης φήμης τε ἅμα καὶ θεραπείας πάντων τούτων τῶν θεῶν ἐπιμελήσεσθαι τοὺς Ἕλληνας, παιδείαις τε καὶ ἐκ Δελφῶν μαντείαις χρωμένους καὶ πάσῃ τῇ κατὰ νόμους θεραπείαι.* Erstmals dazu W. Jaeger, Aristoteles, Bln. 1923, 168 f.

Digitized by Google

Einbruch fremdartiger Lebensinstinkte gewesen, sondern Denk- und Lebensform eines Volkes, mit dem wir urverwandt sind.

Die Denk- und Lebensformen dieses Volkes nicht nur als etwas Vergangenes historisch zu erfassen, sondern auch als wirkende Kräfte uns mehr und mehr zu gewinnen, ist ein Ziel, würdig unseres Volkes, das nicht nur unerschöpfliche Quellen der Kraft sein eigen nennen darf, sondern auch die Entschlossenheit, mit der Klarheit des Geistes diese Kräfte zu einem Kosmos zu bändigen — und zu erhöhen.

Inhaltsübersicht

Der Vortrag will nicht die Anfänge der griechischen Apollonvorstellung untersuchen, sondern die im griechischen Schrifttum von Homer bis zum attischen Drama (8.—5. Jahrh.) von den Dichtern geformte religiös-künstlerische Gestalt Apollons, also vor allem den Apollon der Ilias, den Gott der Musik (den Führer des Musenchores) und den Gott der Orakelstätte von Delphi. Eine solche Betrachtungsweise ist nicht ästhetisierend, da es eine L'art pour l'art-Kunst in Griechenland nicht gibt, sondern an der Dichtung kann man wie an einer historischen Urkunde ablesen, wie Apollon die Erziehung und sittliche Formung seines Volkes, vor allem des freien Adels, beeinflußt hat. Wenn man aber die Wirkungsform eines Gottes erkennt, erkennt man auch sein Wesen.

An ausgewählten Beispielen, besonders an dem delphischen Satz: „Erkenne was du bist!" wird gezeigt, daß diese Ethik von Homer bis zum Ausgang der „klassischen" Zeit im Grunde immer dasselbe will: der Mensch soll innerhalb seiner Grenzen bleiben, diese aber bis zu den äußersten Möglichkeiten erfüllen. So wirkt der Apollon von Delphi mit an jener völlig klaren Herausarbeitung der reinen Menschenform, die wir in Schrifttum und bildender Kunst der Hellenen gleichzeitig beobachten.

Diese Ethik ist wesenhaft auf den Verstand gegründet, d. h. es liegt ihr der siegreiche Optimismus zugrunde, daß möglichst klares Erkennen wertvolles Handeln ohne weiteres zur Folge habe. Das Erkennen im griechisch-apollinischen Sinne ist demnach nichts Quietistisch-meditierendes, Lebentötendes. Der Apollon von Delphi übt auch nicht eine Autorität aus, die die Freiheit der Menschennatur gefährdet, sondern er macht diese Freiheit zu einer geformten Freiheit.

Von hier aus kann die Betrachtung des klassischen Apollonbildes auch einen Beitrag liefern zu der vielverhandelten Frage, ob Apollon eine ungriechische Gottheit sei, oder ob die Griechen den Gott aus einer nicht-indogermanischen Sphäre übernommen haben. Die apollinische Ethik jedenfalls zeigt alle Merkmale selbstverantwortlicher und zugleich gläubiger Wesenshaltung.

Digitized by Google

DIE GRIECHISCHEN GRUNDLAGEN DER HELLENISTISCHEN RELIGIONSGESCHICHTE

VON *CARL SCHNEIDER* IN KÖNIGSBERG/PR.

MIT 7 ABB. AUF TAF. III—V

I. FRAGESTELLUNG

Noch immer leidet die hellenistische Religionsgeschichte und mit ihr die gesamte Hellenismusforschung unter einem wirklichkeitsfremden Dogmatismus, der sie weithin fast zu ersticken droht oder zum mindesten den Hellenismus in einer Weise ent- und abwertet, wie es der historischen Bedeutung dieser Zeit nicht zukommt.[1] Die Ursache ist das zwar bequeme, aber unrichtige Dogma von der Orientalisierung der griechisch-römischen Welt in dem Zeitraum von Alexander bis zu den Antoninen, nach dem der Orient mehr und mehr das Griechische verschlungen und in Mischgebilde hineingezwängt habe, die dadurch zur Entartung geradezu gezwungen worden seien. Daß in Wirklichkeit der Hellenismus gerade den letzten großen Sieg des griechischen Geistes und der griechischen Seele über den Osten darstellen könnte, dessen Früchte sich bis heute auswirken, ist durch eine maßlose Überschätzung des Orientes weithin in der Forschung vergessen. Die Gründe für die Verbreitung dieses Dogmatismus sind an mehreren Stellen zu suchen. Auf dem engeren Gebiete der Religionsgeschichte hat ihm in vielem die geradezu erdrückende Autorität F. Cumonts und seiner Schule in gefährlicher Weise Vorschub geleistet. Die erst noch zu stellende Frage, ob es überhaupt „orientalische" Religionen im hellenistischen Raum gibt, gilt hier geradezu als Voraussetzung. Vielfach ohne Rücksicht auf religionspsychologische Beobachtungen wirkt hier das sonst vielfach überwundene rein kausale Ableitungsschema nach, das über den Formen ihre Träger übersehen läßt. Anderseits ist die Erforschung der hellenistischen Religion des Frühchristentums durch ein historisch verhängnisvolles Dogma so schwer belastet, daß dies oft unerkannt sich weit auch in die außerchristliche Religionsgeschichte hinein auswirkt. Man weiß wohl einerseits, daß das Christentum im hellenistischen Raum seiner Struktur nach nichts anderes ist als eine typische Mysterienreligion, versucht es aber besonders von theologischer Seite aus immer wieder vom Alten Testament her zu verstehen. Damit gewinnt man dann eine sichere Einbruchsstelle des Orientes und nach dieser Analogie kann man dann

[1] Vgl. zum Ganzen C. Schneider, Archäologie und hellenistische Religionsgeschichte. Forschungen und Fortschritte 15 (1939) 367/9.

Digitized by Google

alle „orientalischen" Mysterienreligionen behandeln. Daß aber kaum einer der christlichen Schriftsteller, geschweige denn der christlichen Mysten in dieser Zeit, auch nur die Sprache des Alten Testaments beherrschte, geschweige denn seine Gedankenwelt, und daß schon bei den neutestamentlichen Schriftstellern das Alte Testament durch Allegorese meist genau in sein Gegenteil „hellenisiert" worden ist, ist eine Einsicht, die sich nur mühsam Bahn bricht. Der Archäologe weiß längst, daß man zwischen heidnischen und christlichen Werkstätten oft nicht scheiden kann[1], aber die Religionsgeschichte hat noch nicht die nötigen Folgerungen daraus gezogen.[2]

Die dritte Schwierigkeit liegt bei dem immer noch vorwiegend vertikalen methodischen Vorgehen der religionsgeschichtlichen Forschung. Man erforscht die Geschichte der Isis von ihren ägyptischen Anfängen bis zu ihrem Übergang in die christliche Maria und bleibt dabei immer im gleichen Kreise. Durch die reiche Erschließung vorgeschichtlichen Materiales ist diese genetische Methodik noch reizvoller geworden und bietet immer neue Aufgaben. Aber so nötig sie ist, für den Hellenismus muß sie durch eine Horizontalarbeit dringend ergänzt werden. Isis hört eben im hellenistischen Raum auf, die ägyptische Isis zu sein — sie wird Tyche, Aphrodite, Maria, Muttergöttin — kurz, die hellenistische Frau. Man darf nicht nur fragen, wie haben sich isische oder mithrische Taufen und Kultmahle entwickelt, sondern was ist das Gemeinsame aller hellenistischen Taufen und Kultmahle, was verbindet alle hellenistischen sterbenden und auferstehenden Götter, was ist typisch hellenistisch, und nur hellenistisch an allen Todesvorstellungen aller hellenistischen Religionen, und vor allem, was verbindet alle religiösen Erscheinungen mit dem Erleben des hellenistischen Menschen? Die Aufgabe horizontaler Betrachtung ist also zu einem guten Teil religionspsychologischer Art. Gerade im hellenistischen Raum kann sich die an und für sich selbstverständliche Verbindung von Religionsgeschichte und Religionspsychologie gut bewähren.

Eine vierte Schwierigkeit ist die noch allzu frühe Setzung von Wertakzenten. Weil sich aus verschiedenen Gründen das Dogma Hellenismus gleich Entartung, Rassenmischung, Kulturverwaschung, Asphaltkultur festgesetzt hat, ist es nur ein Schritt weiter bis zu der Folgerung: schuld an dem allen ist der einströmende Orient. Aber ganz abgesehen davon, daß der Orient auch in den großen Zeiten westlicher Kultur „eingeströmt" ist — man denke nur an die Periode der orientalisierenden Vasenmalerei —,

[1] M. Gütschow, Ein Kindersarkophag mit Darstellungen aus der Argonautensage. Röm. Mitt. 43 (1928) 250/77.

[2] Klar gesehen ist das Problem schon bei Carl Schmidt, Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum. TU NF. 5 (1900).

Digitized by Google

darf doch nicht übersehen werden, daß der Hellenismus noch ganz andere Dinge aufzuweisen hat: wir verdanken ihm die größten Staatsgebilde, politischen Konzeptionen, Führerpersönlichkeiten der Antike überhaupt ebenso wie die exakte Wissenschaft, die pergamenische Kunst, ganze Literaturgattungen und vor allem den unbestechlichen Blick für den Menschen. Unterscheidet man hier klarer zwischen Licht und Schatten, wird das orientalische Dogma auch von hier aus sehr fragwürdig.

Aus dem allen ergibt sich eine doppelte Aufgabe, die im folgenden nur genauer gestellt, nicht völlig gelöst werden kann, weil sie eine Aufgabe für ganze Forschergeschlechter und viele Sonderarbeiten bleibt. Es ist zunächst zu untersuchen, wie tief die griechische Umprägung der orientalischen Formen in der hellenistischen Zeit gegangen ist, ob überhaupt irgendwo Orientalisches unbesehen übernommen wurde, oder ob nicht orientalischer Staub in griechischen Händen zu Gold wurde. Hat das Griechentum dem Orient nur die Formen geliefert, ist aber damit orientalischem Gehalt unterlegen, oder hat nicht vielmehr der formgierige griechische Sinn mit freischaltender Überlegenheit orientalische Formen übernommen, weil seine alten Formen der sich immer mehr ausweitenden Fülle seiner Gehalte nicht mehr Herr werden konnten? Was bedeutet es — wie ich an anderer Stelle formulierte —, daß es nur eine Interpretatio Graeca und Romana, nie aber Aegyptiaca, Coptica, Persica oder Celtica gibt?

Dazu muß eine zweite Frage kommen. Erklären sich die Besonderheiten der hellenistischen Welt aus fremdem „Einströmen" oder aus der folgerichtigen Seelenhaltung des hellenistischen Menschen, die so und garnicht anders sein und sich äußern konnte. Hier setzt die eigentliche psychologische Aufgabe ein, von der in der Hauptsache auch die oft allzu öden Ableitungs- und Entwicklungsschemata in Frage gestellt werden können.

Unter hellenistischem Raum und hellenistischer Zeit verstehen wir hier die Welt der Diadochenreiche und des römischen Reiches von der Alexanderzeit bis zum inneren Auseinanderfallen von Rom und Hellas. Der Hellenismus hört dann auf, als man in Rom nicht mehr Griechisch versteht, schreibt und redet. Warum ich gerade diesen Zeitpunkt wähle, wird am Schluß deutlich werden. Es ist ein Zeitraum von rund 500 Jahren — für die Antike eine kleine Spanne Zeit. Ihr inneres, seelisches und kulturelles Gefüge, aber selbst ihre äußeren Formen haben so viel Gemeinsames und Verbindendes, daß man sie zunächst auch einmal als Einheit zum Forschungsgegenstand nehmen darf, wenn man sich klar macht, daß neben ihr stets die genetische, vertikale Methode zu ihrem Recht kommen muß.

Digitized by Google

II. DIE UMSCHAFFENDE KRAFT DES HELLENISTISCHEN GRIECHENTUMS

Die zahlreichen Einzelergebnisse der hellenistischen Religionsgeschichte zeigen immer das gleiche Bild: nie hat eine orientalische Religion sich als solche durchsetzen können. Jede ist in einem mehr oder weniger verwickelten Vorgang umgeprägt und umgeschaffen worden.[1] Es genügt, aus der unübersehbaren Fülle des Stoffes hier nur an einiges zu erinnern. Es hat im hellenistischen Raum bekanntlich zeitweise geradezu eine Ägyptomanie gegeben, aber sie unterscheidet sich kaum von dem liebevollen Ägypten miß verständnis der Zauberflöte und der Obelisken und Sphingen der Parks von Sanssouci und Schönbrunn. Formen hat die griechische Welt von jeher aus Ägypten entlehnt, aber sie — von Herodot an sogar literarisch nachweisbar — gründlich mißverstanden oder umgeschaffen. Joh. Leipoldt[2] hat an der Geschichte des Isisbildes diesen Sachverhalt anschaulich gemacht; er gilt für die gesamte ägyptische Religion. Die damit verbundenen Fragen hat Brady neuerdings in einem kurzen Aufsatz gut gekennzeichnet.[3] Durch das Kultbild des Bryaxis und den Tempel des Parmeniscus hat ein ägyptischer Gott erst den Paßstempel und den neuen Namen bekommen, mit dem er überhaupt in die hellenistische Welt einziehen konnte, er hat aber damit auch sein Wesen geändert. Aus dem Totengott wird echt griechisch ein Heilgott, ein Helfer in allen Lebenslagen, ein Gott der großen Weltpolitik der ersten Ptolemäer, die noch ganz griechisch dachten. Eine große griechische Frauengestalt, Arsinoe II., machte Isis zur Aphrodite und identifizierte sie mit sich selbst. Erst damit wurde sie für griechische Immanenzfrömmigkeit und Vergottungsmystik brauchbar — aber ägyptisch war das nicht mehr. Gewiß haben griechische Siedler vom Mörissee Krokodilgötter übernommen und hat Anubis seine ägyptische Gestalt immer behalten[4], aber Plutarch zeigt klar, wie ein Grieche ägyptischen Unsinn in Sinn umschaffen konnte. Daß Isis seit ca. 200 Sarapis

---

[1] Richtig sieht den Sachverhalt F. Cornelius, Hellenismus und Orient. Archiv f. Kulturgesch. 24 (1934) 304/11. Nur die Ableitung des Sarapis aus Sinope halte ich für unmöglich.

[2] J. Leipoldt, Die Religionen in der Umwelt des Urchristentums. Haas, Bilderatlas 9/11 (1926) VI und Bilder 23—28.

[3] T. A. Brady, The Reception of the Egyptian Cults by the Greeks. Univers. of Missouri Studies 10 (1935) 1/88. Vgl. auch schon G. Lafaye, Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Égypte, 1884.

[4] Noch bis in die christlichen Heiligenlegenden hinein, so in der Christophoroslegende (Material, doch mit anderer Deutung, bei H. F. Rosenfeld, Der heil. Christophorus. Act. Acad. Aboensis hum. 10, 3 [1937] 351 ff.) oder in der Bartholomäuslegende (vgl. Synaxar. Alex. zum 1. Tut: CSCO Ser. 3, Bd. 18, 1922).

Digitized by Google

verdrängt, ist aber nicht eine Folge koptischer Reaktion gegen die Griechen, sondern die Folge einer noch zu zeigenden seelischen Entwicklung: es ist nichts anderes als die Verdrängung des Christus durch Maria, die Überordnung der Kybele über Attis, die Unterordnung des Herakles unter die weiblichen Gottheiten von Eleusis.

Deutliches Kennzeichen griechischer Umprägung der Isis ist vor allem die Identifikationsmystik. Schon der frühhellenistische Isiskopf aus Aschmunen im Louvre zeigt durch seine Korkzieherlocken und die Porträtzüge[1], wie rasch diese griechische Gedankenwelt den Sieg über die ägyptische Herkunft davontrug. Das Beispiel der Arsinoe ahmt im Isis-Aphroditetempel von Soli die ältere Agrippina nach[2], und die zahlreichen Porträtbilder von Isispriesterinnen gehören in dieselbe Linie.

Griechisch ist ferner die gerade bei Isis virtuose Fülle von Gleichsetzungen mit griechischen Gottheiten, von den einfachen Fällen der Isis-Aphrodite und Isis-Tyche zu so komplizierten wie einer Inschrift von Tivoli: Albulae Isidi C. Ostorius Italus, wo der mit Albula identifizierten Isis ein Dianabild aufgestellt wird.[3] Nur auf dem Hintergrund griechischer pantheistischer Konzeptionen war eine Isis Panthea, eine Isis una quae es omnia möglich.

Nun scheint dem aber Verschiedenes zu widersprechen. Sind nicht die Isishymnen, wie W. Peek einmal behauptet hat, ungriechisch? „Nicht der Gläubige preist die Taten der Göttin, sondern sie selbst verkündigt sich in ihrem Evangelium; ihr Verhältnis zum Menschen beruht auf unbedingter Autorität, sie ist Despot, ein potenzierter Pharao .... Es ist nie der Versuch gemacht worden, sie in der Form der griechischen Hymnen im Du-Stil zu besingen".[4] Aber sowohl die schönen Isishymnen „Regina caeli" und „Tu quidem" bei Apuleius[5] wie der Isishymnos von Oxyrhynchus[6] und der von Peek selbst veröffentlichte Hymnus von Gomphoi[7] sind im Du-Stil verfaßt. Auch der erste Teil des Satzes enthält keinen echten Gegensatz, denn auch griechische Götter verkünden oft genug ihre eigenen Taten, beanspruchen unbedingte Autorität und treten als Despoten auf.[8] Mögen diese Hymnen auch viel ägyptisches Gut unverstanden mitschleppen, das, was in ihnen ergreift und eigentlich religiös ist, sind doch griechische Gedanken oder wenigstens Gedanken, die in der griechischen Welt ihrem Wesen nach Anklang finden mußten. In dem Oxyrhynchuspapyrus finden sich nicht

[1] R. Horn, Ein Isiskopf aus Aschmunên im Louvre. Röm. Mitt. 53 (1938) 87/9.
[2] Vgl. Antike 9 (1933) 281 Taf. 33. [3] Not. scavi 1926, 417.
[4] W. Peek, Der Isishymnus von Andros. Antike 6 (1930) 325.
[5] met. 11, 2. 25. [6] Pap. Oxyr. 11, 1380.
[7] W. Peek, Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte. 1930, 135 f.
[8] Eurip. Bakch. 1340/51; Soph. Aias 51/67 im ἐγώ-Stil; Trach. 1089/1111 u. ö.

Digitized by Google

nur eine Reihe griechischer oder griechisch empfundener Götterattribute wie χαριτοδώτειρα (Z. 10), εὐφροσύνη (Z. 19), φρόνησις (Z. 44), ἀγαθή (Z. 59), ἐπίνοια (Z. 60 f.), ἐλευθερία (Z. 80), ἁγνή (Z. 86), τριοδεῖτις (Z. 91), φιλία (Z. 94), κρατίστη (Z. 96), καλλίστη (Z. 100), ταυρῶπις (Z. 107), sondern dicht neben Anspielungen an die ägyptische Kultlegende echt griechische Grundgedanken: sie ist Freudenbringerin, Weinspenderin ganz wie Dionysos (Z. 176/80), Schöpferin der Elemente, aus denen sich in demokritischer Weise das All zusammensetzt (Z. 184 f.), bei Apuleius ist sie Geberin der Feldfrüchte wie Demeter, Schöpferin der Liebe wie Aphrodite, Kulturbringerin wie Athene; im Hymnus von Kyme wird sie in die Theogonie des Kronos als älteste Tochter aufgenommen (Z. 5), in dem von Ios und Kyme macht sie das Wahre schön (Kyme Z. 29, Ios Z. 25), in mehreren trennt sie Griechen von Barbaren (Ios Z. 27, Kyme Z. 31, Andros Z. 111). Sie lehrt Schönes von Häßlichem scheiden (Ios Z. 28, Kyme Z. 32), lehrt Erbarmen gegen Schutzflehende wie die klassischen griechischen Götter (Kyme Z. 36), löst die Gefangenen wie Dionysos (Kyme Z. 48); der Hymnos von Andros bringt zu dem allen noch bukolische Züge (Z. 84).[1] Schon im hellenistischen Ägypten und erst recht auf dem Missionsfeld hat Isis mindestens ebensoviel genommen wie gegeben.[2] Peek spricht ja auch von einer „griechisch gemachten Isis".[3] Archäologisch liegen die Dinge nicht anders. Gewiß gibt es rein ägyptische Darstellungen auf hellenistischem Boden, aber viel weniger in religiöser Umgebung als in modischen Villen, wo sie eben Mode sind.[4] Meist aber fehlt der griechische Zensurstempel nicht. Bei aller Seltsamkeit ist das Tanzrelief von Ariccia[5] ein griechisches Werk, und auch so stark ägyptisierende Darstellungen wie das Wandbild von Ostia (Abb. 1)[6] zeigen viele griechische Attribute: Füllhorn, Steuerruder, Fackeln, griechische Gewandstücke. Es ist ungefähr das gleiche Verhältnis wie die unter Palmen springenden Hasen und Rehe in einem geschnitzten Weihnachtsberg des Erzgebirges. Horus behält seinen Falkenkopf, aber er erhält einen griechischen Kranz darauf[7], und Anubis verwandelt sich aus dem Gott oft genug zum treuen Wachhund.

Noch stärker ist Adonis griechisch geworden. Theokrit[8] und Bion[9] beweisen nicht nur die ästhetischen und künstlerischen Umwandlungs-

[1] Vgl. dazu K. Keyßner, Gottesvorstellung und Lebensauffassung im griechischen Hymnus. 1932, 17; 82 Anm. 1.

[2] Für die römische Kaiserzeit gut beobachtet: E. Breccia, Das römische Ägypten. Antike 13 (1937) 61/76.

[3] Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte 158.

[4] Etwa die Villa des Ti. Claud. Eutyches in Boscotrecase: Not. scavi 1922, 470.

[5] Not. scavi 1919, 106/12. [6] Not. scavi 1915, 247.

[7] Vgl. Fresco von Rocca di Papa. Not. scavi 1926, 406 f.

[8] buc. 15. [9] buc. 1.

Digitized by Google

möglichkeiten, sondern auch die Hellenisierung der Kultformen und der dahinter stehenden religiösen Gedankenwelt. Griechischer kann ein Gebet kaum sein als die Schlußformel von Theokrit: *χαῖρε Ἄδων ἀγαπατὰ καὶ ἐς χαίροντας ἀφίκευ* oder die Refrainformel bei Bion: *αἰάζω τὸν Ἄδωνιν, ἀπώλετο καλὸς Ἄδωνις· ὤλετο καλὸς Ἄδωνις.* Aus dem ungezähmten syrischen Vegetationsgott ist der *φίλος Ἄδωνις* geworden, der schließlich zum hellenistischen Rokoko[1] genau so gehört, wie die „orientalischen" Figuren zum echten Rokoko. Er ist eben auch dem inneren Gesetz der griechischen Entwicklung gefolgt und hat dabei sein orientalisches Gepräge immer mehr abgestreift.

Bei Attis und Kybele war das wesentlich schwieriger, weil hier ganz ungriechische Züge wie die Entmannung eine Kernstellung im Kultmythos hatten. Trotzdem ist es gelungen. Auch hier gab es verschiedene Wege. Nahe lag die Verbindung der Kybele mit Rhea, aber auch mit dem apollinischen Kreis ist sie schon in frühhellenistischer Zeit verbunden worden.[2] In einer echt hellenistisch-rührseligen Geschichte ist sie die Schutzflehende, die bei Apoll für ihren Sklaven Marsyas knieend eintritt. Ihre orientalische Wildheit und Hoheit hat sie hier ganz verloren. Auch mit Dionysos wird die Verbindung hergestellt: die Kybeleterrakotte der Sammlung Sabouroff zeigt sie in einem korinthischen Tempel sitzend von 6 Mainaden umgeben.[3] Ein ganz besonders schönes Beispiel der Einschmelzung ist der Silberteller von Parabiago[4], der 1907 an der Via Maggiolini in Mailand gefunden wurde (Abb. 2). Unorientalisch ist Bewegung wie Komposition des Stückes, aber ebenso seine Durchsetzung mit bukolischen Motiven, seine naturnahe Darstellungsart, seine Raumerfüllung. Helios und Luna geleitet von Hemera und Nyx stellen oben den griechischen Himmel dar, während unten die griechische Erde in einer Lebendigkeit wiedergegeben ist, die den ganzen Reichtum und die ganze Fülle hellenistischer Gestaltung in später Zeit noch einmal zeigt: die Quellnymphe Sangaris mit einem Schilfrohr, ein Jüngling bei ihr mit einer Blume, vier Eroten, die deutlich als die vier Jahreszeiten gekennzeichnet sind und auf blumiger Wiese tanzen, Okeanos und Thetis in der Tiefe, umspielt von Fischen, Tellus und 2 Eroten auf

[1] Schon auf den Adonisvasen des 4. Jahrh. Schöne Beispiele in Berlin: K. A. Neugebauer, Führer durch das Antiquarium. II. Vasen. 1932, 134: Inv. 3248; F. 2705, 2706 und die dort angegebene Literatur. Für kampanische Wandgemälde außer der Casa d'Adone in Pompeji noch O. Elia Pitture murali e mosaici nel Museo Nazionale di Napoli. Le Guide dei Musei Italiani 1932, Nr. 58; 62.

[2] E. Galli, Marsia Sileno. Atti Linc. 1920.

[3] C. Schneider a. a. O. 367.

[4] R. Istituto d'Archeologia e Storia dell'Arte. Opere d'Arte 5: A. Levi, La Patera d'Argento di Parabiago, 1935.

Digitized by Google

einem prächtigen Ährenbündel, um das Salamander, Zikade und Schlange kriechen. Himmel und Erde schauen nun auf die Mittelszene. In einer römischen Quadriga, der nicht einmal die Nike fehlt und die von wundervoll lebendig-naturnahen Löwen gezogen wird, thronen Kybele und Attis, nur durch ihr geläufiges Zubehör Tympanon, Mauerkrone, Pinienzapfen, phrygische Mütze und Pedum kenntlich; die Syrinx ist schon griechische Zutat. Kybele trägt ein langes, faltiges Himation mit Streifen, Attis lange Ärmeltunika mit Chlamys. Sie sehen nicht starr den Beschauer an wie orientalische Götter, sondern blicken einander vertraut an wie ein griechisches Liebespaar. Die Korybanten, die sie umtanzen, der Atlas, der den Zodiakalkreis trägt, der Kairos mit dem Zepter tragen völlig griechisches Gepräge. Ungriechisch ist nur der Zodiakalkreis selbst, aber er ist aus dem mit innerer Notwendigkeit entstandenen hellenistischen Schicksalsglauben mühelos zu verstehen. Ungriechisch ist endlich der schwer zu deutende Schlangenobelisk. Wenn auch nicht ganz unmöglich ist, daß hier Vorstellungen, wie wir sie aus dem Asklepioskreis kennen, zugrunde liegen, näher scheinen hier aus dem Osten kommende Vorstellungen zu liegen, die etwa auch Joh. ev. 3, 14 begegnen. Die Bedeutung der ganzen Mittelszene wäre dann die: Wir stehen in dem Kairos (der Jüngling im Zodiakalkreis trägt apollinische Züge; Vergil bezeichnet diesen Augenblick in der 4. Ekloge: iam tuus regnat Apollo), in dem die Götter Hochzeit und Triumphzug feiern und die böse Schlange unschädlich an einem Stein aufgehängt ist. Orientalische Formen sind also noch leise erkennbar, aber sie dienen alten, seit Hesiod deutlich nachzuweisenden griechischen Gedanken.

Ein weiteres, freilich weniger durchgeformt griechisches Beispiel gibt die Kybelemitra von Bonn (Abb. 3—5).[1] Die beiden äußeren der fünf Bilder zeigen kynische Wanderphilosophen in der üblichen Tracht.[2] Die Attisreligion wird also als eine Art Kynismus interpretiert, was zwar ihrem ursprünglichen Wesen in keiner Weise entspricht, aber dann möglich war, wenn man etwa die Entmannung als asketische Leistung im Sinne der Kyniker allegorisierte und damit fortinterpretierte. Attis selbst, der im Mittelbild steht, trägt ausgesprochen hermaphroditische Züge. Man kann bei einer solch nahen Verwandtschaft mit der Popularphilosophie wohl vermuten, daß hier irgendein Mythos von einem zweigeschlechtigen Urmenschen mit Attis in Verbindung gebracht worden ist, der seinerseits die unbequeme Entmannungsgeschichte hinwegallegorisiert. Besonderes Gewicht hat der Künstler diesmal auf die Pinie gelegt, hier zeigt sich bukolischer Einfluß. In den beiden Feldern links

[1] Die schönen Aufnahmen verdanke ich Frl. Dr. Hagen in Bonn.

[2] Zum Typus vgl. den Schalenboden aus Korinth, TC 7521: Neugebauer a. a. O. 196.

Digitized by Google

und rechts von Attis erscheinen die drei griechischen Lieblingsgötter der Zeit, alle drei sind Attis freudig zugekehrt. Links befindet sich Hermes mit dem Dionysosknaben auf dem Arm in der bekannten Form, rechts Apoll mit dem heiligen Zweig. Alle drei sind ganz in der Stimmung der Zeit nach geläufigen Vorbildern mit nur leichten individuellen Zügen wiedergegeben. So ist Attis auch hier fest in die griechische Erlebnis- und sogar Formenwelt eingeschmolzen. Attisweihreliefs[1] tragen ganz griechisches Gepräge und lehnen sich an die Asklepiosvotive an, statt des Pedum erhält Attis da gelegentlich die Keule des Herakles. Veilchenstrauß, Pinienzapfen und Granatäpfel als seine Attribute entsprachen der idyllischen Stimmung.[2] Auch die melancholischen Attisfiguren auf Grabstelen und verwandten Darstellungen[3] sind ganz griechisch empfunden. Was man als Heilgüter von Attis erwartet, ist griechisch und römisch gedacht: *εὐτυχία* und *φῶς*[4], salus et reditus et victoria.[5] Selbst die Weihe scheint eleusinisch-dionysische Züge angenommen zu haben.[6] Trotz des feinen Empfindens für die ursprüngliche Fremdheit hätte Catull Dionysos nicht viel anders besingen können als er Attis besang[7], und an einer wichtigen Stelle teilt Hippolyt[8] mit, daß ein Attisgläubiger den Attis „nicht mit dem Kymbelklang noch mit dem Flötenschall der idäischen Kureten preisen will, sondern zur Leier des Phoibus Euoi und Euan singen will wie Pan, Bakchos, wie der Hirt der leuchtenden Sterne".

Selbst ein so später Ankömmling wie Mithra ist in die griechische Welt ganz anders eingegangen, als er kam. Zeigt das mithrische Hauptbild trotz seiner Herkunft von der griechischen Darstellung des tiertötenden Menschen noch viel Fremdes, so zeigen die mithrischen Nebenszenen umso klarer, wie stark der Gott in das Griechische eingegangen ist. E. Wüst hat die Identifikation des Mithra mit Phaeton in allen Einzelheiten aufgewiesen.[9] Das Mithräum von Sta. Maria di Capua Vetere gibt wertvolle Einblicke in den hohen Grad griechischer Umformung, die Mithra in Unteritalien erlitt[10]: außer der üblichen Verbindung mit

[1] Ein besonders schönes Beispiel das Attisweihrelief im Museo di Scultura Antica in Venedig, vgl. Roscher 1, 725 f.

[2] Vgl. die Athener Attisstatuette. Hesperia 4 (1935) 396 f.

[3] Schöne Beispiele aus Schiavonia und Boretto. Not. scavi 1932, 37 u. 180.

[4] Römische Inschrift. Not. scavi 1922, 81/87.

[5] Inschrift von Ostia: Not. scavi 1916, 424.

[6] Vgl. die bekannten Weiheformeln Clem. Alex. protrept. 2, 15, 3: Firm. Matern. err. 18, 1.

[7] carm. 63.

[8] Elengchos 5, 9, 9: *Ἄττιν ὑμνήσω τὸν Ῥείης Οὐ κωδώνων σὺν βόμβοις Οὐδ' αὐλῷ Ἰδαίων Κουρήτων μυκητᾷ. Ἀλλ' εἰς Φοιβείαν μίξω Μοῦσαν φορμίγγων· εὐοῖ, Εὐάν, ὡς Πάν, ὡς Βακχός, ὡς ποιμὴν λευκῶν ἄστρων.*

[9] E. Wüst, Über einige Probleme der Mithrasmysterien. ARW 32 (1935) 211/27.

[10] Not. scavi 1924, 353/75.

Digitized by Google

Helios erscheinen hier Eros und Psyche, Lorbeerbäume, ein Hahn, Fackeln, alles alte griechische Kultsymbole. Über die Aufnahme der vier Winde in die Mithraseschatologie hat Cumont neuerdings Material gesammelt.[1] Auch die interpretatio keltischer und nordischer Gottheiten geht folgerichtig dieselben Wege. Zur echten griechischen Umformung des Frühchristentums, auf die hier nicht weiter einzugehen ist, ist in den letzten Jahren soviel Material gesammelt worden, daß es nur verarbeitet zu werden braucht.[2] Hat man doch selbst in einfachen Katakombeninschriften das christliche Symbol, das fremd wirken mußte, gern durch ein der griechischen Welt vertrauteres, ein griechisches Buchstabenmonogramm oder das Hakenkreuz interpretiert (Abb. 6 u. 7).[3]

Gewiß hat der Osten gegen diese Umformung gelegentlich rebelliert. Curtius hat wohl recht, wenn er die Durakunst als „das früheste Symptom der Rebellion des unterdrückten Ostens" ansieht.[4] Aber es hat ihm nichts geholfen. Solche Rebellionen enden, wie etwa die Groteske Elagabals, kläglich oder komisch. Als die Germanen sich die Antike aneignen und nun ihrerseits geistig umprägen, übernehmen sie nicht ein orientalisches Geisteserbe, sondern eine zwar oft äußerlich orientalisch erscheinende, aber im Grunde griechisch und römisch gewordene Geisteswelt, die sich nur in einer von innen her zu verstehenden Gesetzmäßigkeit „hellenistisch" entwickelt hatte.

III. DIE VORHELLENISTISCHEN UMFORMUNGEN. DIE UMFORMENDEN KRÄFTE

Seitdem es griechische Geschichte gibt, gibt es das Problem der Aneignung, Umformung oder Ablehnung des Orientes. Die Geschichte des Kultbaus, der Vasenmalerei, der vorhellenistischen Philosophie zeigt immer wieder das gegenseitige Geben und Nehmen, aber auch Abgrenzen, Zurückweisen und Umgestalten.[5] Selbst ausgesprochene griechische Philosophen wie die Aristoteliker haben den Orient nicht nur als „Forschungsobjekt"[6] betrachtet, sondern wertend oder abwertend zu ihm Stellung genommen. Der Hellenismus ist also keineswegs etwas Neues und unter-

[1] Cumont, Les Vents et les Anges psychopompes. Pisciculi 1939, 70/5.

[2] Eine reiche Materialsammlung stellen die 5 Bände der Zeitschrift Antike und Christentum dar, von der freilich vieles noch der Deutung bedarf.

[3] Selbst noch in so komplizierten Fällen wie der Grabschrift aus Rom von 363. AuC 1 (1929) 299/315 und Tafel 16 mit Kranz, einem dem delphischen E ähnlichen Zeichen und dem Hakenkreuz.

[4] L. Curtius, Winckelmann und unser Jahrhundert. Antike 6 (1930) 93/126.

[5] Besonnene Bemerkungen bei H. Thiersch, Die Kunst der Griechen und der alte Orient. Antike 9 (1933) 203/44.

[6] So F. Dirlmeier, Peripatos und Orient. Antike 14 (1938) 120/36.

Digitized by Google

scheidet sich von der Periode der „orientalisierenden" Vasenmalerei, der Naukratisperiode, der Auseinandersetzung mit der thrakischen Geisteswelt, der Entstehung „orientalisierender" Philosophien — etwa des Pythagoreismus oder der frühen Stoa — in seiner Haltung zum Orient nicht. Das Griechentum hat sich nie abgesperrt, sondern immer erobert. Was Alexander mit den Waffen tat, hatte der griechische Geist schon seit Jahrhunderten getan: seine Rezeption des Ostens hatte den Osten ungefährlich gemacht und außer Kraft gesetzt. Nur tritt das alles im Hellenismus heller ins Licht der Geschichte und zeigt deshalb auch die Risse und Sprünge deutlicher.

Religionsgeschichtlich besagt das, daß es schon zu Beginn der hellenistischen Zeit Formen griechischer Religiosität gab, die bereits die Umformung orientalischer Gedanken vollzogen hatten oder die ihrer Art nach geeignet waren, in den hellenistischen Raum eindringende orientalische Religionen umformen und interpretieren zu helfen. Seit Sappho[1] und Pindar[2] lassen sich in der griechischen Frömmigkeit Mysterienformeln nachweisen, die sich in der hellenistischen Zeit fast wörtlich wiederfinden, mögen sie nun auf Attis, Mithras, Christus oder irgendeinen anderen Kultgott übertragen werden. Sie enthalten gerade das Zentrale dieser hellenistischen Religionen: den Gedanken der Wiedergeburt, der ewigen Trennung von Geweihten und Ungeweihten, das Fortleben nach dem Tode. Das ist alles nichts Neues, ja nicht einmal für den Hellenismus Charakteristisches, sondern altes griechisches Kulturgut, das unbedenklich längst überall aufgenommen ist.

Vor allem Eleusis hat formende Kraft ausgeübt. Je weniger Eleusis selbst missioniert hat, um so mehr hat es die hellenistischen Religionen entscheidend bestimmt. Noch die byzantinisch-griechischen Liturgien erben weithin Eleusinisches einfach fort.[3] Wie in Eleusis wird in der byzantinischen Kirche nicht Brot und Wein beim Kultmahl genossen, sondern ein Brotbrei gleich dem eleusinischen Kykeon mit dem Löffel ausgeteilt, der wie das eleusinische Kultmahl auf nüchternen Magen genossen wird. In schlichter Prozessionsform ohne großen theatralischen Aufwand wird in Eleusis die göttliche Katabase dargestellt, genau so wiederholt es die byzantinische Kirche in ihrem kleinen und großen Einzug. Die Elevation der Ähre mit einer kurzen Elevationsformel hat ihre Analogie ebenso wie die Mutterschoßsymbolik: noch Dionysios Areopagita nennt das Taufbecken *μήτηρ τῆς υἱοθεσίας*.[4]

Aber die Einflüsse gehen noch weiter. Von Eleusis konnten die helle-

[1] Fragm. 90/93 (Haines). [2]) Fragm. 137 (Schröder).

[3] C. Schneider, Das Fortleben der Gesamtantike in den griechischen Liturgien. Kyrios 1939/40. Im Druck.

[4] Eccl. hier. 2, 2, 7.

Digitized by Google

nistischen Religionen die Bedeutung eines Hieros Logos lernen, hier fanden sie die sakramentale Wichtigkeit des Brotes, hier lernten sie die Notwendigkeit einer doppelten Weihe mit wiederholbarem und unwiederholbarem Sakrament, hier begegnete ihnen der geheimnisvolle numinose Schauer des Adyton, hier fanden sie die Riten des Verhüllens und Enthüllens, und, was entscheidend ist, hier fanden sie religiöse Erlebnisse und theologische Zentralidee. Demeter ist das Bild, nach dem sich die ägyptische Isis und die asiatische Kybele formt und Harpokrates wird zu Triptolemos. Die große eleusinische Prozession vom 19. September erscheint hellenistisch aufgelockert in der Isisprozession des Apuleius und in mittelmeerländischen christlichen Prozessionen bis heute wieder. Wenn Mithras sogar im Altbachtal bei Trier eine Bühne braucht und die byzantinische Kirche an das Proskenion erinnert, geht das auf eleusinische und dionysische Tradition zurück. Im Telesterion von Eleusis gibt es Stufen, auf denen die Mysten zuschauend standen — von hier aus erklärt sich das Zuschauerpodium auf dem Isisrelief von Ariccia und ähnliche Erscheinungen besser als aus orientalischer Herkunft. Mit Wänden und Vorhängen ist das eleusinische Anaktoron abgetrennt wie der Altarraum der byzantinischen Kirche. Selbst das eleusinische Opaion kehrt in den Mithräen wieder. Hat aber, wie Körte mit Recht nachwies, der Wiedergeburtsgedanke im Mittelpunkt der Frömmigkeit von Eleusis gestanden, dann brauchen wir für den Hellenismus auch hierfür keine östliche Quelle. Schon Eleusis hat ferner die im Hellenismus so beliebte Göttergeburt: *ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον Βριμὼ Βριμόν.*[1] Von Eleusis konnte man Auferstehungshoffnung und Eschatologie nehmen, ist doch der Gefühlsgehalt des Wortes *Ἐλευσίς* kein anderer als der des apokalyptischen *ὁ ἐρχόμενος.*[2] Endlich ist es die eleusinische Ethik, die sich in allen hellenistischen Religionen wiederholt: Liebe zu Mensch und Tier, Ehrfurcht vor den Göttern, kurz die Verpflichtung zu neuem Leben auf Grund der Weihe:

Δήμητερ ἡ θρέψασα τὴν ἐμὴν φρένα,
εἶναί με τῶν σῶν ἄξιον μυστηρίων.[3]

Genau das gleiche ethische Schema benutzt das hellenistische Christentum: der Gott muß dem Geweihten zu Hilfe kommen, damit er ein der Weihen würdiges Leben führt, um das er sich aber ernsthaft mühen muß.[4]

Der andere große Umformer ist Dionysos gewesen.[5] Schon die ungeheure Ausbreitung des beweglichen Gottes von vorhellenistischer Zeit

[1] Hippol. El. 5, 8, 40. [2] Apok. Joh. 1, 4 u. ö [3] Aristoph. ranae 886 f.
[4] In einem dionysischen Bild Joh. 15, 1—10.
[5] Material bei Joh. Leipoldt, Dionysos, 1931.

Digitized by Google

(schon die Münchener Exekiasschale zeigt ihn auf Reisen) bis zum letzten Ausklang der Antike weist darauf hin, daß er vielleicht die gewichtigste Stellung in der Entwicklung der hellenistischen Religionsgeschichte hat. Selbst in das „rebellierende" Dura ist der griechische Gott eingezogen.[1]

Hat für das eigentlich Mysterienhafte Eleusis die größere Rolle gespielt, so hat Dionysos die entscheidende Wendung zur Gemeindebildung gegeben. Daß die hellenistischen Religionen fast immer gemeindemäßig geordnet sind, dürfte hier seine entscheidende Wurzel haben. Seit Dionysos überhaupt auf griechischem Boden festzustellen ist, hat er seinen Thiasos. Die „charismatische Gemeindeverfassung", die in der Frühgeschichte des Christentums eine so große Rolle spielt, ist ebenso einfach Fortführung dionysischer Gemeindeform wie die anderer hellenistisch-orgiastischer Gemeinden. Aber jede pneumatische Gemeindebildung muß von selbst zu festeren Formen schreiten: die seit Ptolemaios IV. deutlich nachweisbare Klerikalisierung der Dionysosthiasoi, die ihren Höhepunkt in der großen Inschrift von Tusculum hat, versteht sich aus einem inneren Entwicklungsgesetz ganz von selbst und ist seither bei den hellenistischen Religionen immer wieder — oft sicher ganz bewußt — nachgeahmt worden. Man braucht wirklich nicht erst nach dem Orient zu gehen, um das zu verstehen.[2]

In Dionysos besaß das vorhellenistische Griechentum längst den Mythos vom sterbenden und auferstehenden Gott.[3] Bei der Beliebtheit, die der Gott überall im hellenistischen Raum besaß, wundert es nicht, daß die hellenistischen Religionen diesen dionysischen Mythos immer wieder formen. Am deutlichsten erweist sich das Johannisevangelium als eine unter bestimmten Gesichtspunkten erfolgte Umdichtung des dionysischen Mythos, wie schon Joh. Leipoldt richtig sah, aber auch in allen anderen hellenistischen Mythen von Göttergeburt und Göttersterben spürt man die gestaltende Hand des Dionysos.

Dazu kommt sehr vieles im hellenistischen Kultus. Joh. Leipoldt hat ebenfalls festgestellt, daß in der Entwicklung der Meßliturgien dionysische Einflüsse „mit Händen zu greifen seien".[4] Die Enthüllung des Liknon, die Weinstocksymbolik, der kultische Tanz, die Gottesgewandung und die damit verbundene Gewandmystik, die kultische Bekränzung[5] sind wesentliche Bildungselemente der hellenistischen Religionen geworden.

---

[1] F. Cumont, Fouilles 238/40.

[2] M. P. Nilsson, En Marge de la grande Inscription Bacchique. Studi e Materiali di Storia delle Religioni 10 (1934) 1/18 hat das zu wenig gesehen.

[3] Gute Bemerkungen bei W. F. Otto, Dionysos, 1933, 175/87.

[4] Leipoldt a. a. O. 49.

[5] K. Kerenyi, Studi e Materiali 11 (1935) 11/40.

Digitized by Google

Von seiner orientalisierenden Hypothese her konnte Cumont der Orphik nicht viel Raum gewähren. Aber so umstritten die Verbreitung orphischer Gedanken im hellenistischen Raum noch immer ist, allein die Bedeutung des Namens Orpheus bis zu den Neuplatonikern beweist, daß orphische Gedanken der hellenistischen Entwicklung nicht fremd sind. Wieder haben wir es mit altem vorhellenistischem Gut zu tun: das Ergebnis des Streites Wilamowitz-Erwin Rohde hat Nilsson richtig zusammengefaßt: „There is plenty of evidence for the fact that mystic, ascetic, and cathartic religious ideas were widespread in the archaic age and appealed strongly to the people".[1] Von der Orphik hat der Hellenismus insbesondere die Hochschätzung heiliger Schriften[2], viel Eschatologisches und Apokalyptisches, vor allem aber Anthropologisches. Der Mensch als Doppelwesen, der der Wiedergeburt bedarf, ist vom Orphischen her verständlich und hat im Hellenismus nur die verschiedensten Gewänder angezogen.

Noch viele andere Göttergestalten und Kulte verbinden die hellenistischen Religionen mit der klassischen und vorklassischen Zeit: Pan, der schon bei Pindar *σεμνῶν ἀδύτων φύλαξ*[3] ist, die Götter von Samothrake, die die „hellenistische" Beichte bereits ausübten und in die Philipp von Makedonien und die Mutter Alexanders eingeweiht waren[4], die Dioskuren, denen sogar das Neue Testament ein ehrenvolles Denkmal setzt[5], festgeformte Mysterien wie Andania, die, wie Guarducci nachgewiesen hat[6], ihrerseits wieder von Eleusis auf stärkste befruchtet sind. Vor allem die Heraklesverehrung, besonders nach ihrer Verbindung mit dem Kynismus, hat den hellenistischen Religionen entscheidende Züge verliehen; F. Pfister hat mit Recht die Evangelien im Lichte des Heraklesmythos gesehen.[7] Schon bei Pindar ist ja Herakles der Mittler, der betend für die Menschen eintritt.[8] Seine Bedeutung für die Interpretatio ist bis nach Germanien gedrungen.[9]

Dazu kommt die schöpferische Kraft des griechischen Heroenkultes, über die in den letzten Jahren so viel geschrieben ist, daß nur daran erinnert zu werden braucht und der Philosophien, insbesondere des Neupythagoreismus, des Epikureismus, des Kynismus und vor allem — die Stoa mag als am wenigsten griechisch hier ausschalten — Platons. Man kann getrost sagen, daß alle großen Grundschemen und Grundgedanken

[1] M. P. Nilsson, Early Orphism and Kindred Religious Movements. Harvard Theol. Review 28 (1935) 184.

[2] Vgl. O. Kern, Die griech. Mysterien der klassischen Zeit. Antike 6 (1930) 302/23.

[3] Fragm. 95. [4] Plut. Alex. 2, 2; Curt. 8, 1, 26. [5] Act. 28, 11.

[6] M. Guarducci, I culti di Andania. Studi e Materiali 10 (1934) 174/204.

[7] F. Pfister, Herakles und Christus. ARW 34 (1937) 42/60.

[8] Isth. 6. [9] Vgl. neuerdings F. J. Dölger, AuC 4 (1934) 149 f.

Digitized by Google

der hellenistischen Religionen verkleideter Platonismus sind — oft da, wo man sie gar nicht vermutet. Die platonische Polis wird zur apokalyptischen Himmelsstadt, das platonische Abstiegs- und Aufstiegsschema formt alle Mythen um: Abstieg und Aufstieg der Götter oder der Seelen ist das ständige Thema der hellenistischen Religionen geworden.[1] Platonisch ist das hellenistische Theologumenon von Urbild und Abbild; wo eine Religion behauptet, ein Abbild des Göttlichen (εἰκὼν θεοῦ[2]) zu besitzen, verrät sie schon platonischen Einfluß. Platonisch ist der Anamnesisbegriff, den die hellenistischen Religionen vor allem für ihre Sakramentslehre gut gebrauchen konnten: schon Paulus hat ihn für das frühchristliche Kultmahl verwendet.[3] Die Bedeutung der Pamphyliervision für den gesamten Hellenismus ist schon längst erkannt.[4] Ja, schon die Spätantike hat gewußt, daß selbst die orientalisierendste Form hellenistischer Religion, die Gnosis, doch nur schlecht getarnter Platonismus war.[5]

IV. DIE INNEREN ENTWICKLUNGSGESETZE DER HELLENISTISCHEN RELIGIONSGESCHICHTE

Diese formenden Kräfte erklären aber noch nicht alles. Die Religionsgeschichte ist immer nur ein Sonderfall der gesamten Geistesgeschichte, ja, der Gesamtgeschichte einer Epoche und darf deshalb nicht von ihr losgelöst werden. Damit entsteht von selbst die Frage, warum gerade diese genannten formenden Kräfte so stark zum Durchbruch gekommen sind. Hier muß nun die Psychologie die Geschichte ergänzen. Es ist zu fragen, welche seelischen Mächte und Gesetzmäßigkeiten die Entwicklung gerade so und nicht anders verlaufen ließen. Ist es möglich, eine seelische Entwicklung der hellenistischen Zeit zu erkennen, die sich ganz selbstverständlich von innen her vollzogen hat, die mit der griechischen Entwicklung zum Hellenismus hin — und analog mit der römischen — untrennbar wesensnotwendig gegeben ist und die sich keineswegs durch fremde Einflüsse erklärt, sondern gut griechisch — und römisch — bleibt, auch wenn sie sich orientalischer Formen bedient. Hat die Ausweitung des Griechentums zur Weltkultur und des Römertums zum Imperium nicht seelische Veränderungen ganz von selbst im Gefolge gehabt, die aus der Gesamtlage heraus verstanden werden müssen und können. Auf diese Weise ergeben sich für die hellenistische Religionsgeschichte eine ganze Reihe innerer Entwicklungsgesetze.

---

[1] Vgl. schon H. Koch, Pseudo-Dionysios Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, 1900. C. Schneider, Fortleben. Abschn II.

[2] 1. Kor. 11, 7; 2. Kor. 4, 4. [3] 1. Kor. 11, 24f.; Lk. 22, 19.

[4] H. Koch a. a. O. [5] Plotin enn. 2, 9, 6.

Digitized by Google

1. DIE AUSWEITUNG ZUR GROSSWELT

Einer der Wesenszüge der hellenistischen Götter ist „der Trieb nach der maßlosen Erweiterung der Machtfülle einer Gottheit, die durch die Hinzunahme aller möglichen Gotteskräfte, Göttervorstellungen, Attribute und Epitheta ins Unendliche gesteigert wird".[1] Aber ist das wirklich echt orientalisch? Liegt hier nicht eine ganz natürliche Entwicklung vor? Die griechische Welt wuchs ins Weite: von den Säulen des Herakles bis nach Indien und vom Pontus bis zum Nil. Sollten die Götter nicht auch wachsen? Der viel beachtete hellenistische Drang zum Monotheismus[2] war eine Folge der Entwicklung zu Einheitsstaaten. Wenn ein Gott oder eine Göttin einer Polis zum Weltgott werden sollte, dann mußte sie ja neue Attribute annehmen. Dazu konnte mancher Weg gegangen werden. Man konnte zunächst einfach summieren. Schon an einer so zentralen Stelle wie Olympia errichtete man Altäre θεοῖς πᾶσιν ἐν κοινῷ.[3] Man konnte aber ebenso die eroberten Götter einfach aufsaugen und mit ihnen ihre Attribute. Hier war es ganz unbedenklich, orientalische Formen, Gebetsstile, Aretalogien zu entlehnen, wenn man sie nur griechisch verstehen konnte. Eine so ungriechische Gestalt wie der Baal von Heliopolis[4] muß dazu dienen, den römischen Juppiter zu verherrlichen, so wie vorher die ägyptischen Gottheiten in der Gestalt des Sarapis des Bryaxis den griechischen Zeus zum Allgott erweitern und seinen Triumph über Ägypten anzeigen mußten. Die Heis-Zeus-Sarapis-formel ist geradezu richtunggebend. Sie zeigt, daß bei allen Namensverschiebungen nicht Zeus von ägyptischen Gottheiten verschlungen wird, sondern in Sarapis seine Herrschaft über Ägypten antritt, damit aber über sich selbst hinauswächst — so wie Dionysos Herr über Indien wird oder Artemis über Asien, indem sie die alte Herrin von Ephesus einfach verschlingt und dabei selbst wächst.

Noch ein anderer Umstand hat die Götter vergrößern helfen: die Entwicklung von der Polis zur Großstadt und Weltstadt. Von einer Überschätzung der Polis aus hat man der hellenistischen Weltstadt oft Unrecht getan und ihre Schattenseiten überzeichnet. Es gilt auch hier konkreter zu sehen. Sowenig jemand ernstlich wünschen kann, daß Berlin, München oder Leipzig auf der Stufe einer ostpreußischen Kleinstadt hätten bleiben sollen, sowenig darf man es als Entartung beurteilen, daß Rom kein Bauerndorf geblieben ist und Korinth und Antiocheia Weltstädte wurden. Auch die antike Großstadt hat nicht nur Asphalt-

[1] S. Eitrem, Die magischen Papyri. Klio 18 (1922) 251.
[2] E. Peterson, Heis Theos. 1926. [3] Pausan. 5, 15, 1; vgl. auch 5, 14, 8.
[4] Vgl. R. Noll, Neue Denkmäler aus dem Kulte des Juppiter Dolichenus. N. Jbb. 1939, 207/16. S. Ronzevalle, Jupiter Héliopolitain, 1937.

Digitized by Google

kultur hervorgebracht, sondern mehr echte Kultur als das Land und mindestens ebenso viel wie die Polis. So bedeutet auch die Verstädterung der hellenistischen Götter oft einfach eine Ausweitung. Der Großstädter hat mehr Bedürfnisse: deshalb werden die Gebete länger, deshalb müssen aber auch die Götter mehr und neue Fähigkeiten haben. Überblickt man einmal eine große Masse hellenistischer Gebetsliteratur, dann wird man erkennen, wie vieles oft als orientalisch Ausgegebene einfach Großstadtbedürfnis ist: Bitten um Arbeitserfolge, um Bewahrung auf Geschäftsreisen und Seereisen, um Reichtum und allerlei Zivilisationsgüter. Archäologisch häufen sich die großstädtischen Götterattribute: der Geldsack des Hermes, das Steuerruder der hellenistischen Normalgöttin, die Mauerkrone, die, wenn sie auch orientalischer Herkunft ist, doch nur noch den Stolz auf die wohlummauerten hellenistischen und römischen Städte ausdrückt, und alle möglichen anderen Symbole stolzen Städtertums.

Es ist reizvoll zu beobachten, wie sich die Ausweitung und Größe der Weltstadt in den hellenistischen Hymnen spiegelt. Wenn in ihnen von Höhe, Breite und Tiefe gesprochen wird[1], so erinnert das geradezu an hellenistische Stadtplanung, wenn eine Göttin multiformi specie, ritu vario, nomine multiiugo[2] verehrt wird, so erinnert das an das bunte Gewimmel in einer solchen Stadt. *Πολύμορφος* wird ein Lieblingsattribut der hellenistischen Götter: es charakterisiert ebenso die hellenistische Stadt.

Endlich hat das Imperium und haben vor ihm die Diadochenreiche die Ausweitung der Götter veranlaßt. Die mechanische Art, jede Gottkönigsbezeichnung für orientalisch zu erklären, ist auch hier ungenügend. Die Begründung der großen griechischen Weltreiche brachte es einfach mit sich, daß nicht nur der Herrscher vergöttlicht, sondern daß auch die Götter analog zu diesen Herrschern erlebt wurden. Die Gottesbezeichnungen *βασιλεύς*, *κύριος*, *δεσπότης*, *παντοκράτωρ*, *δυνάστης*, *ἡγεμών* sind nicht gedankenlos übernommene orientalische Importware, sondern Ausdruck des echten religiösen Erlebnisses, daß in einem Diadochenreich nur der Gott sein kann, der Weltherrscher ist — und im römischen Imperium erst recht. In diesen Staaten nimmt aber Recht und Gesetz eine ganz andere Stellung ein als in der alten Polis: man darf sich daher nicht wundern, wenn die Götter immer mehr juristische Qualitäten bekommen. Schon bei Plato stand die *δικαιοσύνη* an hervorragender Stelle: die großen Staatsschöpfungen haben das Problem der Gerechtigkeit immer dringender vor den Menschen hingestellt, und so bedurfte es nicht erst des Orientes, um diese Probleme auf die Götter zu über-

[1] Eph. 3, 18. [2] Apul. met. 11, 5; 24; 28.

Digitized by Google

tragen. Alle Isishymnen legen davon ebenso Zeugnis ab wie die frühchristlichen Spekulationen um *νόμος* und *δικαιοσύνη* oder der stark juristische Mithras, doch auch Herakles und selbst Dionysos sind in der hellenistischen Welt Rechtsschöpfer und Rechtsgaranten.

Der Pap. Oxyr. 1380 erweist das Gesagte vielleicht am eindringlichsten. Das Reich der Göttin spannt sich so weit die griechische Welt reicht und die archaische Form darf über den echt hellenistischen Inhalt nicht täuschen: von Indien über Persien und Arabien, Kleinasien, Pontus, die ägäischen Inseln, Kypern, Syrien, Ägypten, Kyrene, Kreta, Griechenland bis nach Italien mit Rom geht ihr Herrschaftsbereich, hier ist sie *ἄνασσα* und *κυρία πάσης χώρας*. Genaue Parallelen bietet die Ausweitung des Dionysos bis hin zu Nonnos, der Siegeszug des Mithras von Persien bis Nordbritannien oder die Ausweitung des Christenkultes, wie ihn zuerst die Lukasakten[1] hellenistisch formuliert haben.

2. DER BLICK FÜR DAS KLEINE. VERWEIBLICHUNG UND VERKINDLICHUNG

Der Hellenismus hat zwei scheinbar entgegengesetzte Pole. Neben dem Drang ins Weite und Große steht der Blick für das Zarte und Kleine, neben der großen Dynamik der pergamenischen Plastik das Stilleben des pergamenischen Mosaiks. Aber auch dieser zweite Pol hat seine griechische Geschichte. Schon die homerischen Gedichte sind voll von intimen Szenen und idyllhaften Episoden. Das gilt auch für die Religionsgeschichte. Schon die homerischen Götter tragen kleinste Züge des Menschlichen, und die Götterparodie hat hier ihre Wurzel und nicht erst in der griechischen Aufklärung, mag diese sie auch erst zu einem Kampfmittel gemacht haben. Die griechischen Götter sind — meist im Gegensatz zu den orientalischen — immer immanent gewesen. Wenn der Hellenismus das nur noch steigert, so hängt das wieder mit der Gesamtentwicklung zusammen: eine Zeit, die mehr auf den Menschen in seinem Alltagsleben achten muß, die in dem Zusammenleben der Großstadt die kleinen Alltagssorgen und -nöte besser erkennen muß, spiegelt das auch in ihren Göttern wieder. Der Grieche hat immer über seine Götter lachen können[2], die Phlyakenvasen sind nur die gradlinige Fortsetzung griechischer Gottmenschlichkeit. Auch den hellenistischen Christen gilt: Gott muß mit Menschen menschlich reden.[3] So behalten die hellenistischen Götter wie die vorhellenistischen alle menschlichen Gefühle, Stim-

[1] Vgl. auch Rom. 16, 5/9.

[2] P. Friedländer, Lachende Götter. Antike 10 (1934) 209/26; H. Kleinknecht, Die Gebetsparodie in der Antike, 1937.

[3] Orig. in Mt. 17, 17 (GCS Org. 10, 635).

Digitized by Google

mungen und Leidenschaften: Liebe und Haß, Zorn[1] und Nachsicht, aber auch Hunger und Durst, Müdigkeit und Katzenjammer.

Das gilt nun auch für die gesellschaftlichen Bindungen und Gemeinschaften. Schweift der hellenistische Mensch im Makrokosmos des Weltreiches in die Weite, so sichert er sich anderseits in der Kleinwelt von Haus und Familie. Von den kleinen Familienidyllen Theokrits[2] bis zu dem entzückenden Bericht des Euseb von Leonides, der jede Nacht an das Bett seines Sohnes Origenes tritt und ihn verstohlen küßt[3], zeigt sich dieser zarte Familiensinn, der auf die Götter wie auf die Herrscher übertragen wird. So wie es nicht orientalisch sondern gut griechisch ist, wenn dargestellt wird, daß die beste Bezeichnung für einen Herrscher der Vatertitel sei[4], so ist es nur selbstverständlich, daß der hellenistische Mensch, der in der Familie seine innigste Bindung erlebt, seinen Gott gern in der Analogie seines irdischen Vaters denkt. Bezeichnenderweise findet sich die echt hellenistisch-idyllische Geschichte von dem „verlorenen Sohn", zu der schon Deißmann mit Recht eine Parallele aus dem hellenistischen Alltagsleben gestellt hat[5], nur in dem hellenistischen Lukasevangelium, nicht in dem stärker orientalischen Matthäus.

Aber die Zeit ist vor allem eine Zeit der Frau. Die griechische Auffassung von der Frau, die die Frau dem Manne gleichstellte und sie ihm sogar oft seelisch überordnete, überwand im Hellenismus die orientalischen Auffassungen von weiblicher Minderwertigkeit. Das Thema Frau in all seinen Variationen erschien gerade dem Hellenismus unerschöpflich. Er folgte auch hier nur der alten griechischen Linie, die bereits bei Homer nicht nur große, sondern auch menschliche Frauengestalten aufweist, welche nur in den Rahmen der hellenistischen Großstadtwelt versetzt zu werden brauchten. Die hellenistische Frau begegnet uns nun in den Göttinnen der hellenistischen Religionen. So wie ein Künstler die Locke der Berenike an den Himmel versetzt, so sind alle Typen der hellenistischen Frau im Götterhimmel wieder zu finden: die dämonischen Frauengestalten auf den Diadochenthronen ebenso wie die sorgenden Mütter der Papyrusbriefe oder die leichten Dirnen von Korinth. Nach seinem Frauenideal auch mit den kleinen Unarten der Frau schafft der Hellenismus seine Göttin Psyche, in der er Menschliches und Göttliches auf echt griechische Weise vereint. Animae innocentissimae schreibt man einer Frau auf den Grabstein.[6]

---

[1] Zum Zorn Gottes als griechischer Vorstellung vgl. S. Eitrem, Daulis in Delphoi und Apollons Strafe. Dragma 1939. 170/80.

[2] 15, 1—43. [3] Euseb. hist. eccl. 6, 1 f.

[4] Euseb. praep. ev. 8, 14.

[5] Licht vom Osten 2 (1909) 128/30. [6] Not. scavi 1915, 44.

Digitized by Google

Am anschaulichsten wird das bei der Verehrung der Mütter. Keine orientalischen Naturmythen, sondern die Verehrung der Mutter steht im Mittelpunkt aller Muttergottheiten der hellenistischen Zeit. Dulcem matris affectionem miserorum casibus tribuis[1] — zufällig kennen wir diese Formel von Isis, sie könnte aber genau so zu Demeter, Kybele, Maria und den vielen anderen Müttern gesagt sein. Psychologisch ist sie der Ausdruck des gejagten Welt- und Großstadtmenschen, der sich den Weg zurück ins Kinderland sucht. Ziegler hat von Kallimachos gut beobachtet: „Mit Ernst und Ehrfurcht behandelt der Dichter, der sonst nicht leicht etwas mit seinem geistreich spielenden Spott verschont, die Frau als Mutter".[2] Weitere Beispiele sind überflüssig und zu bekannt. Es ist bezeichnend, daß, abgesehen von dem persischen Mithras, nur das Judentum keine Muttergöttin kennt. Der griechisch geformte Mensch aber hielt nach Müttern Ausschau, wo er sie fand: bei den Matronen am Rhein wie bei der indischen Maja.[3]

Endlich das Kind. Auch die viel behandelte hellenistische Kinderliebe setzt nur eine alte griechische Überlieferung fort. Kein Volk ist so erfinderisch in Kinderspielzeug gewesen wie die Griechen: Gelenkpuppen und Wägelchen, Tiere zum Ziehen und Steckenpferde, Bälle und Drachen, Kreisel, Reifen und Schaukeln sind uns durch Vasenbilder belegt; Kinderfeste sind häufig.[4] Schon Solon, Lykurg und Sokrates zählen Abtreibung zu den schlimmsten Verbrechen.[5] Der Hellenismus hat hier wieder nur gesteigert: er wehrt sich verzweifelt gegen den Geburtenrückgang der Großstadt und doch auch nicht ohne Erfolg. Hippokrates läßt den Arzt schwören, nie einer Frau ein Abtreibungsmittel zu geben, und das hellenistische Christentum setzt Abtreibung gleich Mord und bedroht sie mit den furchtbarsten Höllenstrafen. Pädagogik und Kinderpsychologie erreichen eine Stufe, die kaum je überboten worden ist.

In drei religionsgeschichtlich erkennbaren Strömen zeigt sich die hellenistische Kinderliebe wieder. Einmal will man das geliebte Kind religiös sichern, um nicht zu sagen versichern. Deshalb überall Kindereinweihungen und Kinderprozessionen, ja, eigene Jugendpfleger in den Religionen.[6] So weiß man seine Kinder auch in den Schrecken des Jenseits sicher: die Isisweihe verbürgt auch dem Knaben ein seliges Los im Jenseits[7], oder ein in Dionysos, Attis und Adonis eingeweihter Knabe

[1] Apul. met. 11, 25.
[2] K. Ziegler, Kallimachos und die Frauen. Antike 13 (1937) 23.
[3] Pap. Oxyr. 1380, 103.
[4] Vor allem die Anthesterien, vgl. L. Deubner, Attische Feste, 1932, 93/123.
[5] Reiches Material bei F. J. Dölger, Das Lebensrecht des neugeborenen Kindes. AuC 4 (1934) 1/61.
[6] Leipoldt, Dionysos 13
[7] Inschrift Ostia. Arch. Anz. (1938) 659 f.

Digitized by Google

erscheint den Eltern nach seinem Tode und mahnt sie, nicht zu trauern, weil es ihm im Jenseits gut geht.[1] Dieser Heilsgewißheit für das geliebte Kind verdanken wird das schöne Grab, das Octavius Felix seiner filia dulcissima et carissima an der Via Trionfale errichtet hat mit seiner farbenprächtigen Darstellung des Kinderelysiums und seinem heiteren Kindersarkophag[2], zu dem Rodenwaldt schöne Parallelen gesammelt hat.[3] Es wundert darum nicht, wenn der Pädagog darauf achten muß, daß die Kinder ordnungsgemäß die Götter verehren, wie es ein schönes Stuckbild im Kultraum bei der Porta Maggiore zeigt.[4]

Der zweite Strom entspringt wieder einer alten griechischen Quelle. Die Religion vermag es, den Menschen wieder in den idealen Zustand des Kindes zu versetzen. Der Wiedergeburtsakt von Eleusis oder die zweite Geburt des Dionysos aus Gott leiten die lange Liste hellenistischer Wiedergeburtsgeschichten oder -forderungen ein. In alium maturescimus partum. Alia origo nos expectat, alius rerum status[5]; *δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν*.[6] Man fühlt sich nicht wie der Orientale als Sklave, sondern wie der Grieche als Kind des Gottes, denn wie der hellenistische Mensch alles für sein Kind tut, so tun es auch die Götter, vorausgesetzt, daß die Menschen wieder zu Kindern werden.[7]

Der dritte Strom sind endlich die Kindergötter oder die immer umfangreicher werdenden Kindergeschichten von Göttern. Literarisch und archäologisch ist das Material darüber schon fast nicht mehr zu übersehen. Je beliebter die Götter sind, um so dringender hat der Hellenismus das Bedürfnis, über ihre Kindheitserlebnisse etwas auszusagen: so erhalten Dionysos, Herakles, Augustus, Christus, Mithras ihre Kindheitslegenden, so übernahm man aber auch Kindergötter, wo man sie fand oder zu finden meinte, vor allem aus dem kinderfreundlichen Ägypten. Namen und Motiv hat man in hellenistischer Zeit schon früh dem jüngeren Horus entlehnt, aber die liebenswürdige Gestalt des Kindergottes mit dem Finger im Mund hat erst die griechische Welt aus ihm gemacht. Wieder werden bedenkenlos orientalische Formen soweit übernommen, wie sie griechischer Geschmack ertragen konnte — aber sofort werden sie nach den Lebenskräften und -idealen einer griechisch erlebenden Welt umgeprägt.[8]

---

[1] Bücheler, Carm. lat. epigr. 2, 508, Nr. 1109.

[2] Not. scavi 1922, 429/44; G. Bendinelli, Il concetto dell'oltretomba nel monumento sepolcrale di Octavia Paulina. Angelos 1 (1925) 122/25.

[3] G. Rodenwaldt, Sarkophag-Miscellen. Jahrb. Arch. Inst. 53 (1938) 405/20.

[4] Not. scavi 1918, 46. [5] Seneca epist. 102, 23. [6] Joh. 3, 7.

[7] Lk. 11, 13 Par.; 9, 46/8 Par.; Mk. 10, 13/16 Par. J. Leipoldt hat zuerst auf diese Eigentümlichkeit hellenistischer Religionsgeschichte wiederholt aufmerksam gemacht.

[8] M. Dibelius, Jungfrauensohn und Krippenkind, 1932.

Digitized by Google

3. DAS GESETZ DER BUKOLISIERUNG

Liegt aber nicht der eigentlich orientalische Kern der hellenistischen Religionen in den Naturmythen? Keine von ihnen, auch das Christentum nicht[1], ist ohne Beziehung zur Totenklage oder zum Auferstehungsjubel über die sterbende und wieder auferstehende Natur.

Sieht man aber näher zu, so sind diese Naturmythen alle sehr entscheidend umgewandelt: sie tragen alle die bukolischen Züge des hellenistischen Naturgefühls.[2] Dies aber hat, wie schon viele[3] sahen, wieder eine lange griechische Geschichte. Die griechischen Götter sind immer unlöslich von der Natur gewesen, und auch in der Zeit der Polis ist das nicht vergessen: stets sind Demeter und Dionysos in der griechischen Geschichte Repräsentanten der gezähmten und der wilden Natur. Anders wird im Hellenismus wieder nur das Naturverhältnis durch den neuen Weltraum und durch das Großstadtleben; der Kern des Naturgefühls hat sich seit Homer kaum gewandelt. Aber — man denke nur an die beweglichen Klagen Martials über das Leben in Rom — als der Mensch eingesperrt war in den weiten Häuserreihen von Alexandreia, Antiocheia oder Korinth mußte er die Natur romantisch verklärt sehen und ersehnen. Die Ruhe und die Reinheit, die er im Lärm und Staub der Großstadt so schmerzlich vermißt, die vermutet und wünscht er jetzt in der Natur, auch wenn die Natur oft ganz anders aussieht. Alle die Erlebniswerte, die in der Tiefe jedes vorwiegend griechischen Menschen leben und durchbrechen wollen, und die doch nicht durchbrechen können: alles Numinose, Feierliche, aber auch Idyllische, Gemütswarme, werden jetzt an einer vorhandenen oder konstruierten — im Paneion, in Daphne oder Canopus — oder auch nur erträumten Natur erweckt. Stadt und Natur verhalten sich jetzt zueinander wie einst die Welt der Sterblichen und der Olymp: in der Stadt wohnen die Menschen, in der Natur die Götter. Mag das lebhafte ägyptische Naturgefühl gelegentlich diese Entwicklung beeinflußt oder beschleunigt haben: nötig ist es nicht, es zur Erklärung herbeizuziehen. Nur die Formen hat es oft liefern müssen. Wichtiger ist das Bedürfnis des oft so einsamen und freudlosen Groß-

[1] Joh. 12, 24; 1. Kor. 15, 34/44; Rom. 8, 21.

[2] C. Schneider, Bemerkungen zur Bukolik. Festschr. f. Wobbermin 1939. 565/77.

[3] K. Allen, The Treatment of nature in the Poetry of the Roman Republic, 1899; A. Biese, Die Entwicklung des Naturgefühls bei Griechen und Römern, 1882/4; H. R. Fairclough, Love of Nature among the Greeks and Romans, 1931; A. Geikie, Love of Nature among the Romans, 1912; G. Herrlinger, Totenklage um Tiere in der antiken Dichtung, 1930; J. v. Lorentz, Art. Naturgefühl. PW 16, 2. 1814/85; E. Martinengo, Outdoor-Life in Greek and Roman Poets, 1911; F. T. Palgrave, Landscape in Poetry, 1897; A. Schober, Die Landschaft in der antiken Kunst, 1923; F. A. Ferrari, La crisi del sensu della natura in Grecia, 1926.

Digitized by Google

stadtmenschen, sich in der Natur Freunde zu suchen: deshalb hält man sich die ganze hellenistische Zeit hindurch Singvögel, Zikaden, Hunde, sogar Ichneumons, pflanzt Blumentöpfe[1], entwickelt die Gartenkunst zu einer nie dagewesenen Höhe — auch im Kleingarten —, malt Landschaften und dichtet Bucolica. Schon Euripides — auch in dieser Beziehung bereits Hellenist — dichtet gern am Meere[2] und Epikur philosophiert im Garten — bis in die späthellenistische Zeit hinein zieht man sich jetzt gern ans Meer zurück um nachzudenken oder religiöse Gespräche zu führen.[3] Man klagt der Natur sein menschliches Leid und erzählt ihr seine Freuden[4], man trauert ebenso über das Leid der Natur[5], aber die Natur ihrerseits freut sich und klagt mit dem Menschen.[6] Der archäologische Befund geht mit dem literarischen Hand in Hand. Von den megarischen Gefäßen an[7] hören die idyllischen Szenen nicht mehr auf; in den kampanischen Wandgemälden, den hellenistischen Sarkophagreliefs und den hellenistischen Mosaiken[8] erreichen sie ihren Höhepunkt.

Von hier aus versteht es sich, daß alle hellenistischen Kultlogoi von Anfang bis Ende bukolisch eingekleidet sind. Daß dabei die Landschaften nicht immer griechisch sind, ist ebenso zu bewerten, wie die Bukolisierung ägyptischer Landschaften in kampanischen Wandgemälden; die Welt und damit die Natur war weiter geworden und die fremde Landschaft bekam ihren Reiz. Nicht in der Großstadt werden die Götter geboren, sondern in einer Höhle mit ihrem numinosen Schauer wie Mithras oder nach einer Fassung der Legende Christus. Dionysos wird in ein Liknon gelegt und Christus in eine Krippe. Die Lieblingsgestalten der Bukolik, die Hirten, begrüßen die Geburt des Mithras und des Christus. Dionysos, Attis, Mithras, Herakles und Christus steigen auf Berge, Adonis geht in den Wald. Tiere gehören zum Gefolge des Dionysos, des Christus, der Kybele. Gerade der christlichen Propaganda, insbesondere wieder in der Lukasfassung, ist es sehr zustatten gekommen, daß sie so viele bukolisch-romantische Züge aufzuweisen hatte: Fischer und Bauern, Gleichnisse von Feld- und Weinban, idyllische Seeszenen und Brunnenszenen. Vor allem die Leidensgeschichten der hellenistischen Götter sind voll von Bukolik. Als Herakles in den Olymp emporsteigt, verschonen

[1] H. Sulze, Adonidos Kepoi. Angelos 2 (1926) 44/50; 3 (1928) 72/91.

[2] Gellius 15, 20, 5 u. ö.

[3] Min. Felix Oct. 1 f.; Iustin. c. Tryph. 3, 1.

[4] Ein typisches Motiv der gesamten bukol. Hirtendichtung, vgl. etwa Verg. ecl. 2, 3/5.

[5] Herrlinger a. a. O.

[6] Eurip. Bakch. 726 f.; Verg. ecl. 5, 20/44; 6, 25/30.

[7] Vgl. Thompson in Hesperia 3 (1934) 353/9; 379 f.

[8] Besonders schöne Beispiele von Daphne: Amer. Journ. Arch. 42 (1938) 215/18.

Digitized by Google

die Wölfe das Wild.[1] Der tote Osiris wird in einem Erikastrauch angeschwemmt.[2] Aus dem Blut des Adonis entstehen Rose und Anemone, die ganze Natur trauert um ihn, und aus den Tränen der ihn beklagenden Göttin sprießen Blumen auf.[3] Attis stirbt unter einer Pinie, aus seinem Blut wachsen Veilchen.[4] Der tote Christus wird in einem Garten begraben[5]; auch um ihn klagt die ganze Natur.[6] Das alles ist dem griechischen Menschen nicht fremd: im Grunde war es wieder nichts anderes, als was er bei der Elevation der Ähre in Eleusis spürte oder was ihm bei Dionysos längst vertraut war.

An einigen Einzelheiten wird das noch klarer. Hain[7] und Garten[8] sind von jeher griechische Kultstätten. Alsos und Temenos sind auch in der Zeit der Polis nicht verschwunden. Wieder hat der Hellenismus nur angeknüpft und weitergebildet. Die homerischen Gesänge wissen schon viel über heilige Haine zu sagen, Haine der Nymphen[9], der Kalypso[10], der Athene[11], des Zeus[12], des Poseidon.[13] Dodona, der „älteste aller heiligen Haine"[14], Olympia[15], das Gryneion, Kolophon, Didyma, Ortygia, Daphne, Kithairon, Epidauros, Samos, Paphos auf Kypern, das Nikephorion von Pergamon, Helikon, das alles sind Namen, die mit berühmten Hainen zusammenhängen, die meist aus alter Zeit stammen, aber im Hellenismus neu aufleben und durch weitere ergänzt wurden. „Audire et videor pios / errare per lucos, amoenae / quos et aquae subeunt et aurae"[16] — so sieht der Hellenismus die heiligen Haine. Wie einst Ödipus im heiligen Hain von Kolonos sein Leben beschließt, so sterben jetzt Attis und Adonis, aber auch Pan im Haine. Schon früh stiften hellenistische Menschen solche Haine[17] und bis in die Spätzeit hängt man Weihgaben in ihnen auf.[18] Seneca hat psychologisch gut beschrieben, wie ein solcher Hain auf den hellenistischen Menschen wirkt: hier spürt man die Gegenwart der Gottheit[19], hier „orantibus responsa dantur certa".[20] Das numinose Schaudern des Schweigens in diesen Hainen beobachtet Plinius[21]; der Wald ist angustus et vere sacer, habitarique a diis et dignus et creditus.[22] Echt hellenistisch zeichnet Ovid den heiligen

[1] Theocr. 24, 86 f. [2] Plut. Is. et Osir. 15. [3] Bion 1, 64.
[4] H. Hepding, Attis, 1903, 119. [5] Joh. 19, 41.
[6] H. Achelis, Das älteste Kruzifix. Byz.-neugr. Jbb. 5 (1927) 187/197.
[7] R. Wäntig, Haine und Gärten im griech. Altertum, 1893.
[8] Sulze und Wäntig a. a. O. Ferner: M. Gothein, Geschichte der Gartenkunst 1, 2, 1926; M. P. Grimal, Les jardins et l'eau dans la vie ... romaine, 1934.
[9] Il. 20, 8; Od. 17, 205 ff. [10] Od. 5, 63/72. [11] Od. 6, 291. 321.
[12] Il. 16, 233 f. [13] Il. 2, 506. [14] Stat. Theb. 3, 106. 475 f.
[15] Pausan. 5, 7 ff. [16] Hor. carm. 3, 4, 6/8.
[17] Xenophon bei Skillos. Anab. 5, 3. [18] Vgl. Tibull 2, 5, 29 f.
[19] Seneca epist. 41, 2 f.
[20] Thyest. 679 f.; vgl. auch Troad. 173 f.; Oed. 530/47.
[21] nat. 12, 1, 2 ff. [22] Pomp. Mela 1, 13, 75.

Digitized by Google

Hain.[1] Haben die hellenistischen Griechen immer mehr Götter- und Heroensagen und -mythen in Hainen lokalisiert, so haben die Römer ihre geschichtlichen Legenden dort religiös-idyllisch verklärt.[2]

Auch die große religionsgeschichtliche Bedeutung des Gartens im Hellenismus hat eine lange griechische Vorgeschichte, die wohl bis in mykenische Zeit reicht. Griechische Tempelgärten sind öfter bezeugt[3]: Okeanos erscheint schon bei Aristophanes als Gartenbesitzer[4]: das Elysium schildert schon Pindar als Rosengarten.[5] Dann bedeuten die Philosophengärten einen großen Schritt zur hellenistischen Entwicklung hin: 388 kauft Platon die durch Kimon in einen Garten umgewandelte Akademie, die Aristoteliker ahmen das durch Erwerb des Lykeion nach. Antisthenes erwirbt für die Kyniker den Kynosarges und 306 kauft Epikur seinen viel gerühmten Garten. In hellenistischer Zeit wächst das alles organisch weiter, mag auch ägyptische und persische Gartenkunst manchen neuen Antrieb geliefert haben.[6] Gärten mit Tempeln und Altären, wie sie der Silberteller von Corbridge oder das Gartenbild in der Villa der Livia von Primaporta zeigen, sind ebenso häufig wie Gärten zu Ehren heroisierter Großer.[7] Die Gartengötter werden immer beliebter, Gedichte auf sie häufen sich. Athen bekommt eine Aphrodite ἐν κήποις[8] und einen Garten der Musen.[9] Artemis, die Nymphen, Pan, Priapos, Flora und Pomona kommen zu hohem Ansehen. Kein hellenistischer Kultgegenstand ist uns so häufig überliefert wie das Adonisgärtchen[10], schon das zeigt seine große Beliebtheit; es findet sich heute noch auf dem russischen Ostertisch. Mit ihm kam ein Stück idyllischer Natur in das Großstadtzimmer der hellenistischen Dame, mochte man seine Symbolik verstehen oder nicht. Im hellenistischen Mythos werden die Gartenschilderungen immer reicher, immer prächtiger wird der Garten des Jenseits ausgemalt[11], als dessen Herrin Proserpina selber herrscht.[12] Im hellenistischen Heraklesmythos werden die Hesperidengärten immer schöner, im Dionysosmythos, besonders bei Nonnos, die Gartenschilderungen immer üppiger; im christlichen Mythos wird die Welt zum Garten Gottes[13], in einem Garten spielt sich Leiden und Auf-

---

[1] Ovid. amor. 3, 5, 3; fast. 2, 163/70; 3, 295f.; 430f.; met. 3, 171/82; 5, 265f.; 391f.

[2] Dio Hal. ant. 1, 77, 1. 79, 8; 3, 43, 1; 4, 15, 5; Liv. 1, 8, 5; Ovid. fast. 2, 163/70. 435/40; 3, 431; 6, 105/96. 411/13. 425f.; Verg. Aen. 8, 342. 597/602.

[3] Pausan. 2, 1, 7; Strabo 8, 3, 13 u. ö.

[4] Nub. 271. [5] Ol. 2, 77/84.

[6] Strabo 17, 1, 10; Plut. Alkib. 24. [7] Vgl. Not. scavi 1926, 284.

[8] Plin. nat. 36, 5, 4, 16. [9] IG 2, 2, 1095f. [10] Sulze a. a. O.

[11] Claud. rapt. Pros. 2, 284/306; Ovid. amor. 2, 6 49/58 u. ö.

[12] Aristoph. ran. 440/59; Ovid. met. 5, 535; Script. rer. myth. Lat. 1, 7; 2, 100.

[13] Lk. 13, 19.

Digitized by Google

erstehen des Kultgottes ab[1], Motive, die die altchristliche Kunst immer weiter ausmalte.[2]

Auch die altgriechische Tierliebe erwacht im Hellenismus — im Gegensatz zu orientalischer und römischer Tierquälerei — neu. Wieder macht sich die Liebe zum Kleinen deutlich bemerkbar. Zu den alten griechischen Lieblingstieren Hund und Pferd, Singvogel und Zikade kommen jetzt Seetiere aller Art[3], Mücken und Fliegen, Eulen und Elstern, aber auch, wieder durch die Ausweitung des Raumes bedingt, Ibis, Krokodil, Ichneumon und Affe. Für die hellenistischen Religionen wird diese Tierliebe ein wichtiger Antrieb. Aelian ist das eigentümlichste Beispiel dafür: die Götter sorgen für die Tiere, tun Wunder an ihnen, aber die Tiere beten sie auch an.[4] Die hellenistische Tierliebe hat vor allem dazu beigetragen, daß die ägyptischen Kulte aufgenommen wurden: tuam maiestatem perhorrescunt aves caelo meantes, ferae montibus errantes, serpentes solo latentes, beluae ponto natantes, betet man zu Isis[5]; wer an dem allzu viel Tierischen Anstoß nahm wie Plutarch und Porphyrius, der konnte es noch immer allegorisch vergeistigen.[6] Aber das ist im Grunde alles nicht ungriechisch. Gott und die Tiere war schon ein Thema der Orphik gewesen, der Hellenismus greift die Darstellung von Orpheus inmitten der Tiere immer wieder auf.[7] Alle hellenistischen Gottheiten bekommen oder haben ihre Lieblingstiere: der Kaisergott seinen Adler, der ihn in die Höhe trägt, Kybele ihre Löwen, Dionysos die Panther, die Epona das Pferd, der Zeus von Doliche den Stier, Mithras Hund und Rabe, Christus Fisch und Taube.

Vor allem eine Gestalt steht im Mittelpunkt jedes bukolischen Naturgefühls: der Hirt. Auch in ihm greift der Hellenismus nur wieder auf ein altes Erbe zurück und belebt es neu. Schon sardinische Bronzen zeigen den Hirten, der das Tier auf der Schulter trägt.[8] Die Odyssee enthält bukolische Szenen, die sich vom Hellenismus nicht unterscheiden und auf diesen entscheidend eingewirkt haben. Der homerische Pan-Hymnus setzt das fort. Wo jemals das Schlagwort vom naturnahen Leben auftrat — und

---

[1] Joh. 18, 1. 26; 20, 15.

[2] z. B. Typus der Orans im Garten, Christus im Garten, die Kürbislaube, der Paradiesgarten usw.

[3] Schon im Pronaos des Zeustempels von Olympia aus vorrömischer Zeit. Schöne Beispiele: Antiocheia W. A. Campbell, The forth and fifth Season of Excavations at Antioch. Am. Journ. Arch. (1938), 206/17; Italien Not. scavi 1925, 110/13 Pompeji Neapel Elia a. a. O. S. 139f., Nr. 400.

[4] nat. 4, 10; 5, 49; 7, 44; 11, 31 f. [5] Apul. met. 11, 25.

[6] Plut. Is. et Osir. pass. Porphyr. abstin. 4, 8f.

[7] Die Volkstümlichkeit des Motivs bezeugt das häufige Vorkommen auf Terrasigillaten.

[8] F. W. von Bissing, Die sard. Bronzen. Röm. Mitt. 43 (1928) 67f.

Digitized by Google

wieder war die hellenistische Großstadt der beste Boden dafür — mußte der Hirt idealisiert und vergöttlicht werden. Das galt nicht nur für den bukolischen Naturdichter, sondern auch für die Religionsgeschichte. Deshalb werden die alten Hirtengötter beliebt — Pan, Hermes Kriophoros, Orpheus, — und neue führen sich rasch ein. Selbst Isis muß zur Hirtengöttin werden[1]; um diesen bukolischen Zug hat der Verfasser des Isishymnus von Andros den ägyptischen Text bereichern müssen. Attis ist Hirt schlechthin, das Pedum ist auf allen hellenistischen Darstellungen sein eigentliches Attribut. Vielleicht tragen es auch seine Kultpersonen, wenn man das Mosaik von Negrar di Valpolicella[2] auf eine attische Initiation deuten darf. Oberhirten und Hirten, neben den gleichfalls bukolischen Höhlenbewahrern, weist die große Bakcheninschrift von Tusculun auf[3]: so hat sich auch Dionysos den Einbruch der Bukolik im engsten Sinne gefallen lassen. Mithras und Christus werden schon bei der Geburt von Hirten begrüßt; christlich sind vor allem Lukas und Johannes an Hirtengeschichten und -bildern reich[4]; schon in der frühesten Katakombenmalerei tritt das bukolische Hirtenbild ebenso auf wie in der ältesten christlichen Taufkapelle von Dura[5]; eine typische Darstellung die geradezu an Fortleben orphischer Unterweltsvasen denken läßt, findet sich auf dem Grab des Beratius Nikator.[6]

Auf den numinosen Zauber der Höhle braucht nur hingewiesen zu werden. Auch er ist seit kretischer Zeit in der griechischen Welt bekannt. Delos, Aegina, der Areopag, Thera, Eleusis beweisen, daß die Höhle keine magische Angelegenheit des Ostens ist, wie noch Spengler meinte, sondern aus griechischem Landschaftserlebnis kam. Wieder hat der Hellenismus intensiviert. Die Nymphengrotte hat bis zu den Neuplatonikern hin immer neue Anziehungskraft bewiesen, im Kultlogos der Christen spielt die Pansgrotte eine entscheidende Rolle[7], Mithras und Adonis sind ohne Höhlen nicht zu denken.

Von jeher war griechischer Mythos und Kultus landschaftgebunden und landschaftumgeben. Bei den hellenistischen Göttern werden die Landschaften oft andere, aber im Grunde ändert sich nichts. Nur der Bezeichnung nach und nur infolge der Weite des hellenistischen Raumes nimmt man die Nillandschaft als Hintergrund der Isis, den See von Tiberias als Hintergrund des Christus, die syrischen und kleinasiatischen Gebirge als

[1] Hymn. v. Andros her. Peek a. a. O. 163f.

[2] Not. scavi 1922, 351/3.

[3] Leipoldt, Dionysos 13; Nilsson, Inscription 11f.

[4] Lk. 2, 8ff.; Joh. 10.

[5] J. Quasten, Das Bild des guten Hirten in den altchr. Baptisterien. Pisciculi 1939, 220/44.

[6] J. Quasten, Die Grabschrift des Beratius Nikator. Röm. Mitt. 53 (1938) 50ff.

[7] O. Immisch, ZNTW 17 (1916) 18/26.

Digitized by Google

Hintergrund des Attis und Adonis und sogar Indien als Hintergrund des hellenistischen Dionysos; entfernt man die leichte fremde Übermalung, so entdeckt man, das überall griechisches Landschafterleben zum Durchbruch kommt: Wein und Ölbaum, Himmel und Meer, Wolken und Sonne, Mond und Sterne, Quellen und Brunnen, Blumen und Vögel.

Von hier aus muß auch die Sakramentsfrömmigkeit des Hellenismus, die so oft als orientalisch ausgegeben wird, mehr gesehen werden. Es sind immer die alten Elemente von Eleusis und Dionysos, die die Sakramente bilden: Wein, Brot und Wasser. Griechischer Erdgeruch haftet ihnen allen an. Das ekelhafte jüdische Sakrament der Beschneidung ist nirgends übernommen worden und über die Taurobolien des Attis fließen die Quellen sehr spät und spärlich. Dagegen findet sich Wasser nicht nur bei den Mysteriengöttern, sondern auch bei Apoll[1]; eine Zeit höchster Bade- und Bäderkultur konnte dieses Element auch in der Religion nicht missen. Mit der hellenistischen Hochschätzung von Brot und Wein war es nicht anders. Jede hellenistische Großstadt kennt die Schwierigkeiten der Getreideversorgung; nicht zufällig schaffen die Römer eine eigene Göttin der Brotversorgung.

Endlich hat sich die Bukolik einen religiösen Bereich fast völlig erobert, den von Tod und Jenseits. Zwei psychologische Wurzeln sind hier deutlich zu erkennen. Die ideale Natur, die man hier romantisch suchte, verlegte man ins Jenseits, weil man sie in der Welt nicht völlig fand. Andrerseits aber wollte man sich den Schrecken des Todes durch die Naturgefühle so verklären, wie man sich die Not der Großstadt durch sie verklärte. Die Städte der schönsten Naturdichtungen, Alexandreia und Rom, sind zugleich die der naturverbundensten Grabstätten. Hat die erste Wurzel die idyllischen Jenseitsdarstellungen hervorgebracht oder wenigstens begünstigt, die ihren schönsten Ausdruck wieder im Grab der kleinen Octavia Paulina gefunden haben, so hat die zweite die hellenistische Grabkultur hervorgerufen. Wieder hat man gelegentlich ägyptische Formen entlehnt, aber sie sind durch die bukolische Grundstimmung in völlig andere Erlebnisganzheiten eingebettet worden. Meist aber knüpft man an Griechisches auch in der Form an oder schafft aus dem Leben der hellenistischen Gegenwart. Die Grabepigramme der Anthologien oder der Inschriften, die längst einmal eine Bearbeitung unter diesen Gesichtspunkten verlangen, reden immer aufs neue von der Verbindung Natur und Grab, indem sie von feinster Einfühlung über echte Trauer bis zur flachsten Sentimentalität reichen. Ebenso deutlich ist die naturnahe Bemalung der Grabanlagen von bukolischen Blüten, Bäumen, Vögeln der Gräber von Alexandreia, Pompeji, Ostia, der Isola Sacra und der römischen oder

[1] Vgl. die großen Wasserbecken im Apollontempel von Kyrene. Arch. Anz. (1938) 731.

Digitized by Google

Neapler Katakomben bis zu den großen bukolischen Mosaikkompositionen etwa im Grabmal der Galla Placitia.[1] Ein unerschöpfliches Material liefern die Sarkophage. Wieder gibt es keinen Unterschied zwischen den hellenistischen Religionen; Anhänger des Dionysos, der Isis, des Adonis, des Christus haben die gleichen bukolischen Bilder und Szenen auf ihrem Sarkophag.[2] Eine ganze Gattung der Hirtensarkophage gibt es, die sich keiner bestimmten Religion zuordnen lassen.[3] Die am stärksten bukolische Grabschöpfung des Hellenismus aber ist das Kepotaphion, das sich aus dem Temenos eines Heros zu einem Grabidyll entwickelt hat. Ein Vorläufer mag die Bestattung im eigenen Garten sein, die wir von Theophrast kennen.[4] Inschriftlich und literarisch sind dann von der frühen Kaiserzeit an solche Kepotaphien in allen Größen, vom winzigen Gärtchen bis zu riesigen Grabanlagen bezeugt, mit Obstbäumen und Weingärten, Rosengärten und Lauben, Fischteichen und Wirtschaftsgebäuden, Brunnen und Wegen, Baumpflanzungen und blühenden Hecken.[5] Die Christen lassen sogar ihren Kultgott in einem Kepotaphion begraben sein: hier spürt man deutlich die Bukolisierung der ältesten Überlieferung, die davon nichts weiß.[6] Selbst Martial, der keineswegs Sentimentale, ist dem Zauber dieser Gräberbukolik erlegen[7], und eine Inschrift von Cirta[8] bestätigt ebenso wie Prudentius[9], wie griechisch hier noch die spätest hellenistische Zeit empfand.

4. DAS GESETZ DER MILITARISIERUNG

Ganz unorientalisch und nur aus der wirklichen Lage der hellenistischen Welt ist die tiefgreifende Bedeutung des Soldatentums in der hellenistischen Religionsgeschichte zu verstehen. Aus zwei Gründen spielt der Soldat im Leben des hellenistischen Menschen eine besondere Rolle. Einmal ist er unter straffen Diadochenherrschern und bei den „guten" römischen

---

[1] Im Osten ist dieser echt griechisch-hellenistische Stil siegreich bis Palmyra vorgedrungen. Noch in palmyrenischen Gräbern des 3. Jahrh. finden sich Darstellungen des Dionysos in der Weinlaube, vgl. H. Ingholt, Quelques fresques récemment découvertes à Palmyre. Act. Arch. 3 (1932) 1 ff.

[2] H. v. Schönebeck, Die christl. Paradeisossarkophage. Riv. AC. 14 (1937), ferner Not. scavi 1926 Taf. 8; 1922 Taf. 24.

[3] Beispiele in Arles und auf der Isola sacra von Ostia.

[4] Diog. Laert. 5,53.

[5] Einige Belege: Petron Trimalchio 71; Stat. Silv. 5, 1, 222/62; Prop. 1, 17, 22. Inschriften: CIL 1, 1059; 2, 3960. 4332. 7454; 2 Suppl. 6031; 3, 2207. 2397; 5, 1, 2176; 6, 1, 3554; 6, 2, 8505. 10237; 6, 3, 20075. 20466. 21020. 22518; 6, 4, 1, 26259. 26942 f. 29135. 29322. 29961; 10, 1, 3594; 11, 3859; 14, 2139; Not. scavi 1924, 348; De Rossi, Roma sott. 1, 207; F. Savio, Di alcuni chiese di Milano. N. Boll. 2 (1896) 163/73; A. Chaillan, Bull. Archéol. 1913, 308/21.

[6] Joh. 19, 41. [7] 1, 88, 316. [8] CIL 8, 7854.

[9] Lib. cath. 10, 169/72.

Digitized by Google

Kaisern Schutz und Sicherheit, ja geradezu pacator orbis.[1] Ist der Herrscher Welterlöser und Bringer der pax oder der felicitas temporum, so ist der disziplinierte Soldat sein Abbild. Was die Diadochen, insbesondere Pergamon, begannen, hat der römische Imperator vollendet. Die Soldaten der pergamenischen Plastik sind geradezu metaphysisch Helfer der Erlöserherrscher. Die zweite Bedeutung sieht man am schönsten im hellenistischen Roman. Hier lockt das Abenteuerliche und Romantische am Soldaten, die Weltweite und Beweglichkeit, die Männlichkeit und Unabhängigkeit, der Glanz der Uniform und die Überlegenheit über die Enge der Großstadt. Wieder ist hier vieles idealisiert, aber das ist psychologisch genau der gleiche Vorgang wie beim Naturerlebnis.

So dringt der Soldat in die Kultmythen ein, und zwar umso mehr, je mehr die Götter im Lager selbst verehrt werden. Der Dionysoszug wird in Anlehnung an den Alexanderzug immer soldatischer ausgemalt. Isis bekommt ihre cohors[2]; sie erhält die militärischen Bezeichnungen *στολαρχείδης*[3], *νικήτρια*[4], *ταχυνίκη*[5], *στρατία*[6]; Isis-, Adonis- und Attisprozessionen bilden ihre Formen triumphalen Einzügen von Feldherren nach. Nur infolge seiner soldatischen Vorzüge ist der Gott von Doliche oder die keltische Epona aufgenommen worden. Attis ist, wie der Silberteller zeigt, von den soldatischen Korybanten umgeben. Über die soldatischen Elemente im hellenistischen Mithraskult braucht nicht gesprochen werden. Wie Mithras erhält auch der Kaisergott die religiös gedachte Bezeichnung invictus.[7] Im christlichen Kultlogos spielen Soldaten, insbesondere Centurionen, eine sehr große Rolle: ein Centurio erkennt als erster den sterbenden Kultgott und bekennt sich zu ihm.[8] Dieser Centurio Longinus hat bis ins Spätmittelalter und bis in die neuere deutsche Literatur hinein die Gemüter beschäftigt.[9] Weiter hat die christliche Legende die Gattung der Soldatenmartyrien mit besonderer Vorliebe entwickelt.[10]

Militärisch wird auch die Ethik der hellenistischen Religionen. Hier hat das Vorbild der kynisch-stoischen Diatribe eingewirkt. Senecas vivere militare est gibt in kürzester Form das wieder, was die Diatribe in immer neuen Soldatenbildern und -ausdrücken an ethischen Forderungen stellt.

---

[1] Im allgemeinen bedeutet es sogar etwas Gutes, von Soldaten zu träumen; Art. Oneir. 112, 20; 127, 14; 128, 4 f. Besonders schöne Schlüsse über die Hochschätzung des Soldaten lassen die zahlreichen Militärbilder der Diatribe zu.

[2] Apul. met. 11, 14. [3] Pap. Oxyr. 1380, 8 f. [4] Ebd. Z. 30; 48.

[5] Ebd. Z. 69. [6] Ebd. Z. 71; 83; 102 f.

[7] Vgl. Inschrift Ostia v. 262. Not. scavi 1930, 197.

[8] C. Schneider, Der Hauptmann am Kreuz. ZNTW 33 (1934) 1/17.

[9] Material ebd.

[10] Z. B. Mart. der Thebaischen Legion, Sebastians- und Georgslegende, älter und vielleicht mit historischen Erinnerungen gemischt die Basilidesakten. Im übrigen weisen alle Synaxare und Menologien zahlreiche Soldatenlegenden auf.

Digitized by Google

In den Religionen wird das dann meist nur in religiöse Zusammenhänge eingebettet. Wieder gilt das für alle. „. . Lucius de sua fortuna triumpha quo tamen tutior sis atque munitior, da nomen sanctae huic militiae, cuius non olim sacramento etiam rogabaris, teque iam nunc obsequio religionis nostrae dedica et ministerii iugum subi voluntarium. nam cum coeperis deae servire, tunc magis senties fructum tuae libertatis[1]", heißt es für Isis. Für Mithras haben wir den bekannten Bericht Tertullians[2] und für die Christen ist das überaus reiche Material schon öfter gesammelt.[3]

Noch stärker tritt das Militärische im Kultus hervor. Hier mögen die im Lager ausgebildeten Kulte besonders seit der Kaiserzeit befruchtende Einflüsse auf die Zivilreligionen ausgeübt haben.[4] Vom Soldatischen her kommt σφραγίς und sacramentum in die Kulte.[5] Wie zum sacramentum militiae das Anlegen der Bleimarke mit dem Namen des Kaisers gehört, so verleihen alle Religionen den neu Hinzugekommenen signa in der Form von Amuletten, Stigmatisierungen oder auch nur bildlichen Gesten. Die Tapferkeitsprobe des Mithra, wie sie am schönsten das Mithräum von Capua Vetere zeigt, die vielleicht Dionysos nachgeahmt hat, wenn man die Bilder der Villa Item so deuten darf, stammen wieder aus dem Militärlager und nicht aus dem Osten. In den griechischen Liturgien wird noch heute ein ἐπινίκιος ὕμνος gesungen und militärisch kommandiert: ὀρθοί, στάθητε, πρόσχωμεν, κελεύετε. Sogar ein militärisches Flaggensignal wird dort noch ausgeübt, das Winken mit dem Orarion.

Nicht umsonst ist der Soldat — schon der der Diadochenheere — jahrhundertelang einer der wichtigsten Träger der hellenistischen Religionen gewesen. Im Lager und auf den Marschstraßen, vor allem in den Lagerstädten, hat sich ein großer Teil der Hellenisierung und Romanisierung bewußt oder unbewußt, merklich oder unmerklich vollzogen. Hier sind germanische, keltische, persische Gottheiten aufgenommen und ausgedeutet worden, hier haben unmilitärische Religionen militärische Formen angenommen. Je stärker die Feldherren von griechischer Kultur lebten — die Diadochen, die Scipionen, Lucull, Sulla, Cäsar, die meisten Kaiser des ersten und zweiten Jahrhunderts, — umso stärker drang diese nach unten bis zum letzten Mann. Wir brauchen dringend eine ausführliche Untersuchung über den religiösen Bestand aller hellenistischen und römischen Truppenverbände.[6] Selbst das späte und recht orientalische Dura

[1] Apul. met. 11, 15. [2] Coron. mil. 15.

[3] A. Harnack, Militia Christi, 1905; F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit, 1918, 129 f.

[4] Wichtiges bei A. Alföldi, Die Ausgestaltung des monarch. Zeremoniells am röm. Kaiserhof. Röm. Mitt. 49 (1934) 68 ff.

[5] F. J. Dölger, Sacramentum militiae. AuC 2 (1930) 268/80.

[6] Die Universität Königsberg hat für 1940/41 eine Preisschrift über die religiösen Strömungen im röm. Heer gestellt; hoffentlich findet sie einen Bearbeiter.

Digitized by Google

ist ein lehrreiches Beispiel. Gewiß ist der Tempel der palmyrenischen Gottheiten vorwiegend orientalisch und vielleicht, wie gesagt, Protest gegen den Hellenismus. Aber selbst hier zeigen sich deutliche Spuren einer schon weit gehenden Interpretation. Nach römischem, nicht nach orientalischem Ritus verehren die Truppen; römisch bekleidet sind die palmyrenischen Götter. Es ist geradezu ein Schulbeispiel für das Anfangsstadium einer solchen Unterwerfung und Umprägung einer „orientalischen" Religion. Man kann an Hand der Analogien vermuten, daß diese palmyrenische Religion allmählich dasselbe Schicksal wie Isis gehabt hätte und aus den starren Frontalbildern etwas ähnlich Lebendiges geworden wäre wie die Neapler Isis aus der starren Gegengleichheit ägyptischer Isisbilder, worauf Joh. Leipoldt nachdrücklich hingewiesen hat[1], wenn sie mehr als lokale Bedeutung überhaupt erlangt hätte. Es wäre eine sehr dankenswerte Aufgabe, einmal an Hand aller Funde und Inschriften zu untersuchen, wie gerade die Grenzlager an Rhein und Donau, an der Parthergrenze und am afrikanischen Limes Umprägestätten des Hellenismus gewesen sind und wie weit ihr Einfluß reichte.

5. DIE MAGISIERUNG

Die große und wertvolle Arbeit, die in den letzten Jahren an allen Zweigen der hellenistischen Magie geleistet worden ist, zwingt, auch hier die Frage nach der Einordnung in ein Gesamtbild der hellenistischen Religionsgeschichte von verschiedenen Gesichtswinkeln aus zu stellen. Die Fülle orientalischer Ausdrücke und Riten, die vor allem die Zauberpapyri enthalten, scheinen hier die These von dem Einströmen des Orientes ohne weiteres zu rechtfertigen. Aber die Zauberpapyri sind eben auch nur ein Teil der magischen Gebilde im hellenistischen Raum und beweisen zunächst nur das größere Interesse weiter hellenistischer Kreise für Magie, ohne etwas über die Beweggründe auszusagen. Hier geben etwa Theokrits Pharmakeutriai ein viel klareres Schlaglicht. Es ist kein orientalischer Einfluß sondern ganz allgemein menschlich, daß das Mädchen aus dem 5. oder 6. Stockwerk einer staubigen Großstadtstraße in Alexandreia, der der Geliebte untreu geworden ist, zur Zauberin läuft, um das einzige, was sie schließlich in ihrem aufreibenden Leben hat, mit den Mitteln primitiver Technik, und nichts anderes ist diese Form von Magie, festzuhalten. Es ist noch zu wenig beachtet, daß der technisierte Zug, der durch die hellenistische Welt geht, auf dem Gebiet der Magie in die Religionsgeschichte einzieht. Magie hat es im Griechentum immer gegeben, aber im Hellenismus ist sie zur „großzügigen" Technik und „Wissenschaft" geworden. Man arbeitet ja geradezu experimentell: wie die gleiche Zeit alle Pflanzen

[1] Umwelt 23/8.

Digitized by Google

auf ihre Heilkraft durchprobiert, so probiert sie — etwa bei Artemidor — alle Träume auf ihre Orakelbedeutung oder in den Zauberpapyri alle Rezepte und alle Götter, griechische und außergriechische, christliche und außerchristliche, auf ihre Wirksamkeit durch. Wer die hellenistische Magie als tiefe Geheimnisse orientalischer Religion nimmt, versteht sie ebenso wenig wie der, der sie nur als geschäftstüchtigen Schwindel ansieht: in vielen Fällen ist sie nichts als technisches Experiment. Vor modernen Werturteilen muß man sich dabei deshalb sehr hüten, weil die Grenzüberschreitungen ins Übersinnliche dabei im Grunde nicht anders zu beurteilen sind als die Tatsache, daß auch die ernst zu nehmenden antiken Historiker Wundergeschichten, Vorzeichen und Mythologisches von Empirischem oft nicht unterscheiden. Was die Götter der Zaubertexte ursprünglich gewesen sind, oder woher sie sind, ob sie Orpheus, Herakles, Osiris, Attis, Christus, Abrasax oder wie sie sonst heißen, ist dem magischen Experimentator gleichgültig: ihm ist nur wesentlich, welcher von allen mit der größten Wahrscheinlichkeit in einer bestimmten Lage hilft. Vor allem gilt es eins nicht zu übersehen: Die Magie ist im Hellenismus einfach eine Fortführung des alten Sophokleischen Satzes von der überragenden Macht des Menschen; es ist gewiß kein Zufall, daß er im neutestamentlichen Schrifttum in Verbindung mit Wundergeschichten[1] wiedererscheint. Es ist eine Seite des hellenistischen Machtstrebens, die freilich dann, wenn sie versagte, einen resignierten Schicksalsfatalismus zur Folge haben mußte, der nur durch neue Magie zu brechen versucht werden konnte. Von hier aus versteht sich das merkwürdige Ineinander von Schicksalsglauben und Magie im Hellenismus ganz zwanglos von selbst.

Mit der zunehmenden Technisierung hängt es auch zusammen, daß die alten Formen griechischer Mantik, Orakel, magische Wirkung von Segen und Fluch, Traum, entweder komplizierter in der Methode werden oder durch rein technische Vorgänge: Zauberrezepte, Zaubergerät, Horoskopwesen ersetzt werden. Aber wo das alles auftritt, finden sich im Hellenismus entweder Wissenschaftler wie Artemidor, die es der bloßen magischen Sphäre wieder in einem gewissen Grade entziehen, oder Denker, die es, wie Plutarch oder die Neuplatoniker, allegorisch umdeuten.

Es ist doch seltsam, daß auch die spätesten und albernsten orientalischen Amulette, die man vielleicht um ihrer Seltsamkeit willen ausprobierte, wenigstens einen griechischen Stempel erhalten mußten, wie etwa die beiden von Elderkin publizierten gnostischen Amulette aus Athen. Neben allen möglichen orientalischen Namen und Symbolen trägt das eine[2] doch die Bezeichnungen Zeus, Helios, Nike, das andere verflucht nicht zu orientalischen, sondern echt griechischen Leiden: der Verfluchte werde ἄψυχος,

[1] Mt. 9, 8.

[2] G. W. Elderkin, A Gnostic Amulett. Hesperia 2 (1933) 475/9.

Digitized by Google

λαλος, ἄνους, ἀκάρδιος ὡς μηδὲν ἀκούων περίεργον.[1] Auch darf man diesen Dingen nicht allzu viel Ernst beimessen. Oft genug sind sie rein formelhaft, wie das ἀβασκάντως der Briefe.[2] Oft genug parodiert man in echt griechischer oder gröberer römischer Weise Fluch- und Zauberformeln, etwa in Pompeji: cacator cave malum aut si contempseris habeas bove iratum.[3] Die hellenistische Astrologie aber, die seit den großen Arbeiten von F. Boll und seinen Nachfolgern heute ziemlich klar vor uns liegt, ist da, wo sie sich den Religionen anbietet und diese weithin beeinflußt hat, wie etwa bei Mithras oder im Frühchristentum in vielen seiner Abarten, psychologisch gesehen schon ein sehr komplexes Gemisch aus griechischer Philosophie und wissenschaftlicher Methodik, verstandenen oder öfter mißverstandenen östlichen Wissensinhalten, hellenistischem Naturgefühl und Weitendrang, also keineswegs Import fertig vorgefundener östlicher Gegebenheiten. Im Orakelwesen aber hat sich eigentlich seit vorhellenistischer Zeit wenig geändert. Die Inkubationsorakel, die schon Pindar kennt[4], werden wieder bekannt; Delphoi, das bekanntlich längst ein technischer Betrieb war, wird von Plutarch auch den Gebildeten wieder schmackhaft gemacht, die Sibyllen werden popularisiert. Auch auf diesem Gebiet wird viel experimentiert und manche östliche Form verwendet, aber ungriechisch ist das alles nicht.

Auch mit den Wundergeschichten, deren Bestand wir heute gleichfalls übersehen, liegt es ähnlich. Einfuhr sind hier eigentlich auch nur Formeln und Motive. Heilungswunder sind in Griechenland längst mit Asklepios oder Apollon verbunden, und zwar nicht nur in den unteren Schichten. Sophokles dichtet einen Paian auf Asklepios, der lange in Athen gesungen wird[5], und Euripides erzählt im Hellenismus immer wieder aufgenommene und auf andere Götter übertragene Dionysoswunder.[6] Der Hellenismus hat wieder nur verbreitert und seiner Stimmung angepaßt. Die bukolische Stimmung liebte es, Wunder an Tieren zu erzählen[7], die Kinderfreundlichkeit erfand rührende Geschichtchen von Asklepios, der einem Kind hilft, weil es ihm sein kleines Spielzeug verspricht, oder weil er ihm die Schelte der Mutter für einen zerbrochenen Krug ersparen will. Hier ist nichts östlich, wie ja überhaupt diese griechische Wundergattung schon im letzten Grundsätzlichen sich vom Osten unterscheidet: östliches Transzendenzerleben hätte die Götter nie in diese Menschennähe gebracht. Es ist wieder be-

---

[1] Ders., An Athenian Maledictory Inscription on Lead. Hesperia 5 (1936).
[2] z. B. Pap. Oxyr. 2, 292. [3] Not. scavi 1917, 261. [4] Olymp. 13, 62f.
[5] J. H. Oliver, The Sarapion Monument and the Paean of Sophocles. Hesperia 5 (1936) 90/122.
[6] Bakch. 443/50; 616/36; 702/13.
[7] Hierher gehört auch das lange Nachwirken orphischer Motive: noch W. Till, Kopt. Heiligen- und Märtyrerlegenden, 1935, Nr. 9.

Digitized by Google

zeichnend, daß nur der Grieche Lukas erzählt, daß sein Heilgott der alten Mutter den einzigen Sohn von den Toten zurückholt. Östlich sind gewiß die unpersönlichen, mechanischen Wundergeschichten, wie sie etwa die Dea Syria aufweist: redende und schwebende Götterbilder, geheimnisvolle Lichter und ähnliche stärker entmenschlichte Geschichten, aber sie haben im hellenistischen Raum wenig Eingang gefunden oder sie sind sofort wieder mit alten griechischen Vorstellungen, etwa dem troischen Palladion in Verbindung gebracht und dadurch lebensnäher und konkreter geworden.

6. DAS GESETZ DER INDIVIDUALISIERUNG

Der vielleicht wesentlichste Zug des Hellenismus ist sein Blick für die Eigenart des Einzelwesens, der im Porträt und Lustspiel, in den Terrakotten und im Roman, in psychologischer Literatur und Kunst als Merkmal des Hellenismus längst bekannt ist. Auch das ist aber Ergebnis einer langen, eigenständigen, griechischen Entwicklung und hat seine Vorläufer. Religionsgeschichtlich hat diese Grundhaltung einen doppelten Niederschlag gefunden: beim Gott und beim Menschen.

Die hellenistischen Götter sind Individuen. Das unterscheidet sie gewiß von den Göttern der klassischen Zeit, aber noch viel mehr von den Göttern des Ostens. Tritt ein östlicher Gott in den hellenistischen Bereich, wird er sofort aufgespalten und mit den lebendigen Farben eines Einzelwesens gemalt. Joh. Leipoldt hat das schon für Isis gezeigt.[1] Es gibt nicht mehr eine Isis, sondern je nach dem individuellen Bedürfnis ist Isis Mutter, Königin, Schwester, Gattin, Geliebte. Sie individualisiert sich nach den Berufen als Isis der Seefahrer, der Schreiber, der Maultiertreiber, der Kaufleute, der Rennfahrer. Oder sie nimmt nationale und lokale Züge an und wird unterschieden als ägyptische, griechische, römische, germanische (Isis Noreia nach Joh. Leipoldt) oder als Isis einer der vielen Städte, Dörfer und Gaue des Oxyrhynchuspapyrus 1380. Das gleiche gilt von allen hellenistischen Göttern mehr oder weniger. Der hellenistische Dionysos ist Kind, Liebender, Heerführer, König zugleich, ja sogar Typus des treuen Gatten. Hermes durchläuft alle Schattierungen individueller Menschlichkeit: er ist listiger Dieb, Kaufmann mit dem Geldsack, aber ebenso Totengeleiter, Religionsphilosoph und metaphysische Potenz. Alte griechische Ansätze, die bis Homer zurückgingen, machten in solchen Fällen die Individualisierung leicht. Was umschließt alles das hellenistische Heraklesbild! Der Gott ist Kind oder Kraftmeier, lebensmüder Kyniker oder moralischer Weltverbesserer. Wieviele Christusindividualitäten umschließt das frühchristliche Schrifttum: einen dionysischen neben einem apollinischen Christus[2], einen kynischen Wanderprediger neben einem Arzt.

[1] Umwelt VI—VIII. [2] E. Wechßler, Hellas im Evangelium, 1936.

Digitized by Google

ien Christus der „kleinen Leute" neben einem Weltherrscher, einen ichen, friedliebenden neben einem im Blute watenden.[1] Alle Züge, die r an hellenistischen Menschen treffen, finden wir an hellenistischen öttern wieder; das im einzelnen zu identifizieren ist ein großes und lohndes Arbeitsfeld der künftigen Hellenismusforschung.

Fast noch wichtiger aber sind solche Beobachtungen beim Menschen. icht aus orientalischem Heilsegoismus begründen die hellenistischen Religionen eine religiöse Anthropologie und stellen die Frage nach dem Heil er Einzelseele, sondern auch hier wirkt sich das hellenistische Gesetz er Individualisierung aus. Was die griechische Mystik seit langem begonnen hat, gewinnt jetzt erst individuelle Ausprägung. Beschäftigt sich ie Kunst und die Psychologie mit dem Einzelmenschen, warum soll es ie Religion nicht tun? Mit den seit Cumont und Spengler allgemein gewordenen Vorstellungen vom Einströmen orientalischer Sündenideen gilt es, sehr vorsichtig zu sein. Die Zeit ist, oft wieder aus den täglichen Erfahrungen der in den Großstädten eng zusammen geballten Menschen heraus, sehr scharfsichtig, aber oft auch sehr ungerecht geworden. Sie sieht jetzt die Schwächen am anderen, aber auch an sich mehr. Auch las setzt, wie Aristophanes und Euripides beweisen, längst vor dem eigentlichen Hellenismus ein. Nur nimmt es immer mehr zu. In den Terrakotten drückt man aus, daß es nicht nur gerade und schöne, sondern auch buckelige und häßliche Menschen gibt. Irgendwie muß man damit fertig werden. Wieder experimentiert der hellenistische Mensch. Aus dem glücklichen Besitz griechischen Humors karikiert man seine und anderer Schwächen — weithin genügt das. Oder man hilft sich mit platonischen Dogmen so, wie Platon mit der Häßlichkeit des Sokrates. Meist aber wendet man sich an die Religionen. Wieder knüpft man an ältere griechische Formen an. Schon die Mysterien von Samothrake haben ihr individuelles Beichtinstitut; die Orphik, Eleusis und Dionysos geben bestimmte Antworten auf die menschliche Schuldfrage und befreien von allen menschlichen Unzulänglichkeiten. Der Osten ergänzte und erweiterte diese Ansätze, aber er brachte auch hier kaum Neues.

Den Wert der menschlichen Psyche hat das Griechentum immer betont. Auf dieser Überzeugung bauten sich die alten griechischen Unsterblichkeitslehren auf. Erwin Rohde hat hier besser gesehen als Wilamowitz. Wieder geht die Linie klar und ungebrochen zum Hellenismus hinüber. Wie sich schon im altgriechischen Hades individuelle Seelenschicksale von der kollektiven Schattenhaftigkeit deutlich abheben, so wird mit zunehmender Individualisierung der Sinn für das Schicksal jeder Einzelseele immer größer. Das ist der eigentliche Grund, weshalb Platons Unsterb-

[1] J. Leipoldt, Gegenwartsfragen in der ntl. Wissenschaft, 1935. F. Gerke, Christus in der spätantiken Plastik, 1940.

Digitized by Google

lichkeitslehre im Hellenismus so viele Anhänger gehabt hat, aber weshalb auch die hellenistischen Religionen so viele verschiedene Farben für die Ausmalung des Schicksals der Seele nach dem Tode verschwendet haben. Daß sie dabei manche aus dem Osten entlehnten, ist unbestritten. Aber im Grundsatz blieb man nur folgerichtig. Man hatte den Reiz der Individualität voll entdeckt — nun sollte er möglichst nicht mehr vergehen.

Der letzte Schritt war die Ausdehnung dieser Gedanken- und Gefühlsreihe — und beides läßt sich in der Antike selten scharf trennen — auf den Leib. Freilich mutet das am wenigsten griechisch an. Von einer Unvergänglichkeit oder Auferstehung des Leiblichen oder gar Sarkischen hat das Griechentum nie gesprochen. Die Wurzeln dieses Kreises weisen allzu deutlich auf Ägypten hin. Aber warum hat man gerade ihm Tür und Tor geöffnet? Kein Volk hat so stark die Tragik des sterbenden Leibes empfunden wie die Griechen. Eine Zeit, die nicht mehr nur den Idealtyp, sondern die individuelle Gestaltung in Porträtähnlichkeit sieht, mußte eben nicht nur das Verschwinden des schönen Leibes, sondern überhaupt des individuellen Leibes beklagen. Daß hier Gedanken Eingang finden konnten, die auch diesem ein Fortleben zusicherten, nimmt an sich nicht wunder.

7. DIE HELLENISTISCHE GEFÜHLSWELT

Keine religionsgeschichtliche Arbeit sollte vergessen, die Frage nach dem Verhältnis der religiösen Erscheinungswelt zu den Gefühlsgrundlagen einer bestimmten Zeitstufe zu stellen. Für den Hellenismus ist das deswegen besonders erforderlich, weil die Zeit von einigen großen Grundgefühlen bestimmt ist, die sich auf allen Lebensgebieten Darstellungsformen gesucht haben, also auch auf religiösem. Wieder sind es im wesentlichen Gefühle, die sich aus einer inneren und strengen Fortentwicklung des griechischen Menschen oder des römischen Menschen verstehen.

Das beherrschende Grunderlebnis des Hellenismus ist ein mannigfaltig abgestufter Weitendrang. Er ist tief verwurzelt im griechischen Wesen und begegnet in der Odyssee wie in den großen Epochen der griechischen Kolonisation, bis er in Alexander geradezu sein Symbol findet. Im Hellenismus verliert er das gigantische Format und verflacht unter Umständen bis zur nervösen Jagd nach Sensationen, was wieder zum Teil Wirkung der Großstadt ist, aber er wird dafür noch allgemeiner. Die hellenistische Welt ist in ständiger Bewegung, der riesige Aufschwung der Touristik und des Reisens, überhaupt die Neugier für alles, was es nur gibt oder nicht gibt — man denke an so seltsame Erscheinungen wie die Paradoxographen — alles entspringt zuletzt dieser griechischen Unruhe, die von der Statik des Ostens so verschieden ist wie eine griechische bewegte Statue von einer ägyptischen statischen. Der hellenistische

Digitized by Google

Mensch will sehen und erleben, deshalb verlangt er auch in der Religion nach Dromena. Immer war das Theater eine religiöse Angelegenheit bei den Griechen, wenn es auch meist neben dem Tempel stand und nur selten, wie in Eleusis, in diesen hineinverlegt wurde. Auch jetzt bleibt es oft neben dem Tempel stehen: im Trierer Altbachtal steht das Theater zwar baulich dicht neben dem Mithräum, doch sind beide nicht vereinigt. Meist aber kommt es jetzt in den Tempel selbst; die byzantinische Liturgie ist die letzte und vielleicht reinste Ausprägung dieser Form. Man will Farben sehen und Musik hören und Handlung miterleben, so wie die dorischen Frauen in Theokrits Adoniazousai beim Adonisfest. Mag man auch einmal dabei eine absurde orientalische Burleske aufführen, wie auf dem Relief von Ariccia, das sah man sich an, wie man eine Phlyakenposse ansah. Auch derber Humor hat den Griechen — wieder ganz im Gegensatz zum Orientalen — nie in der Religion gestört. Der unstillbare griechische Drang nach Sichtbarem und Erlebbarem wird Grundgefühl aller Kulte: deshalb die Lichteffekte bei Mithras, die Prozessionen bei Isis, die etwas von der alten eleusinischen Prozession enthalten, der kleine und der große Einzug der griechischen Kirche und der griechische Bildersieg im byzantinischen Bilderstreit.

Der Globus wird das räumlich größte Symbol dieses Weitendrangs; er wird auch religiöses Symbol. Die Herrschergötter erhalten ihn zuerst, aber auch die Mysteriengötter.[1] Der Globus der Götter kann nicht weit genug sein. Die Gestalt der Isis Panthea, die Altäre der unbekannten Götter, eine Sammlung von unbekannten Göttern, Kultbauten und Religionen wie Hadrians Villa sind Ausdruck für denselben Gefühlshintergrund; die zahlreichen Panformeln in allen hellenistischen Religionen sind der liturgische Niederschlag dafür.

Seit der Nostenliteratur drängt der griechische Weitendrang aufs Meer. Im hellenistischen Roman wird das neu lebendig, es gibt kaum einen, der nicht die Schilderung einer Seefahrt oder eines Seesturmes enthält. So weht Seeluft auch um die hellenistischen Götter. Bei Dionysos war die alte Überlieferung wohl nie abgebrochen: so wie ihn die Münchener Exekiasschale zeigt, ist er immer Seefahrer geblieben. Aber in der griechischen Welt Alexandreias werden auch die ägyptischen Götter, Isis und Sarapis, Seefahrer, ehe sie in die hellenistische Welt eingehen können. Eine große Fülle von Seegeschichten enthält das neutestamentliche Schrifttum.[2] Das Schiffsymbol ist eins der beliebtesten Symbole der hellenistischen Kulte.[3] Das Schiff der Kybele wird in Rom

[1] A. Schlachter, Der Globus, 1927. Neuerdings Arch. Anz. (1938) 741f.

[2] Lk. 5, 1/11; 8. 22/25; Mk. 6, 45/52; Joh. 21, 1/4; Act. 27.

[3] Beliebtes Kulturgerät bei Isis sind die Schiffslampen, von denen sich ein besonders schönes Stück im Museum von Ostia befindet. Für Kybele s. o. Dio-

Digitized by Google

verehrt, und unter den Zuschauern der Attishimmelfahrt unseres Silbertellers sind an wichtiger Stelle Poseidon und seine Fische. Wie die hellenistischen Menschen, so reisen ihre Götter. Man darf nicht bei einer solchen Reisegeschichte immer gleich eine „Kulturübertragung" sehen, wie es heute oft geschieht. Wieder steht die griechische Tradition dahinter. Schon bei Homer reisen die Götter zu den Aithiopen; die Reisegeschichten gehören zu Demeter wie zu Dionysos oder Herakles. Die hellenistischen Mythen gestalten das nach. Sarapis reist von Sinope nach Alexandreia und Kybele von Pessinous nach Rom; der Grieche Lukas hat die Synoptiker durch zwei lange Reiseberichte erweitert[2], und die Apostelakten gleichen griechischen Reiseromanen.

Hier liegt endlich auch der Hauptgrund für die Aufnahme von Orientalischem. Es war einfach der Reiz des Weiten und Fremden, so wie immer da, wo orientalisierende Strömungen in der griechischen Geistes- und Kunstgeschichte auftreten. Wie sich das 18. Jahrhundert für Ägypten und China interessiert, ohne beide wirklich zu verstehen, so macht es der Hellenismus mit dem Orient. Aber gerade hier kommt wieder echt griechisches Denken, das unerschütterliche Vertrauen des Griechen auf Sinn und Logos ergreifend zum Ausdruck. Es wäre sinnlos, die Götter in Tiergestalt darzustellen — also muß hinter den ägyptischen Göttern ein verborgener Sinn liegen. Es reizt über die Maßen, diesen verborgenen Sinn zu ergründen. Plutarch ist das Schulbeispiel dafür, aber bis zu Origenes können wir diese Gedankengänge verfolgen.[3] Griechischer Weitendrang und Sensationsbedürfnis der Großstadt — wieder sind Theokrits Adoniazousai ein schöner Beleg — erklären die Fülle orientalischer Formen im hellenistischen Raum am einfachsten. Wie wenig hat eine pompejanische Nillandschaft wirklich mit dem Nil zu tun, aber wie wenig auch der Soldatengott Mithra mit der alten persischen Bauernreligion, obwohl er persische Kleidung trägt. Aber es ist erregend und für den Griechen ein reizvolles Problem, darüber nachzudenken, was es besagt, tiergestaltige, von Tieren erschlagene oder gekreuzigte Götter zu haben. Daß man dabei auch dem Seltsamsten noch einen tiefen Sinn abgewann, zeigt, daß griechische geistige Schöpfungskraft auch im Hellenismus nie aufgehört hat.

Aber das unruhige Sehnsuchtsgefühl des hellenistischen Menschen hat noch einen ganz anderen Ausgangspunkt. Die Weltweite bringt Mühe

---

nysos schon in archaischer Zeit. Christlich sehr häufig. Das gesamte Material muß einmal gesammelt werden, und zwar literarisch und archäologisch.

[1] Plut. Is. et Osir. 28; Tac. hist. 4, 83 f. Auch den anderen Reiselegenden des Sarapis aus Seleukeia und Babylon liegt kein historischer Kern zu Grunde.

[2] Lk. 9, 51/18, 14; 18, 15/19, 27.

[3] C. Cels. 1. 12.

Digitized by Google

und Unrast, die Großstadt bringt ein viel größeres Verständnis für Leid und Not, als es in der Polis der Fall sein konnte. Das Theodizeeproblem tritt naturgemäß viel stärker in den Vordergrund. Und wieder überträgt eingeborene griechische Frömmigkeit menschliches Schicksal auf die Götter. Wenn es im Osten Naturmythen von sterbenden und sich mühenden Göttern gab, so konnten sie hier entscheidend umgeformt werden, so wie man seine eigenen Götter umformte. Herakles war das Musterbeispiel. Er wurde jetzt der göttliche Typus des leidenden, geplagten, mühseligen und sterbenden Menschen, und um ihn gruppieren sich auf der menschlichen Seite die kynischen Philosophen, auf der göttlichen all die leidenden und sterbenden Götter, die immer menschlicher werden. In ihnen sieht der hellenistische Mensch einmal sein eigenes Abbild, andrerseits aber auch die Verklärung seines eigenen Lebens und Sterbens. Aber er müßte nicht Grieche sein, wenn er sich damit begnügte und nicht viel mehr für seine Götter wie für sich selbst Befreiung und Erlösung aus diesem mühseligen Zustand ersehnte. Hier ist ein wichtiger Ansatzpunkt aller hellenistischen Erlösungsreligionen. *αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται*[1]: dieser echt griechische Satz gibt etwa die Stimmung wieder, um die es hier geht. Die unbändige Freiheitssehnsucht hat der Hellenismus noch einmal religiös sublimiert. „Sit satis laborum, sit satis periculorum", betet Lucius zu Isis, und die Göttin verheißt ihm: „cum coeperis deae servire, tunc magis senties fructum tuae libertatis".[2]

Die Sehnsucht bleibt aber nicht im Negativen stecken. Sie sucht nach ganz bestimmten festen Haltungen und echten Bindungen. Von hier aus verstehen sich eine Menge religionsgeschichtlicher Erscheinungen des hellenistischen Raumes.

Der oft so entwurzelte hellenistische Mensch sucht nach einer Heimat.[3] Wieder tritt uns ein altes griechisches Grundgefühl entgegen, dessen reiche Entfaltung aus den Erlebniswerten zahlreicher griechischer Worte: *πατρίς*, *οἶκος*, *ἀδημονία*, *ἀπαλλοτριοῦσθαι*, *νόστος*, *ἀδημονεῖν* klingt. Seit Homer ist dem Griechen die Heimat *φίλος*[4], die den Menschen mit Eltern und Ahnen verbindet.[5] Schon E. Rohde hat die Verbindungen von griechischer Heimatliebe und Seelenkult schön gesehen. Ursprünglich mit Land und Landschaft verbunden, wie das starke böotische Heimatgefühl Pindars oder wie die Stimmung der beiden wundervollen Heimatepigramme des Theognis[6], ist es etwa seit Aischylos vorwiegend auf die Polis bezogen; die Liebe zu Athen, der *τιμιωτάτη πόλις*[7]

[1] Rom. 8, 21. [2] Apul. met. 11, 2. 15.

[3] Vgl. C. Schneider, Die Sehnsucht als konstitutives Moment des religiösen Erlebens. Arch. f. d. Gesamte Psychologie 97 (1936) 82/96.

[4] Il. 9, 27. [5] Od. 9, 34 ff.; Hom. Dem. Hymn. 180; Soph. Oed. 322 f.

[6] Anth. Lyr. 2. I, 2; 52 V 783/8; 77 V 1197/1202. [7] Soph. Oed. Col. 108.

Digitized by Google

verbindet so verschiedene Menschen wie Euripides[1], Platon[2] und Isokrates[3] noch an der Schwelle des Hellenismus. Mit der Erweiterung der Welt wird auch das Heimatgefühl weiter: seit den Perserkriegen trat die vielseitig erlebte Hellas an die Stelle der Polis. Schon Aischylos weiß davon[4]; für Euripides ist dieses allgemein griechische Heimatgefühl fester innerer Halt[5]; Aristophanes setzt es dem Bürgerkrig entgegen[6] und für Platon ist es neben dem Polisgefühl selbstverständlich.[7] Auch der Kosmopolitismus der nichtgriechischen Stoiker hat das nicht zu ändern vermocht. Der Hellenismus hat die Formen echter Heimatliebe und echten Heimwehs bewahrt, wo es nur bei der veränderten Weltlage möglich war. Das ist nicht etwa nur literarisch: der Brief des Matrosen Apion[8] zeigt das Heimweh eines schlichten Soldaten. Plutarchs schönes Buch über die Verbannung strömt die ganze griechische Heimatliebe aus, an Euripides knüpft er an.[9] Vielfältig haben es die Römer aufgenommen, auch sie haben die drei alten Kreise Landschaft, Polis, Rom oder gar das Imperium.[10] Aber von Platon her kommt noch eine andere Wendung des Heimatgefühls. Die eigentliche Heimat ist ja garnicht in der Welt der Empirie, sondern in der Welt der Ideen, nach der sich die Seele im tiefsten Heimweh sehnt. Diese Heimat stand auch dem hellenistischen Menschen offen, der keine heimatliche Landschaft mehr hatte und heute in Korinth, morgen in Rom und übermorgen in Alexandreia lebte. Hier griff der Hellenismus mit vollen Händen zu. Die Schrift *Περὶ κόσμου* ist ebenso Zeuge davon wie Epiktet[11], Mark Aurel[12] oder die griechenchristliche Literatur.[13]

Einen anderen Ruhepunkt, den man in einer flüchtigen und erregten Zeit gern aufsucht, ist das Alte. Wenn man soviel Dasein zerbrechen sieht, wie es die Zeit der Diadochen- und Bürgerkriege sah, klammert man sich an das, was die Jahrhunderte überdauert. Wieder erhalten wir einen bedeutungsvollen Zug der hellenistischen Religionsgeschichte. Deum vetusta religione in velo formatum et umore obnubilatum marmoreum cum throno omnibusque ornamentis, heißt eine Weihinschrift in einem Mithräum von Ostia.[14] Hier liegt die Wurzel des Altersbeweises, der so

[1] Medea 824/65; Troad. 207 f.
[2] Kriton 52 c f; epist. 7. [3] Panegyr. pass.
[4] Pers. 232/48. 268/71; Suppl. 914 f.
[5] Iph. Aul. 1386. 1400 f; Suppl. 307/13; 538/40; Orest. 486 f. 495; Hek. 1199 f.
[6] Pax 302. [7] Resp. 5, 470 a/e. [8] BGU 2, 423. [9] Exs. 604 d.
[10] Cic. off. 1, 17, 57; Hor. carm. 1, 1, 11 f; 1, 7; 1, 20, 5 f; 2, 6; 4, 3, 13; 4, 14, 44; carm. saec. 11 f; epod. 2, 1/3; Verg. ecl. 1; Aen. 1, 339 f. 387 f. u. o.; Ovid. fast. 1, 85 f.; trist. 1, 1, 57; 1, 3, 49; 4, 6, 45; 4, 8, 9 f.; 5, 1, 39; 5, 4, 3 f.; Pont. 1, 3, 37; Tib. 1, 1.
[11] Ench. 15. [12] 3, 11; vgl. auch Stobaeus 4, 6, 22.
[13] Lk. 15, 11/32; 2. Kor. 5, 1/8; Phil. 3, 20; Joh. 14, 2 f; Hb. 4, 1/11; 11, 14 13, 14; Org. orat. 26, 5; exh. mart. 5; Chrysost. Phil. 14, 2, 4; Greg. Nyss. orat. 2, 4.
[14] Not. scavi 1924, 73.

Digitized by Google

oft in diesen Religionen glücklich oder unglücklich geführt wird, oder der archaisierenden Darstellungen, die so beliebt werden. Das ist kein trockener Historismus, sondern Sehnsucht nach Dauer. Man wird die altrömischen „Reformen" des Augustus nur von hier aus ganz verstehen, aber ebenso das Mitschleppen alter, oft unverstandener und unverständlicher Formen und alter heiliger Schriften, die sonst für die hellenistischen Religionen nur einen Ballast darstellten. Überhaupt fördert die Sehnsucht nach Dauer die schriftliche Fixierung einer Religion; das Wort verhallt, aber der Buchstabe bleibt. Wie die Kunst immer monumentaler wird, um die Zeiten zu überdauern, belehrt durch die Erfahrungen der Flüchtigkeit, so werden die Religionen immer mehr auf Schriften „fixiert", und auch das gilt wieder für alle, sobald sie in den Bereich hellenistischen Lebens kommen.

Mit dem allen steht nun der Hellenismus mitten in seiner Unruhe vor der Frage nach dem Sinn dieser Unruhe und damit der Welt überhaupt — und er beantwortet sie, das kennzeichnet ihn, vom Gefühl her. Das allein erklärt die Vorliebe des Hellenismus für Eschatologisches und Apokalyptisches, wenn er auch hier mehr östliche Formen übernommen hat als anderswo. Aber auch hier ist längst nicht alles östlich. In einer sehr lesenswerten Arbeit stellt Dölger fest: „es obwaltet also zwischen der (außerchristlichen und christlichen) Eschatologie des griechischen und lateinischen Kulturgebiets in den ersten Jahrhunderten kein besonderer Unterschied"[1] und belegt das mit reichem Material. Seit Hesiod sind Periodenspekulationen apokalyptischer Art dem Griechen nicht fremd. Vor allem aber hat ein apokalyptisches Motiv die Geister beschäftigt, wenn es auch im Mythos und in der Kunst verschiedene Formen annahm, das Motiv des Götterkampfes. Ich glaube nicht, daß B. Schweitzer recht hat, wenn er als das gemeinsame Moment aller der Lapithen-, Kentauren-, Giganten-, Amazonen- und Barbarenkämpfe das Tragische feststellt[2]; gefühlsmäßig steckt dahinter viel eher die ungeheure apokalyptische Spannung, die der mythische Endkampf zwischen Göttlichem und Untergöttlichem auslöst. Auch hier hat der Hellenismus nur vollendet. Die pergamenische Kunst ist der großartigste Ausdruck dieser apokalyptischen Spannung. Nicht Griechen und Barbaren, nicht Götter und Giganten kämpfen hier, sondern die letzten Mächte des Lichtes und der Finsternis, und beim genaueren Zusehen entdeckt man, daß ein formal scheinbar so ungriechisches Buch wie die Johannesapokalypse genau die gleiche Stimmung zeigt: nicht zufällig ist sie in der Nähe von Pergamon entstanden. Es ist wohl auch kaum Zufall, daß ihr Motto δεῖξαι ... ἃ δεῖ γενέσθαι bereits in religiöser

[1] F. J. Dölger, AuC 2 (1930) 16.

[2] B. Schweitzer, Religiöse Kunst im Zeitalter der Tragödie. Antike 5 (1929) 242/86.

Digitized by Google

Wendung bei Herodot steht: *ὅτι δεῖ γενέσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ*. Nicht tragisch ist der Ausgang dieser letzten Entscheidungen, sondern hellenistisches Hoffen erwartet von ihm die Erneuerung der Welt: iam tuus regnat Apollo. So sieht es Pergamon, so die römischen Dichter[1], so die apokalyptische Literatur aller Art. Die Schattierungen sind wieder sehr verschieden je nach der Schicht, aus der die Literatur stammt, oder auch nach individuellem Temperament, aber die tragende Grundstimmung, auf die es in der Hauptsache ankommt, ist die gleiche.

Das letzte Ziel aller hellenistischen Sehnsucht ist auch über diese apokalyptischen dramatischen Kämpfe hinaus nicht orientalische Grellheit der Farben, sondern griechische Ruhe. Dabei handelt es sich um ein altes griechisches Heilsgut, wie schon die große Fülle der synonymen Worte beweist: *ἀνάπαυσις, ἡσυχία, γαλήνη, εἰρήνη, ἀνάπαυσις, κατάπαυσις*.[2] Pindar hat die griechische Wertschätzung dieser Ruhe auf die kürzeste Formel gebracht: *ἀνάπαυσις ἐν παντὶ γλυκεῖα ἔργῳ*.[3] Geradezu als Heilsgut erscheint sie schon bei Hesiod.[4] Im Hellenismus ist Ruhe ganz allgemein eine der besonderen Gaben, für die man den Göttern dankt[5] oder um die man sie bittet: pausam pacemque tribue, sit satis laborum, sit satis periculorum.[6] Hellenistische Christen interpretieren diese griechische Ruhesehnsucht ganz textwidrig in die Septuaginta hinein.[7]

Von der Philosophie her mischt sich die Sehnsucht nach Seelenruhe mit ein. Hier hat vor allem Platon das Leitmotiv gegeben[8], auch sie ist im Hellenismus religiöses Gut[9]; im griechischen Frühchristentum kann diese tranquillitas animae schon sehr früh zentrales Heilsgut werden[10]. Nur durch die mystische Neugeburt kann in der Hermetik diese Ruhe gewonnen werden: *βουλῇ τῇ σῇ ἀναπέπαυμαι, θελήματι τῷ σῷ ἀνεγεννήθην*[11], auch das Christentum bringt sie oft mit der mystischen *Ἐν*-Formel.[12] Worte wie *ἀνάπαυσις* können Götterbeiname werden[13], und Epikureer und Christen versenken sich in gleicher Weise in ruhende Götter.[14] Einer der typischsten Anhänger dieser religiös gewordenen Ruhesehnsucht ist Clemens von Alexandreia. Er klassifiziert in verschiedene Ruhegrade[15]; Anapausis ist der beste Besitz des *τέλειος* und *γνο-*

---

[1] Nicht nur Vergil, sondern auch z. B. Horaz, vgl. A. Kurfeß Philol. Woch. 59 (1939) 701 f.

[2] W. Nestle, Der Friedensgedanke in der antiken Welt, 1938.

[3] Nem. 7, 52. [4] Theog. 55; vgl. auch Soph. El. 873 f.; Aristoph. ran. 185.

[5] Xen memor. 4, 3, 3; Corp. Herm. 1, 408.

[6] Apul. met. 11, 2; doch schon Eurip. fr. 904, 12 f.; ferner Hymn. Orph. 3, 6.

[7] Hb. 3, 11. 18. [8] Timaios 24, 59 c; leg. 1, 722 c. [9] Hymn. Orph. 2. 10.

[10] Mt. 11, 28 f. [11] Corp. Herm. 1, 13, 20.

[12] Oder ähnlichen mystischen Formeln: 1. Kor 16, 18; 2. Kor. 7, 13; Philem. 20.

[13] Hymn. Orph. 68, 7; Synes. 3, 493. [14] Lucr. 5, 169 ff.; Hb. 4, 4. 7—11.

[15] Strom. 4, 25, 158, 4; 4, 25, 159, 2; 5, 6, 36, 3; 6, 14, 108, 1; 6, 16, 140, 1.

Digitized by Google

τελικός[1]; die Seele, die sie erreicht, hat das höchste Ziel erreicht[2], sie ist τέλος θεοσεβείας schlechthin[3], wobei sich Clemens ganz von Platon abhängig weiß.[4] Sie ist keine untätige Ruhe[5] und setzt vor allem ethische Leistungen voraus.[6] So mündet hier der Hellenismus in Gedanken aus, die seit Parmenides und den Eleaten zum eigensten griechischen Gut gehören.

Echt hellenistisch, das heißt wirklich erst eigenständig aus der hellenistischen Erlebniswelt heraus gewachsen, ist die Verbindung dieser ersehnten Ruhe mit dem Tode. Allerdings hat auch sie griechische Vorläufer.[7] Altgriechisch ist die Verwandtschaft von Hypnos und Thanatos[8]; und die Vorstellung, daß nicht ordnungsgemäß Bestattete ruhelos seien, gehört zu den beherrschenden griechischen Todesvorstellungen.[9] Auch Vorstellungen von der besonderen ἡσυχία um das Grab[10] leiten zum Hellenismus hinüber. Doch der Hellenismus prägt gerade das besonders aus, wieder gehen Dichtung[11] und Religionsgeschichte dabei Hand in Hand. Die stärkste Beliebtheit haben diese Gedanken in epikureischen Kreisen[12], aber auch in den Kreisen um die orphischen Hymnen.[13] Im Römischen mögen sie durch etruskische Vorstellungen noch verstärkt und etwas massiver geworden sein. Orcus heißt hier einfach quietalis, und requies ist das beste, was man sich für den Tod erbitten kann.[14] Der Tod ist somno similis, qui non numquam etiam sine visis somniorum placatissimam quietem adfert[15], laborum et miseriarum quies — was fast wörtlich an das Isisgebet erinnert[16] — dolorum omnium evolutio ... et finis ultra quem mala nostra non exeunt, quae nos in illam tranquillitatem in qua antequam nasceremur iacuimus, reponit.[17] Auch die Christen haben diese Gedankenkreise übernommen, oft sind sie nur äußerlich mit den Auferstehungsvorstellungen verbunden, oft verdrängen sie diese.[18] Es gibt

---

[1] Paed. 1, 6, 35, 1; strom. 1, 5, 32, 4; 2, 11, 52, 4: quis dives 6, 1.
[2] Strom. 2, 20, 108, 4; 7, 13, 82, 4.
[3] Paed. 1, 13, 102, 2; qu. div. 23, 3.
[4] Strom. 5, 14, 106, 2f. [5] Strom. 6 16, 137, 4.
[6] Paed. 3, 7, 39, 2; Strom. 7, 16. 93, 3; qu. div. 32, 6.
[7] Zum Ganzen: B. Marbury, The Sleep of Death. Mem. of the Americ. Acad. in Rome 11 (1933) 81/117.
[8] Schon Hom. Il. 14, 231/4; 16, 454. 667/73, attische Grablekythen, Kypseloskasten u. o.
[9] Dem Hellenismus ist sie weniger durch die Tragödie, als durch Platon resp 10, 615 vermittelt worden.
[10] Herod. 1, 45; Arist. equ. 1157.
[11] Anth. P. 1, 277; 7, 22; Theocr. 1, 138.
[12] Epik. epist. ad Men. 3, 125f. [13] 81, 1; 87, 5.
[14] Claudian rapt. Pros. 2, 35, 303.
[15] Cic. Tusc. 1, 41, 97; vgl. auch 1, 11, 25; 1, 49, 118
[16] Cic. Catil. 4, 7. [17] Seneca Marc. cons. 19, 5, vgl. auch 24, 5.
[18] Apok. Joh. 6, 11; 14, 13; Clem. Alex. Strom. 4, 22, 141, 1; Aug. Conf. 13, 36.

Digitized by Google

christliche Grabinschriften, die von einer Auferstehung überhaupt nichts mehr sagen, sondern nur von einer ewigen Ruhe: perpetua quiescit in pace[1] oder auf griechischem Sprachgebiet: *κύριε, ἀνάπαυσον M.* oder *κύριε, ἀνάπαυσον τὴν ψυχὴν τοῦ δεῖνα.*[2]

Mit diesen mehr abstrakten Vorstellungen begnügte sich der hellenistische Mensch nicht. Noch einmal sehen wir ein echtes Stück seiner Lebenswerte auf die religiöse Sphäre des Todes übertragen. So wie der hellenistische Mensch in der unruhigen Welt die Ruhe in seinem Hause fand, das er immer mehr ausschmückte und zu gestalten verstand, so bedeutet der Tod jetzt ein nach Hause kommen, und das Grab wird zum Haus.[3] Hier drückt der Hellenismus in einer an sich nicht griechischen Form sein Eigenstes aus. Weder der orientalische Grabzippus — wie F. Matz gezeigt hat[4] — noch der alte Tumulus ist für ihn wichtig, sondern das Haus, sei es nun als Heroon oder als wirkliches menschliches Haus, übersät mit luftigen, leichten Wandbildern oder in der Form der lebendig ausgeschmückten Sarkophaghäuser. Vergeistigt führt das dann zu den beliebten Vorstellungen von den Himmelshäusern.[5] Wo man im Irdischen bleibt, findet man immerhin in stiller Resignation die Ruhe: ... desine fiere meos casus, dulcissima mater, hic est nostra domus, hic habitabimus una, hic ego sum et soror et mamma tres in parva, hic sumus una domu. te rogo, sancta soror, nostros tutare parentes donec fata meis letos contraxerit umbris.[6] Auch der Tod konnte das hellenistische Haus und die hellenistische Familie nicht zerstören.

Auch hinter dem Grab liegt noch etwas echt Griechisches. Noch einmal hat Platon die letzte Heilsaussicht des Hellenismus entscheidend bestimmt. Mögen in gewissen Schichten grelle orientalische Bilder von Jenseitsvorstellungen eingedrungen sein — sehr reich ist das Material dafür nicht. Die herrschende religiöse Ansicht ist die, daß am Ende aller Dinge ein geordneter Kosmos steht mit der Sphärenharmonie und der letzten göttlichen Ordnung, ein letztes göttliches Maß, ein über alle Flüchtigkeit und Unruhe fest gegründetes ewiges und göttliches Sein. So hat Plutarch ein uraltes unverstandenes kretisches Symbol umgedeutet in das ewige *εἶ* Apollos.[7] So hat Cicero in echt hellenistisch-römischer Fortbildung Platons den römischen Staat als den verheißungsvollen Hinweis auf jene letzte Gestaltung der großen kosmischen Sphärenordnung, zu der die unsterbliche Seele einmal Zutritt haben wird, angesehen. So erbittet eine

[1] ILCV 1, 315a und b. [2] Preisigke, Sammelbuch 1, 3910; 1, 609 u. o.
[3] J. Wiesner, Das altgriechische Totenhaus. ARW 35 (1938) 314/28.
[4] F. Matz, Hellenistische und römische Grabbauten, Antike 4 (1928) 266/92.
[5] Cic. Tusc. 1, 22, 51; Platon Apol. 32, 40c; 2. Kor. 5, 1; Joh. 14, 2.
[6] Not. scavi 1919, 41.
[7] W. Bates, The E of the Temple at Delphi. Am. Journ. Arch. 39 (1925) 240 ff.

Digitized by Google

ermetische Gebetsformel: *παῦε, παῦε τὴν ἀσυμφωνίαν τοῦ κόσμου.*[1] o hat das Frühchristentum als Ziel der Welt einfach formuliert: *ἵνα ᾖ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν*[2] oder Ordnung und Harmonie als das letzte Blei- ende übernommen.[3]

Es ist auch hier wieder erstaunlich, wie dünn die orientalische Decke st, die über der hellenistischen, und zwar griechischen Endschau liegt. reilich ist sie oft so schimmernd und bunt, daß man verstehen kann, vie die Forschung jahrzehntelang die Hülle für den Kern hielt. Aber eicht und mühelos läßt sie sich auch hier abstreifen, und mit Staunen rkennt man, wie auch hier unveränderlich griechischer Geist das einzig Lebendige, selbst in buntem und sogar abstrusem Gewand, bleibt.

Plutarch, selbst Symbol für das alles, hat, ohne es zu wissen, in einer bekannten symbolischen Szene diesen Tatbestand erschütternd und ergreifend geschildert: Nero wird im Tartarus für seine Schändlichkeiten gequält wie die Übeltäter der homerischen Nekyia. Da gebietet eine göttliche Stimme Einhalt: *ὅτι τῶν ὑπηκόων τὸ βέλτιστον καὶ θεοφιλέστατον γένος ἠλευθέρωσε.*[4] Selbst der Muttermörder Nero — man bedenke, was das bei dem Ethiker, ja Moralisten Plutarch bedeutet — wird erlöst, nur weil er die Griechen liebte. Eine ganz ähnliche, gleich dramatische symbolische Szene bringt die hellenistisch-christliche Schicht des Johannes-evangeliums: während der neue Kultgott von den finstersten Mächten des Ostens, den Juden, gespensterhaft umlauert wird, die ihn hinterrücks töten wollen, kommen in aller Offenheit und Klarheit Griechen zu den beiden Schülern dieses Christus mit den guten griechischen Namen Philippos und Andreas und bitten: *κύριε, θέλομεν τὸν Ἰησοῦν ἰδεῖν.* Sie erhalten von ihm selbst die Antwort, daß diese Stunde, in der seine völlige Scheidung vom Orient und seine Zugehörigkeit zu den Griechen deutlich wird, die eigentliche Sichtbarwerdung des göttlichen Lichtglanzes sei.[5] In diesen beiden hellenistischen Bekenntnissen zum Griechentum hat die hellenistische Religionsgeschichte sich selbst am besten erkannt.

V. AUSBLICKE UND WEITERE FRAGESTELLUNGEN

Aus diesen Beobachtungen ergeben sich zwei Fragengruppen, die in Zukunft von der hellenistischen Religionsgeschichte bei aller Schwierigkeit mit Macht angepackt werden müssen. Sie sind nur in Verbindung mit der gesamten Hellenismusforschung philologischer, historischer und archäologischer Prägung im Lauf der Zeit zu lösen. Hier können sie nur kurz umrissen werden.

---

[1] Naassenerpr. 21 (Reitzenstein, Poimandres 93).
[2] 1. Kor. 15, 28. [3] Clem. Strom. 6, 16, 141 ff.
[4] De sera num. vind. 32, 567 ff. [5] Joh. 12, 20/3.

Digitized by Google

Die erste ist bei der heutigen Fragestellung der Forschung der Ertrag für die sehr verwickelte Lage der hellenistischen Rassenforschung. Welche Rassenmerkmale dominieren in der hellenistischen Religionsgeschichte? Glaubt man die Thesen Cumonts und anderer vorwiegend westlicher Forscher, dann müßte sich in ihr die Rassenverschlechterung durch Eindringen der Orientalen widerspiegeln. Zeigt sie aber im Grunde ein ganz anderes Bild, dann würde sich ergeben, daß gerade hier die rassischen Kräfte des Griechen- und Römertums ihren Bestand bewahrt haben und gerade in den religionsbildenden Kräften des Hellenismus viel unvermischtes und wertvolles, nicht orientales Rassegut lebendig bleibt. Diese Fragestellung verlangt eine Fülle von Einzeluntersuchung[1], hier kann nur methodisch abgegrenzt werden, was sich aus unseren Beobachtungen dafür ergibt. Zwei Gesichtspunkte sind schärfer zu beachten. Erstens darf nie aus dem Vorkommen einer orientalischen Form auf Vorhandensein oder gar Vorherrschen orientalischer Rassen geschlossen werden. Das wäre — streng gesprochen — beim Hellenismus ebenso töricht wie wenn man die Ägypten- oder Chinabegeisterung des 18. Jahrhunderts aus fremdrassischem Einströmen verstehen wollte! Sondern es ist immer in jedem einzelnen Fall zu fragen, ob nicht hinter der entliehenen Form griechisches Erleben steckt, das rassenmäßig auf griechische Menschen hinführt. Andrerseits vertritt auch nicht jede griechische Form griechisches Erleben und damit indogermanisches Rassentum. Wenn der Orient griechische Tempel baut, ist auch immer erst nach dem Erlebnishintergrund zu fragen. Nicht von der Form, sondern vom Erlebnis aus wird allmählich mehr Licht auf die Rassenverteilung des Hellenismus fallen können. Eine besonnene historische Psychologie muß hier noch viel mehr in die Forschung eingeschaltet werden.

Die zweite Frage ist für einige Teilgebiete der Religionsgeschichte schon gut bearbeitet, gibt aber noch viele Rätsel auf. Wichtiger als das Einströmen des Orients ist die innere Differenzierung des Hellenistischen in Griechisches und Römisches.[2] Vor allem für den Herrscherkult ist ja hier das Entscheidende schon gesehen[3], es muß aber auf die ganze hellenistische Religionsgeschichte ausgedehnt werden und läßt sich bis weit in die Unterschiede von byzantinischem und römischem Christentum hinein verfolgen. Nur einige Gesichtspunkte seien angeführt. Ist das griechische

---

[1] Einen Anfang bildet die umfangreiche Untersuchung von W. Philipp, Weib- und Mutterwertung und die sterbenden Götter Rasseneuropas (Königsberger Diss. 1939). Im Druck.

[2] Vgl. L. Curtius, Der Geist der röm. Kunst. Antike 5 (1929) 187/213.

[3] Alföldi a. a. O. M. P. Charlesworth, Some observations on Ruler-Cult, especially in Rome. Harvard Th. R. 28 (1935) 1/44; W. Schubart, Das Königsbild des Hellenismus. Antike 13 (1937) 272/88.

Digitized by Google

Teilsziel Vergottung, so ist das römische Reinigung und Entsühnung. Der Weg dazu ist beim Griechen Palingenesie oder göttliche Adoption, beim Römer innere Entwicklung, Gottesnachfolge, gesetzliche Disziplin einer religiösen Gemeinschaft. Das Mittel ist beim Griechen das Erlebnis der Einweihung oder der mystische Aufstieg, beim Römer die Erfüllung des zeremoniellen oder ethischen Gesetzes. Griechisch ist die Begründung dafür metaphysisch-mythisch, römisch dagegen historisch-traditionell. Griechischer Gottesdienst ist immer irgendwie ekstatisch-enthusiastisch, sei es auch in der Form nüchterner Trunkenheit, römischer immer zeremoniell. Griechische Frömmigkeit ruht auf den beiden Säulen Mystik und Gnosis, römische auf Kultus und Opfer. Griechisches religiöses Ethos hat immer mit einem Liebeserlebnis zu tun, sei es ἔρως, φιλία oder ἀγάπη, römisches immer mit Gehorsam, iustitia und aequitas.

So ergeben sich eine Reihe neuer Gesichtspunkte, die aber in besonderem Zusammenhang für sich behandelt werden müssen. Aber da Hellenismusforschung eins der dringendsten wissenschaftlichen Bedürfnisse unserer Zeit ist, werden sie auch ihre Bearbeiter in Zukunft finden, zumal wenn die Befreiung von dem orientalischen Dogma weitere und klarere Ausblicke eröffnet.

Inhaltsübersicht

Eine einseitige dogmatische Betrachtungsweise hatte bisher meist versucht, den Hellenismus geistesgeschichtlich mehr oder weniger dem Orient zuzuordnen. In Wahrheit aber gilt es, in ihm die folgerichtige Fortentwicklung des Griechentums zu sehen, die nur in Anpassung an neue Verhältnisse geschieht. Nicht der Orient hat das Griechische verdrängt, sondern das Griechentum hat den Orient überwunden oder wenigstens grundlegend umgeschaffen. Bestimmte Gesetze dieser Umformung lassen sich schon in vorhellenistischer Zeit erkennen. Im hellenistischen Raum sind es für die Religionsgeschichte vor allem die Gesetze der Ausweitung zur Großwelt, die durch einen schärferen Blick für das Einzelne und sogar Kleine gezügelt wird, des Verlangens nach der Natur, der Vorliebe für die militärische Ordnung, der zunehmenden magischen Technik. Sie werden von seelischen Kräften bestimmt, die die eigentümliche griechische Gefühlswelt zur Grundlage haben.

Digitized by Google

EINE SPÄTE ATTISDARSTELLUNG

VON *HERBERT SCHMIDT* IN KÖNIGSBERG/PR.

MIT 1 ABB. AUF TAFEL VI

Der in der Leidener Universitätsbibliothek aufbewahrte Codex Vossianus Lat. Qto. 79, der in der Literatur als „Leidener Germanicus-Handschrift"[1] bekannt ist, weist unter seinen Illustrationen, die sich auf die Himmelsbilder erstrecken, eine Darstellung des Wassermann auf (s. Abb.), die bisher in ihrer mythologischen Herkunft als Ganymed bezeichnet worden ist. Diese Deutung ist aber unbefriedigend. Wir müssen vielmehr in diesem Wassermann eine Attisdarstellung sehen.

Die Leidener Germanicus-Handschrift ist seit dem Ende des 16. Jahrh. in Gent nachweisbar und ist 1716 nach Ausweis des Leidener Katalogs bereits in der Leidener Universitätsbibliothek vorhanden. Sie enthält eine Himmelsbeschreibung, zu der Verse des Germanicus und des Avienus verwandt worden sind. Wesentlich ist jedoch weniger diese Beschreibung als die Illustrationen, wie aus der Verteilung der Illustrationen und des Verstextes auf die Buchseiten geschlossen werden kann. Der Text ist in Capitalis rustica geschrieben, eine Schriftform, die sich bis ins 9. Jahrh. hinein erhalten hat. Aus den bruchstückweise erhaltenen, in Minuskeln ausgeführten Bildbeischriften, die nicht vor dem 9. Jahrh. vorkommen, kann die Handschrift auf das 9. Jahrh. datiert werden.

Für diese Zeit sind Prachthandschriften profanen Inhalts, wie sie die Leidener Germanicus-Handschrift darstellt, nur in ganz geringer Zahl bekannt. Infolgedessen nimmt auch die Leidener Handschrift zur damaligen Zeit eine Sonderstellung ein. Diese erstreckt sich nicht nur auf den Inhalt, sondern auch auf die Illustrationen. Im Gegensatz zu der karolingischen Buchmalerei übernimmt sie aus der Schreibstubentradition heraus weitgehend antike Motive, sowohl in der Ikonographie als auch in der künstlerischen Form. Es ist daher anzunehmen, daß auch die Leidener Germanicus-Handschrift auf eine antike Vorlage zurückgeht, die auf Grund der Textkritik, die G. Thiele (a. a. O.) vornimmt, etwa im 4. nachchristl. Jahrh. zu suchen ist.

Aus dieser Zeit heraus ist die Wassermanndarstellung, deren Deutung als Ganymed schon Thiele als unbefriedigend empfand, durchaus als die eines Attis anzusehen. Auf blauen Grund in roter Umrahmung ist die Gestalt gesetzt, die in frontaler Schrittbewegung aus einer Kanne

[1] Veröffentlicht in: Georg Thiele, Antike Himmelsbilder, Berlin 1898.

Digitized by Google

Wasser gießt, die sie in beiden Armen hält, wovon der eine über den Kopf erhoben ist. In den Wasserstrom mischen sich Sterne, die auch weiterhin über die ganze Gestalt verstreut sind. Bekleidet ist die Gestalt mit einer roten phrygischen Mütze, einem rosafarbenen, hosenartigen Gewand, das nur die Beine bedeckt und einer langen, weitgeschwungenen Chlamys, die sich um das rechte Bein windet und sich dann über die linke Schulter legt.

Die hosenartige Gewandform und die phrygische Mütze sind deutliche Merkmale des Attis. Gewiß ist die Art der Bekleidung des Unterleibes ein übliches Merkmal hellenistischer Darstellungsweise, jedoch kann man auch eine aus dem Attismythos entstandene, ähnlich entblößende Darstellungsweise — Attis als Entmannter — gerade in römischer Kaiserzeit feststellen, wie aus kleinen Bronzen des 2. nachchristl. Jahrh. deutlich zu ersehen ist.

Die Darstellung mit der Kanne ist mit Attis nicht ohne weiteres in Verbindung zu bringen. Zwar kommt Attis mehrmals als Kadmilos—Attis, als Diener der Kybele, in klassischer Zeit vor (z. B. auf einem Weihrelief um 400 in der Berliner Skulpturensammlung), jedoch sind diese Darstellungen später spärlicher. Wir werden vielmehr den Wassermann in der Leidener Germanicus-Handschrift im Grundtypus als Ganymed anzusehen haben. Denn als solcher wird er häufig auf den wissenschaftlich astronomischen Atlantendarstellungen gegeben (obwohl er hier auch in noch anderer Form vorkommt). Diese Unsicherheit der Wassermanndarstellung mag daher rühren, daß der Wassermann als Sternbild zunächst keine symbolische Bezeichnung hatte. Diese wurde ihm erst von den Dichtern (Hermesianax) verliehen. In der Leidener Germanicus-Handschrift werden wir daher eine Vermischung des Ganymedtypus mit Attis zu sehen haben. Bei der Bedeutung, die der Kybele—Attiskult in der römischen Kaiserzeit als Staatsreligion hatte, ist es durchaus möglich, daß eine Umdeutung des Ganymed in einen Attis stattgefunden haben könnte.

Wir haben also in der Wassermanndarstellung der Leidener Germanicus-Handschrift eine Attisdarstellung zu sehen, die sich auf Grund der im Frühmittelalter üblichen Überlieferungsmethode bis ins 9. Jahrh. erhalten hat. Rein zeitlich gesehen mag die Vorlage des 4. Jahrh., die zu der Leidener Handschrift benutzt worden ist, eine noch frühere Vorlage gehabt haben. Denn der Stil der Darstellungen, der fast gar nichts von karolingischer Malweise aufzeigt, weist engste Zusammenhänge mit pompejanischer Wandmalerei auf.

Digitized by Google

NIETZSCHES SCHICKSAL UND WERK*)

VON *KURT SCHILLING* IN MÜNCHEN

Nietzsche, dessen Schicksal und Werk ich Ihnen hier am Abschluß der ganzen Vortragsreihe der Salzburger Wissenschaftswochen darstellen möchte, und für den ich Ihre Aufmerksamkeit noch einmal eine Stunde lang erbitte, ist der letzte der großen Philosophen in einer ansehnlichen Reihe von Parmenides und Platon über Descartes, Leibnitz, Hume, Kant, Fichte bis hin zu unseren Tagen. (Der letzte wenigstens von den Vergangenen der Geschichte, denn über Lebende ein abschließendes Urteil abzugeben, bevor sie ihre Bahn bis ans Ende durchmessen haben, verbietet sich von selber.) Und da erlauben Sie mir gleich die kurze Vorbemerkung: Wenn wir von einem dieser großen Philosophen der Vergangenheit reden, so ist das nicht halbvergessene Kunde ferner Ereignisse, die aus unbegreiflichen Gründen, aus Neugier oder Liebhaberei für Antiquitäten, wieder ausgegraben werden soll. Es geht vielmehr auch damit nur um uns selber heute in unsrer unverlierbaren Gegenwart, um die Sache der Philosophie; und weil Philosophie ein unaufhebliches Bedürfnis der Menschennatur ist weit über alle Wissenschaft und alle Wissenschaften hinaus, um den Menschen und die Möglichkeit seines Lebens hier und jetzt. Deshalb ist die Geschichte der Philosophie auch ein Gebiet der Philosophie selber, das wir niemals aus der Hand geben und an Spezialisten ausliefern werden.

---

* Die nachstehende Arbeit ist der Versuch einer philosophischen Auslegung von Nietzsches Schicksal und Werk im ganzen. Ich habe die Ergebnisse zuerst in einer vorläufigen Gestalt mitgeteilt in Ausländerkursen in München; dann in breiter Durchführung in Vorlesungen an der Münchner Universität; endlich haben sie ihre abschließende Form gefunden in dem vorliegenden Vortrag, der auf den Salzburger Wissenschaftswochen 1939 auf Veranlassung der Forschungs- und Lehrgemeinschaft „Das Ahnenerbe" gehalten werden sollte, aber wegen Kriegsausbruch nicht mehr zustande kam. Zur Ergänzung sind eine Reihe von größeren Anmerkungen beigefügt. Alles ist am 28. August 1939 abgeschlossen worden. Ich bitte den Leser, die Anmerkungen besonders zu berücksichtigen. Wenn die Lektüre des Vortrags nicht unterbrochen werden soll, können sie am Schluß hintereinander gelesen werden unter gelegentlichem Rückgriff auf den Text. Die Grundlage meiner Auslegung bildet einerseits die Untersuchung der Realität des Kunstwerks in meinem Buch „Das Sein des Kunstwerks", Frankfurt a. M. 1938, andrerseits eine Gesamtauffassung der geschichtlichen Entwicklung, die bisher erst stückweise in meinen staatsphilosophischen und philosophiegeschichtlichen Büchern veröffentlicht worden ist. Auch insofern mag die Arbeit als ein Versuch gelten, als jede Auslegung Nietzsches vorläufig bleiben muß, solang nicht der gesamte Nachlaß veröffentlicht und durchgearbeitet ist.

Digitized by Google

Mit Nietzsche nun machen wir gewöhnlich, wenn wir den Zugang . ihm suchen, eine recht merkwürdige Erfahrung. Der Ort, wo wir ihn .erst kennen lernen, ist meist das Zitat. In irgend einem fremden Zu- mmenhang, ja sogar oft in der Zeitung, begegnen wir plötzlich einem iner Sätze, der sich da ganz eigenartig ausnimmt in seiner Umgebung, gendwie mehr ist, glänzender, tiefer, paradoxer, kühner als seine Um- ebung, der uns unmittelbar berührt und erschüttert. Und so greifen wir enn auch einmal zu den Büchern und lesen eines davon ganz oder sogar le. Aber nun sind wir enttäuscht. Was uns an dem einzelnen Satz wirk- ch ergriffen und gepackt hat, kehrt da in dauernder Wiederholung wieder, . noch mehr: fast alles scheint sich im großen Zusammenhang zu wider- prechen und irgendwie umgebogen, schief, nicht letztlich haltbar zu sein.

Noch weiter: Nietzsche ist immer noch modern. Jeder möchte ihn ern für sich gewinnen, jede Partei, Strömung, Tendenz, Persönlichkeit er Gegenwart. Und so kommt es, daß seine verschiedenen Verehrer sich ft in einer recht unerwarteten Gesellschaft treffen. In einem kleinen, im ahr 1928 in Zürich erschienenen Büchlein stehen folgende Sätze: „Nietzsche at so rastlos nach Erkenntnis gestrebt, daß er schließlich über jedes)ing in der Welt zwei verschiedene Meinungen vorrätig hatte. Durch iese Vielseitigkeit wird er allen Bedürfnissen der modernen Charakter- tärke wie kein zweiter Philosoph gerecht. Den preußischen Konservativen lüstert unser Denker das Geheimnis ihrer Macht ins Ohr, den Revolu- ionären sagt er Dinge, die ein Bolschewistenherz höher schlagen lassen.)er internationale Pazifist sieht Nietzsche in der Gloriole des guten Euro-)äers und freut sich, in dem Verfasser von „Menschliches, Allzumensch- iches" einen hochberühmten Mitstreiter für Völkerversöhnung und Ab- üstung zu finden, und die alldeutschen Kriegstrompeten Keim und Bernhardi picken ihre Bücher und Leitartikel mit Nietzschezitaten, die den Krieg iber den grünen Klee loben. Der fortschrittliche Pfarrer würzt seine Ermahnungen zu Güte und Reinheit mit Nietzschezitaten, der Conféren- ier im moralinfreien Nachtlokal kann mit Nietzscheworten noch viel leichter das glatte Gegenteil empfehlen. Der Abstinent freut sich, in dem Wein- und Bier-feindlichen Philosophen einen Mitstreiter für sein aske- tisches Ideal zu finden, und wer da liebt Wein, Weib und Gesang, findet im Zarathustra das Evangelium gleichgestimmter Seelen." (Gustav Büscher, Nietzsches wahres Gesicht, 51.)

Das wäre nun eigentlich ein vernichtendes Urteil über einen Philo- sophen. Nietzsches Ruhm hat es trotzdem nichts anhaben können. Wenn es also wahr ist, daß wir doch nicht so leicht von Nietzsche loskommen, daß wir immer wieder einmal von der Tiefe seiner Einsicht, von seinem Anruf getroffen werden, so müssen wir unsere Verehrung und ihren Gegen- stand schon etwas besser schützen vor der Verwechslung mit unerwünschten

Digitized by Google

Anhängern ebenso wie vor Gegnern. Das zu tun geeignet ist die wissenschaftliche Philosophie, als deren Vertreter ich hier zu Ihnen spreche.

Die Wissenschaft hat Nietzsche gegenüber drei Aufgaben: 1. Eine einwandfreie Auslegung seiner Lehre und seines Lebens. 2. Die Erklärung der Tatsache, daß Nietzsches Philosophie uns heute noch etwas angeht, daß sie Bedeutung hat: nicht etwa nur für die Wissenschaft, sondern gerade für unser Leben. 3. Da unsere Zeit ja unstreitig nicht mehr dieselbe ist wie die Nietzsches: den Unterschied zwischen uns und ihm aufzudecken und zu zeigen, worin etwa seine Lehre heute nicht mehr verbindlich sein kann. — Dabei ist keine dieser Aufgaben für sich allein lösbar, etwa das Faktum zuerst feststellbar ohne innere Anteilnahme am Gegenstand. Es ist eine sehr alte Wahrheit, daß nur ein sonnenhaftes Auge das Licht der Sonne erblicken kann, daß wir über einen großen Philosophen und Menschen nur wieder als Philosophen und Menschen aus innerer Verwandtschaft der Menschlichkeit und eines Strebens angemessen reden können, das auch schon von sich aus, nicht nur über Texte und Bücher, einen sachgerechten Zugang besitzt zu den Fragen, auf die es hier ankommt. Alles übrige ist Geschwätz der Literaten.[1]

Wenn wir Nietzsches Entwicklung so verfolgen, wie sie sich nur an Hand von ihm selbst veröffentlichter Bücher[2], noch nicht seiner ganzen Aufzeichnungen und seines Nachlasses, darstellt, bietet sich uns etwa folgendes Bild:

Nietzsche wird geboren und erzogen in einem sehr typischen und ausgeprägten protestantischen Pfarrhaus des 19. Jahrh. Er zeigt bereits früh eine spielend leichte poetische und musikalische Begabung. In seiner Gymnasialzeit in Schulpforta, den fünfziger und sechziger Jahren, wächst er hinein in die damals schon vergangene und von einem kleinen Epigonentum abgelöste große Formenwelt der klassischen deutschen, griechisch-lateinischen, englischen und französischen Literatur.[3] Er beginnt das Studium der griechischen Philologie. Mit 22 Jahren entdeckt er durch Zufall Schopenhauer für sich und wird sofort dessen leidenschaftlicher Anhänger. Eine tief in seinem Wesen gründende Freundschaft verbindet ihn mit Richard Wagner. Er erhält durch Ritschls Empfehlung sehr früh den Basler Lehrstuhl für Griechisch.[4] Mit 27 Jahren, 1871, veröffentlicht er sein erstes größeres Buch, die „Geburt der Tragödie", bald danach die vier „Unzeitgemäßen Betrachtungen". Beides zusammen enthält seine Jugendphilosophie.[5]

Drei Lebenserfahrungen sind es, die in erster Linie Nietzsches Jugendlehre bedingen und tragen: das Ungenügen an der Philologie als Wissenschaft, deren Historismus damals oft nicht mehr an die Griechen heran kam, nicht mehr vermochte, das Griechentum als menschliche Wirklichkeit ernst zu nehmen[6]; der heroische Pessimismus Schopenhauers

Digitized by Google

als Abschluß und letzter Nachklang der großen klassischen deutschen Epoche Goethes und Kants in seiner Zeit[7]; und die Freundschaft mit Richard Wagner, in dessen ihm Zeit seines Lebens innerlich verwandter Kunst er zunächst eine Zukunft der deutschen Kultur, noch nicht wie später Verfall und das Ende erblickte.[8] — Es ist ein eigenartiges rätselhaft geniales und zugleich unreifes Gebilde, das Nietzsches Schöpferkraft als frei gegebene Antwort diesen Erfahrungen entgegenstellt. Als geborener Philosoph geht er mit sicherem Instinkt sofort auf das Leben selber als Maß und Grundquell aller Kultur zurück. Und er stellt von hier aus die Frage: zuerst an die Wissenschaft, gleich darauf aber auch an die Kunst, was beide in einem endgültigen Verstand für den Menschen bedeuten.

In der Antwort, die er sich — Frager und Befragter in einem — gibt, verknüpft er beide Gebiete. Er sucht, wie er selber später sagt: „Die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehen, die Kunst aber unter der des Lebens." (Geb. d. Trag. Vorrede 3) — Was ist das menschliche Leben? Er sucht dem näher zu kommen, indem er auf den einheitlichen Grund der Welt verweist, den er mit Schopenhauer als Urschmerz und Urwiderspruch versteht. Und er glaubt nun: Um diesen in der Tiefe alles Lebens liegenden Schmerz überhaupt ertragen zu können, bedarf der Mensch der Illusionen, die ihn im Dasein halten und über die Gefahren seiner eigenen Tiefe hinwegtragen. Solche Illusionen sind zunächst die derberen Genüsse und Ziele des Menschen, dann aber vor allem die Kunst, die uns das Einzelne nur im Ganzen und damit in einem vollkommenen Reich vorspiegelt, das zwar nicht wirklich ist, aber doch in der reinen, beglückenden Betrachtung uns den höchsten Genuß gewährt. Dieses Reich ist Lüge. In „absonderlich düsterer Konzeption", wie es später heißt, spricht Nietzsche es sogar direkt aus, daß wir Schein und Lüge nötig haben, um überhaupt zum Leben verführt werden zu können, um nicht aus dem „Neinsagen", der Wahrheit des theoretischen Pessimismus, noch ein „Neintun", also tätliche Flucht aus dem Leben, zu machen.

Immerhin ist die Kunst „Tragödie". Sie soll und kann den Menschen nicht in eine besinnungslose Verlorenheit im Schein verführen. Damit ginge ihm seine eigene Tiefe verloren. Und die ist und bleibt eben Schmerz und Leiden. Auch das muß offen bleiben im Leben des Menschen. Der „sokratische", „wissenschaftliche" Optimismus, der in seinem Leichtsinn, in verstandesstolzem Fortschritts- und Aufklärungswahn, des Glaubens lebt, der Mensch könne durch Technik und Praktiken, durch Erkennen und Rationalismus je das Leiden in seiner eigenen Tiefe aufheben, hat nach Nietzsche allen Boden unter den Füßen verloren und zeigt den gänzlichen Verfall an. Die echte Kunst allein hält hier die wahre Mitte und ist Spiel und Lust, aber über dem Abgrund des Leidens. Das Leiden geht

Digitized by Google

in ihr nicht verloren, es bleibt gegenwärtig, aber es wird künstlerisch verklärt im Spiel der Gestalten. Alle echte Kunst ist deshalb Tragödie, von der wahrhaft gilt, was Hölderlin von Sophokles sagte:

„Manche versuchten umsonst das Freudigste freudig zu sagen,
hier spricht endlich es mir, hier in der Trauer sich aus."

Der Kunst zur Seite aber tritt die echte Weisheit, Philosophie im Sinn des grenzensetzenden Entwurfs von Kant und Schopenhauer, die das Leiden im Lebensgrund ausdrücklich aufdeckt. Aber auch sie bedarf der Kunst zur Ergänzung, die allein die höchste, das Leben rechtfertigende Lust enthält.

So sehr dieser Entwurf in seinen Grundzügen von Schopenhauer stammt, wie Nietzsche nicht leugnet, so wenig ist er doch in Wahrheit mehr Schopenhauer. Es kommt Nietzsche gar nicht so sehr auf den Urwiderspruch und das Ureine an, sondern auf den einzelnen im Leben selbst erfahrenen Widerspruch, das selbst erfahrene Lebensleid, dem er nur noch die Schopenhauersche metaphysische Konstruktion unterschiebt. Was hier im Leben greifbar ist im Menschen, das ist Nietzsche wichtig, und hier ist ihm eben — wie er selber erfahren hat — Leben diese eigenartige Mischung von Lust und Leiden, die erklärt und gerechtfertigt, deren Tiefe aber nicht aufgegeben werden darf, soll der Mensch nicht entarten. So ist der tragische, um das Leiden wissende, trotzdem in der Lust sich erfüllende Pessimismus dieser Zeit, wenn auch nur durch eine dünne Wand, doch noch durch eine Wand getrennt von der heroischen fast gewaltsamen Lebensbejahung der Spätzeit. Um diese Wand endgültig zum Einsturz zu bringen, ist die Erfahrung der Enttäuschung an aller Romantik und ihren Illusionen von 1876 und das Durchleben des Nihilismus und Skeptizismus nach dieser Enttäuschung nötig. Aber diese Erfahrungen werden im Grund Nietzsche nur selber auf die volle Höhe seiner Konzeption heben.[9]

Zunächst dient diese Auffassung des Lebens Nietzsche in seiner Jugendzeit noch als Grundlage für den Entwurf der Idee einer neuen Kultur, in der die Kunst und das Künstlerische in der Ausprägung Richard Wagners breit im Vordergrund steht, für die Ausarbeitung neuer Zugänge zum Griechentum und für eine weitausholende Kritik an seiner Zeit und in ihr vor allem an der Wissenschaft. Mit allem dem geht es ihm darum, den Menschen im wahren Sinn zurück zur Natur zu führen, die er verloren hat; seine echten ursprünglichen Bedürfnisse wieder zu wecken entgegen der Abstumpfung und den bloßen Sensationen seines alltäglichen Lebens in der modernen Zeit.

Aber schon während noch Nietzsche in der Ausmalung der neuen Welt und ihrer Kultur begriffen ist, melden sich bei ihm die ersten Zweifel an der Echtheit des ganzen Baus, den er aufführt.[10] Als ihm dann diese

Digitized by Google

Kultur, für deren Vorbereitung und Verwirklichung er sich einsetzen zu müssen geglaubt hatte, bei der Eröffnung der Festspiele in Bayreuth im Jahr 1876 sichtbar und abgelöst vom Traum in der Wirklichkeit vor Augen ritt, ist er schwer enttäuscht. Und zwar nicht allein von der Alltäglichkeit des Kleinkrams und dem, was bei jedem großen Werk an Unerfreulichem mitläuft. Er glaubt vielmehr zu sehen, daß alles das, was er bisher als den Anfang einer neuen Kultur verstanden hat, in Wahrheit ein Ende ist: der zwar in seinem Raffinement aufs höchste gesteigerte, aber eben gerade darin nur abgelebte Ausklang einer früheren größeren Zeit.

Die Enttäuschung greift ihm ans Leben selber, denn Denken und Leben sind von Anfang an eins bei ihm. Er gerät auch physisch in eine schwere Krisis seiner Natur.[11] Er muß schließlich krankheitshalber seine Professur aufgeben und lebt von nun an, nur mehr seine Krankheit pflegend und seinem Werk hingegeben, auf Reisen in der Schweiz und an der Riviera bis zu seinem Ende im Wahnsinn 1889. Nur ganz langsam, Schritt für Schritt, bildet sich von 1876 an aus dem Zusammenbruch seiner Natur eine neue Philosophie, die Philosophie, die wir eigentlich meinen, wenn wir von Nietzsche sprechen.

Zunächst ist das Buch, in dem Nietzsche sich seinen eigenen Zusammenbruch, den Zusammenbruch der ganzen Kulturidee seiner Jugend, gegenständlich und damit zur Keimzelle einer neuen möglichen Philosophie macht „Menschliches, Allzumenschliches".[12] Nietzsche unterwirft sich darin einer strengen und harten Zucht seines von Natur allzuromantischen Geistes. Sie besteht in einer bewußten und vorerst noch gewaltsamen Umkehrung aller Wertschätzungen seiner Jugend. Das heißt: Sein Bild der Welt im großen bleibt bestehen. Noch immer ist Leben wesentlich das Gefährdete, Preisgegebene unserer Existenz. Noch immer täuscht uns die Kunst in gewissem Sinn gerade darüber hinweg, und deckt die Wahrheit, Wissenschaft und Psychologie, diesen Schein auf. Aber Nietzsche stellt sich jetzt im Gegensatz zu früher bewußt und entschlossen auf die Seite der Wahrheit an sich, obwohl er weiß, daß sie dem Leben als solchem mindestens zunächst einmal feindlich ist.[13] Als freier, mutiger Geist zweifelt er an allem, an allen Stützen und Krücken des Lebens, an allem Festgestellten und Geglaubten. Und er steigert den Zweifel und die Verachtung bis zu einem gefährlichen Extrem von Relativismus und Verneinung. Es ist die große Krisis und zugleich die Probe, was alles ein innerlich anspruchsvolles Leben gerade noch aushalten kann; es ist für ihn die Zeit des aktiven praktisch durchlebten Nihilismus.

Nur auf dem Grund dieses Nihilismus baut sich die neue Welt auf. Wer von uns den Nihilismus nicht selber kennt und auch durchgemacht hat, für den hat Nietzsche nichts zu sagen. Aber gerade weil wir alle ihn ja nicht nur hinter uns wissen, sondern, wenn wir nur aufmerksam sind,

Digitized by Google

ihn immer noch stündlich und überall um uns herum als unsere eigentlichste Gefahr spüren können, ist gerade eine Philosophie, ganz gleich, was für Resultate sie haben mag, so bedeutend für uns, der es ernst ist: sowohl mit dem Durchleben, dem Eingeständnis und der Hingabe an den Nihilismus, wie mit seiner Überwindung.

Von der „Morgenröte" und „Fröhlichen Wissenschaft" an beginnt langsam der Aufbau der neuen Welt in der Überwindung des Nihilismus. Der „Zarathustra" und das nachgelassene unvollendete theoretische Hauptwerk des „Willens zur Macht" sind seine eigentlichen Dokumente. In den Schriften des letzten Jahres, 1888, macht Nietzsche noch einen letzten, fast kann man sagen verzweifelten Versuch, die Verwirklichung seines Ziels zu erzwingen. Der in den ersten Tagen des Jahres 1889 zum Ausbruch kommende Wahnsinn ist das dazugehörige Ende seines leidenschaftlichen Strebens.[15]

Was ist nun der Inhalt dieser neuen, den Nihilismus überwindenden Welt und Lehre, die Nietzsche eben — als Philosoph der geschichtlichen Entwicklung vorgreifend — entwirft? Das Thema, um das es ihm geht, ist wieder einzig Wahrheit und Leben.[16] Nietzsche hatte zunächst einmal sich selber zwingend, in der Krisis die Wahrheit und den Zweifel als solchen absolut gesetzt; gleichsam um sich grundsätzlich vor jeder zukünftigen Täuschung und Enttäuschung, sei es des eigenen Instinkts, sei es anderer, zu hüten. Jetzt entdeckt er sogar, daß in der ganzen Geschichte Wahrheit immer wieder verfälscht worden ist, entweder zugunsten der Lebenskrücke Religion oder zugunsten ihrer saekularisierten Nachfolgerin, der bürgerlichen Moral in seiner Zeit. Wahrheit bleibt aber trotzdem immer noch dem Leben feindlich, und das ist ja der Grund, warum sie so leicht und gern verfälscht wird. Was bleibt uns also übrig, wenn wir die Wahrheit festhalten *wollen*, das Leben als den existenziellen Grund sogar der Wahrheit nicht aufgeben *können*?

Hier in der Beantwortung dieser Frage setzt nun die geniale Konzeption der Spätlehre Nietzsches ein, die ebenso einfach erscheint, wie es schwierig ist, sie durchzuführen.

Nietzsche sagt nämlich: Wenn der Mensch, so wie er heute ist, die Wahrheit nicht ertragen kann, wir aber auch nicht mehr ohne Wahrheit leben können und wollen, so müssen wir einen *Typus schaffen*, der zugleich *lebt und* die Wahrheit erträgt, dem sie nicht mehr feindlich ist, sondern im Gegenteil lebenfördernd. Dieser Typus und nichts anderes ist sein bekannter „Übermensch". In den Fragmenten zum Zarathustra ist das einmal am deutlichsten ausgesprochen: „Wir ringen mit ihr [der Wahrheit] — wir entdecken, daß unser einziges Mittel sie zu ertragen, das ist: ein Wesen zu schaffen, das sie erträgt." (W.XII 399) Dem ist nun Nietzsches ganzes Bemühen gewidmet. Indem er eine Lehre ausarbeitet, die diesen neuen Menschen und

Digitized by Google

eine Welt schaffen soll, indem er sie lehrt, soll sie zum „stärksten Mittel" werden, sie sich und andern direkt physisch „einzuverleiben", wie sein Ausdruck lautet (W. XII 425).

Was für eine Lehre ist es, der Nietzsche solche praktisch verwandelnde Kraft zutraute? — Die Lehre von der ewigen Wiederkunft. Sie soll einen neuen Menschen und für diesen Menschen eine neue Welt schaffen. Das Bild dieser Welt und dieses Menschen aber ist immer noch orientiert an dem Bild der Griechen in ihrer frühen Zeit, etwa dem bedrohten griechischen Leben der kleinstaatlichen heroischen Kolonisationsepoche, aber auch der frommen hingebenden Heiligung der Natur und des Diesseitig-Natürlichen schlechthin, die dieses Leben bei den Griechen von innen her erst ermöglicht hatte.

Die Lehre von der ewigen Wiederkunft nimmt ihren Absprungspunkt im Sein der Natur; und zwar genauer im Sein der Natur so, wie es die große Naturwissenschaft der Neuzeit entdeckt hat. Das Sein der Natur besteht hier in ihrer generellen Gesetzlichkeit. Die Gesetzlichkeit ist ja noch heute die Voraussetzung nicht nur aller Naturwissenschaft, sondern sogar ihrer sogenannten Anwendung, der Beherrschung der Natur in der Technik. Nietzsche gelangt nun durch eine ganz nüchterne naturwissenschaftliche Überlegung, die die Zeit unendlich und den Raum begrenzt setzt, zu dieser notwendigen ewigen und unzählig oft wiederholten Wiederkehr des Gleichen in der anorganischen Welt in einem wenn auch unvorstellbar großen Weltenjahr. Es ist zwar nicht das einzelne Naturgesetz, wohl aber der allgemeine Typus der Gesetzlichkeit im Sein der Natur, was er ins Auge faßt.[17]

Das dient ihm nun aber doch bloß als Ausgangspunkt. Ihre entscheidende Bedeutung zeigt diese Lehre erst in ihrer Wirkung auf die Menschen.

Zunächst nämlich ist sie das Schwerste, Niederdrückendste, was es für den Menschen gibt. Und Nietzsche ist der erste, der sich das klar macht. Die Welt hier, in der wir leben, ist ein ewiger Kreislauf, der alles, was wir heute sind und tun, nichts anderes, in alle Ewigkeit immer wiederbringt. Auf diesen Kreislauf sind wir einzig angewiesen; es gibt keine Erlösung von ihm und keine andere schönere Hinterwelt, in die wir überwechseln könnten; das ist die nüchterne Wahrheit, die alle zum frommen Zweck ersonnenen Lügen und Täuschungen von Religion und Metaphysik zerstört. Und weil gerade dieses ewige Einerlei und seine Wiederkehr zunächst einmal die letzte Quelle alles Nihilismus, aller Nivellierung und alles „Umsonst bisher" in der modernen Welt ist, so kann Nietzsche sagen, daß unser Nihilismus das notwendige Ende einer vieltausendjährigen geschichtlichen Entwicklung ist, an dem wir stehen.

An diesem Punkt aber erfolgt die Umkehr. Aus dem tiefsten Fall äußerster Gleichgültigkeit und Unentschiedenheit des Menschen in seiner

Digitized by Google

Welt, und nur aus ihm, wird die neue Weltprägung möglich. Was de Menschen befreit, ist bloß sein Wille. Der Wille aber kann immer nu Zukünftiges schaffen, der Vergangenheit gegenüber ist er machtlos, di Zeit ist nicht umkehrbar. Wo alles immer schon einmal dagewesen ist un ebenso wiederkehrt, ist alles vom Schicksal bestimmt. Was kann also de Wille ausrichten, der in diesen Kreis der ewigen Wiederkehr gebann ist? Er kann sich, wie Nietzsche sagt, befreien vom ‚Du sollst' zum Ic will' und weiterhin sogar zum reinen spielenden ‚Ich bin'.[18] Gerade dies Tatsache der ewigen Wiederkunft ist doppeldeutig. Sie wird den Menschen erdrücken, der sich gegen das Leben, wie es einmal ist, wehrt und feig zu fliehen versucht, denn er ist machtlos gegen die Zeit. Sie kann aber gerade so gut dem Menschen, der sie sich vor Augen hält, das „größte Schwergewicht" seines Lebens geben, ihn in jedem Augenblick vor die Entscheidung stellen, wenn er nur so lebt, daß er wünschen kann, in alle Ewigkeit wieder zu leben.[19] Auf das Leben, wie es ist, wird dann gleichsam der Stempel der Ewigkeit gedrückt, und gerade dadurch erhält es erst seine unendliche Wichtigkeit und seinen Wert bis in jeden kleinsten Zug der Alltäglichkeit hinein. Bisher war das Leben hier in unserer Welt entwertet worden durch die Vorstellung des Jenseits, dem allein Ewigkeit und damit alle wahre Wert zugeschrieben war. Dann schwand der Glaube an die Ewigkeit, und der Nihilismus trat an seine Stelle, weil die kurze Spanne, die uns bis zum Tod gelassen ist, wenn es auch die einzige war, die uns blieb, doch nur vergänglich ist. Das Leben wurde „flüchtig" und gleichgültig, es wurde zum egoistischen Genuß verbraucht.[20] Jetzt ist gerade dem Leben hier der höchste Wert verliehen, denn seine Entscheidungen sind endgültig und ewig in der Wiederkunft. „Non alia, sed haec vita sempiterna" ist Nietzsches Formel dafür (W. XII 66). Mit ihr will er nach dem abgelaufenen christlichen Weltalter eine neue Zeit diesseitigen, aber nicht egoistisch entarteten, sondern wahrhaft verantwortlichen freien und glücklichen Lebens einleiten.[21]

Zarathustra ist nur der Lehrer der ewigen Wiederkunft. Zwischen den „letzten Menschen", der im satten Glück einer erbärmlichen Behaglichkeit verkommt und dem neuen kommenden „Übermenschen" ist die ganze Handlung eingespannt. Die Lehre von der ewigen Wiederkunft soll direkt als ein „Ausleseprinzip" dienen, d. h. nur die Menschen, die sie ertragen in ihrer ganzen Schwere, eben nicht verzweifeln vor dem Gedanken der Wahrheit, die ihr Leben so gestalten können, daß sie zu seiner Wiederkehr aus ganzem Herzen ‚ja' sagen können, werden die neue Menschheit bilden. Nur sehr schwer fördert Zarathustra diesen seinen „tiefsten Gedanken" an den Tag, gelingt es ihm selber, sich zu ihm zu bekennen. Ebenso ist im „Willen zur Macht" diese Lehre von der ewigen Wiederkunft der tragende positive Schluß, der züchtend und in Zucht nehmend

Digitized by Google

en neuen Menschen formt, und von dem aus Nietzsche überhaupt erst ie Kritik seiner eigenen entarteten Zeit gelungen ist, die die Haupt-ıasse der Aufzeichnungen bildet.

Ich habe aber anfänglich schon gesagt: Nietzsches Lehre ist nicht 'öllig zu Ende gedacht, das theoretische Hauptwerk ist unvollendet ge-)lieben, und zwar nicht so sehr, weil sein eigenes Ende ihn überraschte, ıls weil er immer wieder Vorbereitendes dazwischenschob und zuletzt ıur mehr gleichsam mit dem eigenen Leben seine Schuld einlösen konnte. Das führt uns nun noch dazu, Nietzsches Lehre und vor allem sein Schick-ɜal unter dem Gesichtspunkt nicht nur der von ihm veröffentlichten Bücher, ɜondern auch seiner unveröffentlichten Aufzeichnungen zu betrachten.

Wenn wir diesen Nachlaß aus den verschiedenen Zeiten seines Lebens dazunehmen, zeigt sich uns ein Grundstrom gleichbleibenden Philosophierens von der Jugend an bis zuletzt, der in Ziel und Charakter der späten Lehre ziemlich ähnlich ist, und der bloß in den verschiedenen Zeiten verschiedene, von Tendenz und Absicht des Wirkens vielfach getrübte, nicht immer reine Ausprägungen gefunden hat. Dem hat z. B. schon einmal Bäumler Rechnung getragen, indem er versucht hat, aus den Nachlaßfragmenten aller Zeiten ein „System" Nietzsches zusammenzustellen, und damit die Legende vom dauernd sich wandelnden Nietzsche zu entkräften.[22] Wir müssen aber noch weitergehen. Uns kommt es hauptsächlich auf die Bedeutung seiner Lehre im Hinblick auf sein eigenes Schicksal an. Und da zeigt sich nun etwas sehr Merkwürdiges. Der „Zarathustra" hat bekanntlich schon aus Nietzsches Jugendzeit, aus dem Jahr 1870/71, einen Vorläufer: den Plan zu einer Tragödie „Empedokles". An diesem Plan aber können wir nun ebenso wie aus den nichtverwirklichten Schlußplänen zum „Zarathustra" Nietzsches eigenes Schicksal und sein Ende ganz so ablesen, wie es sich später ereignet hat. Um das zu tun, muß ich mit der Auslegung etwas weiter ausholen.

Das Buch „Zarathustra", so wie wir es heute lesen, ist erstens unvollendet, zweitens eine Idylle. Es schließt im 3. Teil mit der hymnischen Besiegelung der Lehre von der ewigen Wiederkunft und dem Ausblick auf eine dramatisch unbestimmte Zukunft. (Der 4. Teil als mißlungener Fortsetzungsanfang kann dabei außer Betracht bleiben.[23]) Gerade dadurch aber wurde Nietzsche von der Sache selber getrieben, nach der visionären dichterischen Darstellung seiner Philosophie noch eine theoretische zu versuchen, denn ein Lehrer kann letztlich nie durch eine Erzählung, sondern nur durch seine Lehre wirklich beglaubigt werden[24]. Diese Lehre als solche kommt eben in theoretischer Form am reinsten zur Ausprägung. Deshalb steht in Nietzsches Entwicklung nach dem „Zarathustra" noch der „Wille zur Macht" und muß er stehen als eigentliches philosophisches endgültiges Hauptwerk.

Digitized by Google

Anderen Plänen zufolge aber sollte der „Zarathustra" ganz anders schließen, nämlich nicht als Idylle, sondern als Tragödie. Zarathustra ist nur der Lehrer des Übermenschen, der ihm zur Geburt verhilft, aber nicht schon selber ein Mensch des neuen Zeitalters. An der Stelle, wo er sein Traumgesicht deutet, in dem der neue Mensch auf den Anruf Zarathustras hin die Tat getan hat, die ihn befreit zu seinem neuen Leben, steht der Satz: „Oh, wie ertrage ich [Zarathustra] noch zu leben! Und wie ertrüge ichs, jetzt zu sterben!" (3. Teil. Vom Gesicht und Rätsel.) Und hier aus diesem Übergangsschicksal, das in Wahrheit sein eigenes war, hat Nietzsche nun zweimal versucht, eine echte Tragödie, also Handlung, zu entwickeln: Zarathustra sollte sterben in dem Augenblick, wo er, vom Gipfel seiner Vision abgleitend, wieder zur Menschlichkeit des Mitleids verführt wird, im Schmerz darüber, daß alle ihn verlassen, so kann man die verschiedenen Pläne des Nachlasses kurz zusammenfassen (W. XII 392—420).[25] Und ganz ähnlich sollte bereits die erwähnte Tragödie „Empedokles" enden. In den Aufzeichnungen von 1870/71 findet sich der Satz: „Das Volk um den Krater versammelt: er [Empedokles] wird wahnsinnig und verkündet vor seinem Verschwinden die Wahrheit der Wiedergeburt" (W. IX 186). Der Nerv des Tragischen aber ist hier *ganz* kurz so ausgedrückt: „In seiner Göttlichkeit will er [Empedokles] helfen. Als mitleidiger Mensch will er vernichten. Als Dämon vernichtet *er sich* selbst."[26] Uns, die wir ja das Ende Nietzsches kennen, berühren alle diese 19 Jahre vor diesem Ende geschriebenen Sätze wirklich in ganz *besonderer* Weise.

Das Wesentliche an ihnen aber ist nicht diese fast so zu nennende Prophezeiung des eigenen Untergangs. Wesentlich ist vielmehr die Tatsache, daß in Nietzsches Hauptwerk neben der Lehre, mit der er das neue Zeitalter begründen will, und neben der visionären idyllisch erzählten Schau verborgen noch die Absicht zu erkennen ist, das eigene Übergangsschicksal zwischen diesen zwei Zeitaltern zur Tragödie zu formen, damit gleichsam zu objektivieren und als Kunstwerk von sich abzulösen. Aber ebenso wesentlich ist, daß dies gerade Nietzsche nicht gelungen ist, weder in der Jugend am Stoff des Empedokles, noch auf der Höhe seiner Kraft im „Zarathustra".

In den letzten Monaten seines wachen Lebens, wo Nietzsche trotz allen gegenteiligen Anscheins von verharrendem Glück doch schon mit allen Sinnen spürt, daß es reißend schnell zu Ende geht, legt er die begonnene Arbeit an seinem theoretischen Hauptwerk nieder. An dessen Stelle geht er zum unmittelbaren Angriff auf seine Zeit über unter rückhaltlosem Einsatz der eigenen Person.[27] Ein Teil, der wesentlichste, dieses Angriffs ist sein Rückblick auf das eigene Leben, „Ecce homo" betitelt. Er beginnt mit folgenden Sätzen: „Das Glück meines Daseins, seine Einzig-

Digitized by Google

it vielleicht, liegt in seinem Verhängnis: ich bin, um es in Rätselform szudrücken, als mein Vater bereits gestorben, als meine Mutter lebe ı noch und werde alt. Diese doppelte Herkunft, gleichsam aus der oberrn und untersten Sprosse an der Leiter des Lebens, décadent zugleich d Anfang — dies, wenn irgendetwas, erklärt jene Neutralität, jene eiheit von Partei im Verhältnis zum Gesamtproblem des Lebens, die ich vielleicht auszeichnet. Ich habe für die Zeichen von Aufgang und iedergang eine feinere Witterung als je ein Mensch gehabt hat, ich bin er Lehrer par excellence hierfür, ich kenne beides, ich bin beides." („Warum ich so weise bin", 1.) Was ursprünglich nur an fernen dichterischen estalten wie Empedokles und Zarathustra gesagt und gezeigt und mit ieser Objektivierung von der eigenen Person abgelöst werden sollte, ie Tragik des Übergangsschicksals des geborenen Lehrers zwischen zwei eitaltern, das ist hier, wo unter dem sinnlich instinktiven Eindruck des evorstehenden Endes jede Scheu und Zurückhaltung gefallen ist, unmittelar als Bekenntnis von sich selber ausgesprochen. Und darin gerade liegt un dieser letzte Einsatz der eigenen Person, fast kann man mit Nietzsches igenen Worten sagen: eine besondere Art des Philosophierens „am Leitaden des Leibs", des eigenen Leibs, seiner Geschicke und seiner unegründbaren Instinkte, Zuneigungen und Abneigungen, die überhaupt n den Schriften dieser Zeit zu einer unüberbietbaren Klarheit und Eindringlichkeit kommt.[28]

„Ecce homo" ist zusammen mit dem kleinen Nachtrag zum „Fall Wagner" Nietzsches letzte Schrift. Kurz darauf folgt nach der äußersten unerträglichen Hybris dieser Monate der völlige Zusammenbruch und Untergang in geistiger Umnachtung. Aber die Wahnsinnsphantasien — ganz gleich, wie medizinisch die Krankheit zu diagnostizieren ist — sind durchaus nicht ohne Zusammenhang mit der Lehre, dem Leben und dem ganzen Schicksal. Es war Nietzsche nicht gelungen, diesem Schicksal als der Tragödie des Lehrers, der das neue erschaute Land nicht mehr betreten kann, im künstlerischen Werk eine objektive reale Form zu geben und es damit von sich abzulösen. Jetzt im Wahnsinn wird er selber der Gott seiner Welt, bald der Gekreuzigte, bald Dionysos philosophos, also Ende des alten und Anfang des neuen Weltalters in einem. An sich selber nur hat er mit unheimlicher Folgerichtigkeit zu Ende gelebt, was ihm im Werk nicht glückte. Nur im Wahnsinn hat die neue erstrebte der griechischen ähnliche „heraklitische" Welt die volle Wahrheit für ihn erreicht.[29]

Das Sein dieser neuen Welt nämlich, wie es Nietzsche rein theoretisch zu konzipieren unternahm, ist widersprüchlich geblieben. Er versuchte den Absprung zu ihr einerseits von einer Kritik des entarteten Christentums und seinen Säkularisationen aus, andererseits vom Sein der Natur aus. Nur die Kritik ist ihm gelungen, und nur sie hat er als erstes

Digitized by Google

Buch seiner „Umwertung aller Werte" im Stil der letzten Monate veröffentlicht. Der „Wille zur Macht" ist von ihm selber nicht als reif zur Veröffentlichung angesehen worden. Die Wiederkunftslehre ist in Wahrheit „Metaphysik" in seinem eigenen Sinn und deshalb mit dem strengen Wahrheitsbegriff der mittleren Zeit nur vereinbar, wenn sie in der aufgeklärten Epoche des 19. Jahrh., auf deren Boden Nietzsche sich bewußt stellt, im Stil des ‚gleichsam', einer dem Mythos sehr künstlich nachgebildeten dichterischen Vision dargestellt wird, wie es der „Zarathustra" ist. Die Wiederkunftslehre aber ist (für ihn wenigstens) die unaufhebbare Bedingung der neuen Welt.

In der übrigen rein theoretischen Ausarbeitung seiner Lehre hat sich Nietzsche dann weitgehend der biologistischen Vorstellungen seiner Zeit des späten 19. Jahrh., bedient, die seinen wahren Absichten nicht ganz angemessen waren. So ist er vielfach abhängig geblieben von der falschen Deutung biologischer Tatsachen.[30]

Es ist ihm auch nicht gelungen, ein in sich widerspruchsloses Sein als Grundlage der neuen Welt, die ihm unbestimmt vorschwebte, zu konzipieren. Er nahm das Bild dieser neuen Welt, wie gesagt, vom Griechentum; und zwar aus der Welt des frühen Griechentums, wie es etwa für Heraklit selbstverständliche Voraussetzung seiner Lehre gewesen war. Damit aber versuchte er nun, das als abhängig und kreatürlich begriffene Sein der Physik der Neuzeit zu vereinigen. Und gerade an dieser Aufgabe ist er gescheitert. Da das die Stelle ist, an der wir heute ebenso eine exakte begriffliche Kritik Nietzsches ansetzen, wie unsere eigene Welt neu bilden müssen, — es ist die Schicksalsfrage, nicht nur der Philosophie, sondern gerade des Lebens, ob wir hierin erfolgreich sein werden oder nicht — so sei es mir erlaubt, noch kurz mit ein paar Worten darauf einzugehen.

Die religiöse Welt des Griechentums ist (ganz ähnlich wie die Welt unserer eigenen germanischen Vorfahren von der Jungsteinzeit bis zur Völkerwanderung) die unbedingte ehrfürchtige Hingabe des Menschen an die Natur, und zwar an die Natur außer uns im wechselnden, geordneten, sichtbaren Weltgeschehen im Großen und im Kleinen, so gut wie an die Natur in uns, an die Leidenschaften der Seele, die auf die Welt als ihren Gegenstand verweisen. Das ist auch so in der olympischen Religion der klassischen Zeit, obwohl man mit Recht darauf hingewiesen hat, daß ihre Götter keine Naturgebilde wie Sonne, Mond, Sterne und Wind mehr sind, und daß sie sich gerade dadurch von der erdschwereren früheren (etwa der germanischen Bronzezeit) vergleichbaren Stufe des Griechentums unterscheidet. (Wenn diese Götter nämlich in ihrer willensmäßigen Klarheit auch keine gebundenen Naturgewalten sind, so sind sie doch — wie gerade ihre Stellung zu Tod und Schicksal erweist — der Natur verwandte, natürliche Gestalten.)[31]

Digitized by Google

Diese Welt ist in der griechischen Philosophie nicht weniger der Grund r Erkenntnis, wie im Kult der Götter die tragende Quelle der Frömmigit. Ich habe das früher einmal — 1928 — am System des Aristoteles . zeigen versucht.[32] Wenn Nietzsche eine neue Heiligung des Diesseits ill und dadurch eine neue Lebensmöglichkeit für den Menschen, so denkt · gerade an diese religiöse Welt des Griechentums, ohne daß ihre Struktr und ihre Einheit ihm theoretisch völlig klar geworden ist, nur aus em richtigen Gefühl seines Instinkts für die einzelnen Symbole, Beriffe und Züge dieser Welt.[33] Man kann sagen, daß diese griechische eligion eine Ausprägung der ursprünglichen religiösen Lebenswelt der ordischen Rasse auf einer bestimmten geschichtlichen Entwicklungsstufe ewesen ist, und daß es in gewissem Sinn also das ursprüngliche Gefühl ür Verwandtschaft war, das ihn hier richtig leitete.

Diese Welt des Griechentums ist verfallen. Schon die Philosophie Platons und des Aristoteles ist nur mehr ein Reformationsversuch dieser Welt im Großen, der aber letztlich gescheitert ist. Das Leben des späten Hellenismus und des späten Römertums ist entartetes Privatleben im ausgezeichneten und genauen Sinn, also im Sinn des Nihilismus und des glaubenslosen, vereinzelten, unpolitischen, „flüchtigen" Genußstrebens. Ich habe das in meinen staatsphilosophischen Büchern nachgewiesen.[34] Das Christentum wird der Retter dieser Welt, indem es den nun einmal eingetretenen Verfall des Diesseits und der Natur anerkennt, den Menschen aber in bestimmter Weise auf das Jenseits als auf seine eigentliche Lebenswelt verweist. Ich will hier nicht untersuchen, ob oder inwiefern es sich dabei vielleicht auf Glaubenselemente eines anderen Zweigs der nordischen Rasse, der Iranier, stützt, die es übernimmt. Eine echte Naturwissenschaft ist jedenfalls solange unmöglich, als die Natur des Menschen selber entartet ist und daher als Gegenstand weder Ziel eines religiösen Strebens, noch psychisches Medium des reinen und frommen Erkennens werden kann. Wir sehen daher ganz folgerichtig, daß die Naturwissenschaft der Griechen noch in der Antike selber verfällt und auf dem Boden des frühen Christentums auch nicht wieder erneuert werden kann.

Das Christentum wird von den Germanen übernommen. Die ursprünglichen Voraussetzungen seiner Lehre aber, der Verfall und die Entartung der menschlichen Natur in der Spätantike, bestehen hier nicht mehr. Wenn daher diese Übernahme überhaupt möglich sein sollte, so mußte die christliche religiöse Welt grundlegend umgewandelt werden. Und das ist nicht allein in der Tat geschehen, sondern auch in der Doktrin selber begründbar. Nur ist diese Umwandlung durch die kirchliche Tradition und ihre konfessionellen Tendenzen bis heute vielfach verdeckt worden. Die Welt (mundus) kann in der christlichen Lehre ebensowohl als gut wie als böse erscheinen, je nach dem Standpunkt, von dem aus ich sie betrachte: als

Digitized by Google

böse vom Sündenfall aus, der sie verdorben hat, indem sie das Streben des Menschen nach Gott verführend ablenkt; als gut aber, indem sie als creatura, als ursprüngliches Werk und Schöpfung Gottes selber — nicht wie in der Gnosis irgendwelcher böser Dämonen oder Demiurgen — betrachtet wird, der ja nichts Schlechtes geschaffen haben kann. Es kommt auf den Menschen und sein Lebensgefühl an, welche der beiden Deutungen seiner eigenen Existenz und der Welt er in den Vordergrund rücken — ich sage nicht will, sondern der geschichtlichen Situation nach: muß. In der entarteten Welt der Spätantike mußte die böse Welt als Abfall von Gott, etwa als Gegenstand der concupiscentia oculorum, wie Augustin sagt, in der Auslegung leitend sein; in der neuen gesunden Lebenswelt der Germanen die andere. Und so sehen wir in der Tat, daß schon im Mittelalter, wenn auch noch zögernd und nur als untere Stufe, das art- und glaubensverwandte griechische Weltbild in der reifsten und sich selber klarsten theoretischen Ausgestaltung des Aristoteles wieder aufgenommen, später aber, als die Kultur mündig geworden ist, ein neues eigenes naturwissenschaftliches Weltbild geschaffen wird. Dieses neue Weltbild hält sich immer noch im Rahmen der christlichen Lehre als ganzer, wenn auch in einer durchaus freien undogmatischen Weise. Es ist immer noch durchaus in innerlich echter Weise religiös bestimmt, nicht „Aufklärung", sowenig wie die großen Vorsokratiker, mit Ausnahme des Xenophanes, Aufklärer gewesen sind. Keppler z.B., einer der großen Begründer, hat einmal gesagt, daß sein einziges Bestreben, das letzte Motiv seiner Forschung gewesen ist, die Gedanken Gottes in den mathematisch genauen Planetenbahnen nachzudenken. Darin liegt begrifflich gesprochen zweierlei: Die christliche religiöse Bindung der menschlichen Seele an den jenseitigen Gott (nicht an die Natur wie bei den Griechen!) und das höchste aber befreite Interesse für die Welt, für das Sein der Physik als die ewig geordnete, gesetzmäßige, mathematisch greifbare Schöpfung dieses Gottes. Das Sein der Welt ist also hier kreatürlich bestimmt und abhängig von der Bindung des Menschen an den jenseitigen Gott. So erst wird es Gegenstand der Forschung der großen Naturwissenschaft der Neuzeit von Keppler, Galilei und Descartes bis zu Newton, Leibnitz und Kant und bis in die Spezialforschung des 19. Jahrh. hinein.[35]

Nietzsche nun — und damit komme ich nach der notwendigen Abschweifung wieder zu unserm Thema — steht am Ende dieser Reihe. Im Bild seiner neuen Welt ist die Natur in ihrem Sein durchaus nichts anderes als in der Physik der ganzen Neuzeit: Die vom Menschen beherrschbare Welt, der der Mensch sogar im Denken erst ihre Gesetze vorschreibt. Nietzsche steigert und übersteigert diesen generellen in der Physik vorausgesetzten von Kant am klarsten theoretisch bestimmten Charakter der Natur noch bis in ein relativistisch-subjektivistisches Extrem.[36] Dabei hat er

Digitized by Google

ber die Bindung an den überweltlichen Gott — ursprünglich die Voraussetzung zur Konzeption dieser ganzen Welt — im äußersten atheistischen Radikalismus seiner Aufklärung aufgegeben. Und nun wird ihm der Mensch selber fast wider Willen zum Gott dieser neuen die Natur unter sich schauenden Welt, wird in seiner unbedingten, skeptischen, aufgeklärten Vereinsamung das Letzte, was übrig bleibt. Tatsächlich bedeutet die Wiederkunftslehre, die Lehre vom Übermenschen und die Lehre vom Willen zur Macht nur den verzweifelten Versuch, dieses diesseitige vereinsamte Leben des Menschen ernst zu nehmen, wie es ist, ihm gerade in seiner Vereinsamung doch noch einen Halt zu geben. Und deswegen ist die pure menschlich-natürliche Wohlgeratenheit und Gesundheit Nietzsches letztes theoretisches Ideal. In Wahrheit aber ist gerade dies ein Ideal rein technischer Überlegenheit, der sophistischen Überlegenheit der Mittel des Lebens, bei dem der Mensch nie endgültige Befriedigung und wahre Erfüllung seiner Bestimmung finden kann, das ihn sogar trotz aller Freigeisterei letztlich nur in den Despotismus führen wird, weil hier die notwendige Bindung des Lebens nicht mehr auf natürlichem von jedem frei anzuerkennenden Weg, sondern als gesetzte zwingende Willkür erscheinen muß.[37] Und so hat denn auch Nietzsche immer wieder auf die Welt der Griechen geblickt, bei denen eine wahre, endgültige, religiöse Heiligung des Diesseits, keine zwar diesseitige, aber letztlich nur technisch-praktische Mittelüberlegenheit, das Leben getragen und geprägt hat. (Sein letztes Wort gilt ihnen.[38]) Aber es ist ihm nicht gelungen, diesen grundlegenden Unterschied zwischen seiner Welt und etwa der des echten Griechen Heraklit theoretisch zu durchschauen oder gar das fromme griechische Lebensgefühl in der modernen Welt zu erneuern. So ist seine Lehre auch begrifflich gescheitert.

Und das muß Nietzsche im Grund in seinen letzten Lebensjahren gespürt haben, wenn er es auch nie zugestanden hat. Er hat nämlich da nochmals eine letzte Wendung seiner Lehre versucht, die ihn aus dem Atheismus in eine echte Religion führen sollte. Er spricht etwas ironisch von diesem Ansatz, etwa, wenn er einmal sagt, daß in ihm selber „der religiöse, d. h. gottbildende Instinkt mitunter zur Unzeit lebendig wird." („Wille zur Macht" Nr. 1038.) Und er hat in den Dionysosdityramben eine Art von neuer Hymnik und Gebet für diesen neuen Gott versucht. Allein der Ansatz ist nicht einmal sprachlich so weit gediehen, daß er für uns greifbar wäre, und er hat einen deutlichen bruchlosen Übergang in den Wahnsinn. (Das muß selbst Reinhardt zugeben, der diesen Spuren der neuen Religion einmal nachgegangen ist, und der als Philologe noch Dinge ernst nehmen kann, bei denen der nicht nur der Quellentradition gegenüber kritische Philosoph nicht mehr mitkommt. Vgl. „Nietzsches Klage der Ariadne" S. 24/25.)

Digitized by Google

Es wäre ein Irrtum zu glauben, daß die Revolution, die Nietzsche erstrebt und prophetisch geschaut hat, wesensgleich ist mit den innersten Antrieben und den programmatischen Zielen der nationalsozialistischen Revolution von 1933, so viele Ähnlichkeiten in verstreuten Einzelzügen auch vorhanden sein mögen, ein Irrtum, dem Bäumler verfallen ist. Gerade dieses nur technisch-praktische, sophistische und letztlich zum Despotismus führende Ideal bloßer Wohlgeratenheit, mit allem, was es an entwurzelter Aufklärung, Freigeisterei und Atheismus zur Voraussetzung hat, unterscheidet unser Streben heute eindeutig von Nietzsche. Es mag sein, daß Nietzsches neuer Mensch in der Tat manche Verwandtschaft besitzt mit dem schweifenden, glaubenslosen, heroischen Heldenideal der Völkerwanderungszeit. Aber nicht dies ist die rassenbildende Entwicklungsstufe unserer Vorzeit, an der wir uns heute in erster Linie orientieren, wenn wir in unserer Geschichte zurückblicken. (Dies ist auch damals nur der Beginn eines Verfalls und der Ansatz zu Neuem gewesen.) Sondern das gläubig gebundene und gerade darin den Menschen wahrhaft und verantwortlich freigebende Leben des Bauern auf seinem Boden, wie es viel früher, etwa in der Bronzezeit, bestanden haben mag, von dem Nietzsche nichts wußte, und das er in seiner vorgeblichen Überlegenheit verachtet haben würde, wenn er es gekannt hätte. In Wahrheit sind gerade hierin die vorläufigen technisch-praktischen Werte der bloßen Lebensüberlegenheit der Nietzscheschen Lehre zu endgültigen Werten überwunden. Und so sehr Nietzsche in seinem praktischen Streben im privaten liberalistischen 19. Jahrh. das 20., unser Jahrhundert, vorbereitet hat, wie Bäumler richtig gesehen hat, so wenig kann seine eigene positive Lehre für uns heute und für unsere Weltanschauung verbindlich sein. Ja man könnte sogar direkt sagen, daß sein atheistisch-skeptisches, glaubens- und bindungslos freigeisterisches, sophistisches Ideal, wenn es heute erneuert wird, in der Wirklichkeit nur die schrankenlose Despotie der Willkür zur Folge haben müßte.

Was aber ist das Resultat der Philosophie Nietzsches für uns? Nichts anderes als ein Aufruf und eine Frage. Philosophie ist niemals in erster Linie Lehre; sie ist als Lehre immer nur soviel wert, wie sie zuvor schon Leben und Ertragen der eigenen menschlichen Not gewesen ist. So ist uns also auch gerade das Leben und Schicksal Nietzsches wichtig als Beispiel eines wahrhaft philosophischen und damit menschlichen Schicksals. Und als solches Beispiel ist es nichts anderes als ein Aufruf zur Treue, die praktische Philosophie selbst.

Nietzsches Lehre ist aber zugleich eine Frage. Wir können heute nicht mehr philosophieren und ihn umgehen. Der Nihilismus, der das existenzielle und begriffliche Fundament der Philosophie Nietzsches gewesen ist, und den er sich in der Prophezeiung des Kommenden zu eigen gemacht

Digitized by Google

atte, ist inzwischen längst Wirklichkeit geworden. So ist jede Philoso-
hie, die heute Beziehung zum Leben haben will, gehalten, hier eine neue
ntwort zu wissen, die das, was Nietzsche erstrebte, eine neue Prägung
er Welt, die Möglichkeit, das Große groß und das Kleine klein
ennen und dafür das Leben einsetzen zu können, wirklich erreicht.
Was hier nicht mehr möglich ist in der modernen Welt, und wie hoch
ir unsere Forderungen schrauben müssen, das hat Nietzsche uns deswegen
o eindringlich gezeigt, weil er die praktische Erfahrung mit seinem Ver-
uch bis zum Äußersten, bis zum Ende im Wahnsinn, in seinem Leben
urchgeführt hat. Gerade in diesem Sinne gilt die echte Erkenntnis seiner
Lehre und seines Schicksals als Grundlage unserer neuen Zeit. Und so
müssen wir seine eigenen Worte aus dem „Zarathustra", die er im „Ecce
Homo" ausdrücklich wiederholt hat, buchstäblich ernst nehmen, wie sie
dastehen: „Man vergilt einem Lehrer schlecht, wenn man immer nur der
Schüler bleibt... Ihr verehrt mich, aber wie, wenn eure Verehrung eines Tages
umfällt? Hütet euch, daß euch nicht eine Bildsäule erschlage ... Ihr hattet
euch noch nicht gesucht: da fandet ihr mich. So tun alle Gläubigen; darum
ist so wenig mit allem Glauben. Nun heiße ich euch mich verlieren und
euch finden; und erst, wenn ihr mich alle verleugnet habt, will ich euch
wiederkehren..." (W. XV 5).

ANMERKUNGEN

1. Nietzsche wird hier zitiert mit W. und Band und Seitenzahl nach der Groß- bzw. Kleinoktavausgabe, deren Bände und Seiten gleichlautend sind; mit W. W. und Band und Seitenzahl nach der neuen im Auftrag des Archivs erscheinenden kritischen Ausgabe, die Karl Schlechta herausgibt; die Aphorismen gewöhnlich nach den Werken und ihren Nummern darin. Die Briefe Nietzsches werden zitiert mit Br. und Band und Seitenzahl nach der Ausgabe „Friedrich Nietzsches gesammelte Briefe" Leipzig, Inselverlag oder durch die Datierung und den Empfänger, was sie ja ebenfalls eindeutig bestimmt. F. N. I und II bedeutet die Biographie der Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche in der zweiten kürzeren Bearbeitung, „Overbeck" das Buch von C. A. Bernoulli „Overbeck und Nietzsche, eine Freundschaft" 1908. Beide Bücher sind nur als Quellenschriften, nicht als Darstellungen herangezogen.

2. Ich beschränke mich dabei nicht streng äußerlich auf das Veröffentlichte, ziehe aber den Nachlaß in diesem ersten Gang nur da heran, wo er zur Verdeutlichung der Werke dient, noch nicht, insofern sein Gehalt über den der Werke der betreffenden Zeit wesentlich hinausgeht.

3. Das Material dieser Zeit ist jetzt in den ersten Büchern der neuen Ausgabe (W. W. I u. II) soweit es erhalten ist, vollständig abgedruckt. Wir können für unser Thema vor allem zweierlei daran beobachten: 1. Die Luft, in der Nietzsche aufwächst, ist die des protestantischen Pfarrhauses des 19. Jahrh. und seiner gesalbten selbstgerechten Tugendhaftigkeit. Nietzsche hat später im „Ecce homo" einmal gesagt, daß er in besonderer Weise zu seinem Angriff auf das Christentum berechtigt sei, weil er in seiner Jugend von dieser Seite keine

Digitized by Google

Hemmungen erfahren habe (W. XV 22). Das ist richtig, unterschlägt aber gerade das Wesentliche. Die für jeden Menschen entscheidenden Grunderlebnisse der frühen Jugend sind bei Nietzsche extrem christliche, und zwar gerade im Sinn dieser protestantischen bürgerlichen Tugendhaftigkeit des 19. Jahrh., so daß das eigentlich erfahrene Sündenbewußtsein und damit der Grund alles echten Christentums abhanden gekommen ist. Nietzsche selber hat sich diesem Geist als Kind bis zum äußersten hingegeben. Das zeigen seine eigenen Aufzeichnungen und Gedichte ganz unzweideutig. Weiterhin: Was die Schwester F. N. II, 28/29, 31, 36, 41, 47/48 erzählt, sind schon fast die Akten eines Heiligen dieses Geistes, und zwar in einer Steigerung, die kein Mensch als solcher ohne Rückschlag aushalten kann. Dabei ist die Schwester selber zeit ihres Lebens dieses Geist nicht losgeworden. Ihre Beschreibung des Lebens und der Lehre ihres Bruders ist gerade in dieser Hinsicht als Quelle der Herkunft Nietzsches ebenso wichtig, wie als objektive Darstellung die wahren Absichten Nietzsches verdeckend und umbiegend. Denn es ist ja Nietzsches einziges Bestreben, gerade diesen selber in der Jugend entscheidend erfahrenen Geist zu überwinden. Wenn er später „Christentum" und „Moral" sagt, so ist gar nicht in erster Linie das frühe, mittelalterliche oder neue Christentum der Quellen getroffen, sondern die erfahrene Christentum der eigenen Kindheit. Dies aber war eine ganz bestimmte Form von Christentum, eben die des protestantischen Pfarrhauses des 19. Jahrh. Sein Freund Overbeck hat mit einer ganz anderen Quellenkenntnis, aber wohl unter dem Eindruck Nietzsches die Entstehung dieser Christlichkeit in ihrem Verfallscharakter sehr gut beschrieben in der Schrift über die „Christlichkeit unserer heutigen Theologie". Daß aber Nietzsche selber sich sehr deutlich bewußt war, wie stark er von diesem Geist beeinflußt war, obwohl er „immer sehr schweigsam über seine Hauptsachen" gewesen ist, zeigt etwa u. a. noch die 31. Strophe aus dem Vorspiel zur „Fröhlichen Wissenschaft", die charakteristischerweise die Schwester besonders hervorhebt (F. N. II, VII), und die sonst schwer auszulegen wäre. — 2. Die spielend leichte, so sehr frühreife formale Begabung Nietzsches auf musikalischem und poetischem Gebiet ist durch die Zeugnisse W. W. I und II und F. N. I erwiesen. Alles, was er hier kennen lernt, ahmt er sofort nach, und formal äußerlich gelingt es ihm auch. Es ist zuerst die klassische Musik, später, hauptsächlich in Pforta, dann die sogenannte Weltliteratur, die klassischen deutschen, griechisch-lateinischen, französischen und englischen Schriftsteller. So ist es gewissermaßen eine Traumwelt, in die er zunächst hineinwächst, und die er sich mehr wie jeder andere als solche zueignet. Diese Traumwelt ist ihm so sehr Wirklichkeit, daß er sogar später noch sie als greifbarer empfindet, als die Zeit seines äußerlich regen Verkehrs in der Burschenschaft (Basler Vorträge „über die Zukunft unserer Bildungsanstalten". W. IX 304ff., deren generelle Beschreibungen fraglos eigene Erfahrungen sind. Über diesen übermächtig geprägten und festen Formen aber geht ihm nun die eigene Entwicklung fast verloren. Die eigenen menschlichen Bedürfnisse können nicht aufkommen neben dem immer schon Vollendeten. Das Wort hat nicht mehr das volle Gewicht dessen, was es bedeutet; wie Stefan George einmal formuliert: „Sagbar wird alles, Drusch auf leeres Stroh". So bereitet gerade diese große formale poetische und musikalische Begabung zusammen mit der Erfahrung und Aufnahme der vollendeten großen Formen der klassischen Kunst den Nihilismus vor. Der lang vor ihrer eigenen Reife ins Vollendete gestellten Natur muß die Zukunft als ein Ende und als nichts erscheinen, ganz ähnlich, wie es später im Zarathustra (W. VI 197ff.) „Der Wahrsager" ausspricht. Sie hat keine Möglichkeit der Steigerung mehr. Overbeck hat einmal gesagt: „An Nietzsche wird immer

Digitized by Google

ɔwundernswert sein die heroische Art, wie er seine Frühreife überwunden hat." ▸verbeck I 164) Das ist richtig. Aber der Keim zum eigenen späteren Nihilis- us ist doch gerade hier schon gelegt. Und diese Erfahrung wird wohl auch ɔr Grund sein, warum Nietzsche später so selbstverständlich Philologie studiert ɑd keinen Künstlerberuf ergreift. Die Arbeit ist zunächst das Mittel für ihn, iese Frühreife zu überwinden. („Ich verlangte nämlich nach einem Gegengewicht egen die wechselvollen und unruhigen bisherigen Neigungen, nach einer Wissen- ɔhaft, die mit kühler Besonnenheit, mit logischer Kälte, mit gleichförmiger ɹrbeit gefördert werden könnte, ohne mit ihren Resultaten gleich ans Herz zu reifen. Dies alles aber glaubte ich damals in der Philologie zu finden." Sommer 865, F. N. I 162). Nachdem aber seine Philologie gescheitert war, oder eigent- ɹch er mit ihr und weiterhin mit der ganzen Kulturidee der Jugend eine zweite ber sehr ähnliche jetzt nur ausdrückliche Erfahrung des Zusammenbruchs ge- ɑacht hatte, muß gerade dies wieder in ihm aufgestiegen und in den Vorder- ɟrund getreten sein. Und erst jetzt, in der Spätphilosophie, stellt er diesen Nihilismus als bewußt erkannte Vorstufe und Grundlage seiner Lehre voran.

4. Die Quellen zur Basler Berufung sind jetzt vollständig herausgegeben von Stroux: „Nietzsches Basler Berufung". Daraus ist der Anteil Ritschls erst richtig ɔu ersehen, ebenso sein damaliges Urteil über Nietzsche.

5. Die Jugendphilosophie als solche ist im Zusammenhang dargestellt bei Werner Brock, Nietzsches Idee der Kultur, 1930. Der Verfasser arbeitet aber auch den Nachlaß in erster Linie nur im Hinblick auf die in den Schriften zur Ausprägung kommende einseitige Lehre hin durch und läßt die in die Spätzeit weiterführenden Züge zu sehr zurücktreten. Im ganzen hat daher seine Darstellung einen letzten Charakter von Relativismus und Fremdheit der Sache selbst gegenüber behalten. Die Dinge erscheinen oft nur als Bilder und Meinungen, die festgestellt, beschrieben, aber nicht ganz ernst genommen werden.

6. Nietzsches Verhältnis zur Philologie erforderte eine neue Bearbeitung, denn gerade an ihm hat sich Nietzsche zum Philosophen entwickelt. (Howald, F. Nietzsche und die klassische Philologie, 1920 ist unzureichend geblieben, weil der Verfasser auf das philosophische und psychologische Gebiet ausweicht, wo er zu wenig versteht.) Man kann vier Epochen unterscheiden, die Nietzsche durchläuft: 1. Zunächst fesselt ihn das Stoffliche an der Philologie, z. B. die Tyrannis in Megara oder die Ermanerichsage an sich, und da er sich „zu einer dichterischen Behandlung noch nicht reif" findet (W. W. I 290), so sieht er sich „notgedrungen" nach den Quellen um. Die Philologie ist bloß Mittel. 2. Danach, in der Leipziger Zeit, wird er „reiner" Philologe. Aus dem Interesse für die griechische Tyrannis des VI. Jahrh., der alten Theognisarbeit, wird eine Untersuchung der Überlieferung der Theognisfragmente. Auch sonst feiert der Scharfsinn jetzt Orgien in philologischen Kombinationen, gegenseitigen Abhängigkeiten, Handschriftenstammbäumen und dergl. schönen Dingen. Es ist — wenn auch nur ein Spiel — ein männlich-jugendliches Spiel des Verstandes, was der Jüngling treibt. Etwas verächtlich sieht er auf Deussen herunter, der sich einfallen läßt, die Philologie aus Interesse an der Sache mit Platonstudien anzufangen (Br. I 115; 1868). Selbst seine Schopenhauerverehrung ändert zunächst daran nichts. Sie bestärkt ihn sogar noch in der Arbeit an der Philologie. Generell formuliert er: „Nachdem das Leben sich vor ihm [dem jungen Menschen überhaupt] in lauter Rätsel zerlegt, soll er bewußt aber mit strenger Resignation sich an das Wissensmögliche halten und in diesem großen Gebiet seinen Fähigkeiten gemäß wählen."

Digitized by Google

(W. W. III 297) Also: Freiheit der Tätigkeit auf dem Grund einer Bindung des Herzens außerhalb dieser Tätigkeit. — Diese beiden Epochen sind im ganzen doch typische Durchgangsstufen auch jedes echten Philologen. Dagegen geht was nun kommt, Nietzsche selber und der Philosophie an: 3. Es zeigt sich nämlich, daß die Trennung zwischen philologischer Arbeit und philosophischer Lebensauffassung (im Sinn Schopenhauers) doch nur künstlich war und auf die Dauer nicht aufrecht erhalten werden kann. Am 16. 2. 68 schreibt er an Gersdorff im Hinblick auf seinen neuen Demokritaufsatz: „Bis jetzt habe ich für denselben die schönste Hoffnung: er hat einen philosophischen Hintergrund bekommen, was mir bis jetzt bei keiner meiner Arbeiten gelungen war." (W. W. III 440) In Verbindung mit seinen philologischen Arbeiten wird ihm die Frage brennend, wie es denn überhaupt in der Geschichte zu so etwas wie einer Philologie oder Literaturkritik als Wissenschaft gekommen ist. Die Pläne einer „Geschichte der literarischen Studien im Altertum" und das andere vom Ende des III. und Anfang des IV. Bandes W. W. sind durchaus bereits der rein immanenten Reflexion auf den Sinn der Wissenschaft in der wissenschaftlichen Arbeit in Verbindung mit Vorformen eines Geniekults im Anschluß an Schopenhauer entsprungen. Beides, vor allem aber das erstere, geht auf die ursprünglich philosophische natürliche Anlage zurück, die sich hier durchsetzt und mit der Nietzsche durchaus den Anschluß an die wissenschaftliche Philosophie seiner Zeit hätte gewinnen können. Zu einem fertigen Ergebnis sind diese Bemühungen nicht gekommen. Sie bleiben liegen und brechen ab. Was dazwischen kam, ist die Bekanntschaft mit Richard Wagner gewesen, die ihn die Philologie immer weniger von einer immanenten Wissenschaftsreflexion aus und immer mehr von einem ihr ganz fremden Standpunkt außerhalb aus, dem künstlerischen, sehen ließ. Und das hat seine 4. und letzte philologische Epoche bewirkt. Drei Wochen nach der Bekanntschaft mit Wagner schimpft er auf die Philologen (20. XI. 1868 an Erwin Rohde) und sieht nur mehr die Schwächen der Philologie. Wagner wird ihm zum „Heiligen und Märtyrer" der Philologie (Br. I 122). In der Basler Antrittsrede äußert er bereits offen den Verdacht, daß „die Philologen selbst die eigentlichen Gegner und Verwüster des Altertums und der altertümlichen Ideale seien". (W. IX 5) Dem Historiker und Philologen ist der Text und die Quelle selber die einzige Brücke zum Altertum. Wenn er auch in Wahrheit den Text nicht auslegen kann ohne ein „Vorurteil", ohne daß er den Geist schon hat, in dem er auslegt, so wird ihm das doch nicht in der Arbeit selber klar. Nietzsche geriet zunächst unter den Einfluß des Künstlers Wagner, dem die Quelle überhaupt nicht mehr Ziel, sondern beliebiges Mittel, Beispiel der Explikation und des Ausdrucks seiner in sich selbst wertvollen und selbst bei geschichtlichen Stoffen autonomen künstlerischen Absichten bedeutet. Er hat sich zwar diesen Standpunkt nie voll zu eigen gemacht. Aber er beschritt doch in Zukunft bewußt und eindeutig nur mehr den Weg des Philosophen, dem es erst darauf ankommt, in sich selbst, in der Befragung des eigenen Lebens und seiner Möglichkeiten, sich den Standpunkt zu erarbeiten, der aller möglichen Auslegung von Texten zur Voraussetzung dienen muß. („Man bemüht sich, der Entstehung der rätselhaftesten Dinge nahe zu kommen — und jetzt verlangt der geehrte Leser, daß das ganze Problem durch ein Zeugnis abgetan [!] werde". An Erwin Rohde. Br. II 258) Im Gegensatz zur unbedingten Freiheit des Künstlers hat dies sehr wohl letztlich das gleiche Ziel wie die echte Philologie. Es ist sogar einzig geeignet, eine Reform der Philologie als Wissenschaft zu ermöglichen, da, wo die Philologie einmal den eigentlichen Sinn ihres Tuns verloren hat. Und in der Tat hat Nietzsche im ganzen nach seinem Tod durchaus

Digitized by Google

ine starke Wirkung auf die Philologie, und vor allem die Philologie heute, ebabt. Aber der Weg des Philosophen ist doch ein ganz anderer als der des 'hilologen. Den Mißverständnissen, die durch Verwechslung beider Wege auf eiden Seiten entstehen, entstammt sein Streit mit den Philologen anläßlich der Geburt der Tragödie". Am klarsten kommt der Unterschied immer noch in em Brief Ritschls nach der Übersendung der „Geb. d. Trag." zum Ausdruck Br. III 141) und in einer Antwort Nietzsches an Erwin Rohde (Br. II 258). Nietzsches enges Verhältnis zum Griechentum ebenso wie die Eigenart dieses philosophischen Wegs zu den Griechen (nicht etwa nur zu ihren Philosophen) zeigt nichts deutlicher als die Tatsache, daß er sich bis zuletzt nach edem Wandel und jeder Krisis seiner Lehre immer in erster Linie wieder den Griechen näher fühlt. So z. B. nach der großen Krisis von 1876, nachdem er zuerst Wagner- und Griechenverehrung verknüpft hatte und nun von Wagner losgekommen ist: „Könnten Sie mir nachfühlen, in welcher reinen Höhenluft ... ich jetzt hinlebe, den Griechen um hundert Schritt näher als vordem" usw. (an Mathilde Maier 15. VII. 1878). Noch sein letztes Wort überhaupt im Epilog der kleinen Schrift „Nietzsche contra Wagner" gilt den Griechen.

7. Der grundlegende Unterschied zwischen Nietzsche und Schopenhauer auch in der Zeit der Anhängerschaft ist aufgezeigt bei Brock a. a. O. Dabei wird die Tatsache, daß Nietzsche auch in seiner Spätphilosophie durchaus von Schopenhauer abhängig bleibt — wenn es auch eine Abhängigkeit des Gegensatzes ist — meist übersehen. Ich will gar nicht so sehr an den Kampf gegen das Mitleid (Schopenhauers Grundtugend) erinnern, als vor allem etwa an den Ausdruck „Bejahung des Lebens" und seine Auslegung durch den andern: „Bejahung des Leibs", der wörtlich von Schopenhauer stammt („Welt als Wille und Vorstellung" IV § 66); bei ihm nur mit umgekehrtem Vorzeichen zu finden ist. Es wäre ein angemessenem Titel für Nietzsches gesammte Spätphilosophie und mag daher hier an Stelle weiterer Nachweise stehen.

8. Es ist ein Irrtum, wenn Bäumler so stark Nietzsches innere Freiheit von Wagner besonders in der späteren Zeit betont. Nietzsche hat sich zwar verstandesmäßig sehr eindeutig von ihm unterschieden und dabei wie kein anderer die Schwächen Wagners aufgedeckt. In seinen Instinkten ist er dagegen nie, bis in die letzten wachen Monate hinein nicht, von Wagner losgekommen. Nicht nur stellt das „Ecce homo" in der Offenheit der äußersten Situation vor dem Ende ganz deutlich Wagner und ihn selber unter den Obertitel „décadence", nicht nur hat er erklärt, als er mit seiner Schwester den Klavierauszug des Parsifal durchgeht, daß er selber gerade solche Musik als Kind gemacht habe (an Peter Gast 25. VII. 1882), er ist auch immer wieder bis zuletzt trotz alles Wissens um das Abwegige unmittelbar von Wagners Musik ergriffen worden, und er ist ehrlich genug gewesen, das gelegentlich auszusprechen. Wer daher das Philosophieren „am Leitfaden des Leibs" und seiner Instinkte ernst nimmt, darf das nicht zu gering veranschlagen.

9. Die Jugendlehre Nietzsches ist einerseits von dem Nachlaßfragment „Metaphysik der Kunst" (W. IX 163 ff.), andererseits von dem (späten) Vorwort zur „Geburt der Tragödie" und von den Charakterisierungen dieses Buchs im „Willen zur Macht" (Nr. 853) aus am besten zu verstehen und auszulegen. Nietzsche konstruiert ein „Ureines", das er als Urschmerz, Urwiderspruch bestimmt, und das hinter den Erscheinungen stehen soll. Dies ist die Quelle für das Leidende, Gebrochene, Zerrissene im menschlichen Willen. Es ist aber gerade als Nega-

Digitized by Google

tives die Quelle des Lebens, denn: „Je weiter ab vom wahrhaft Seienden um so reiner, schöner, besser ist es [das Leben]. Das Leben im Schein ist das Ziel" (W IX 163). Und von hier aus entspringt nun der Kult des Genius: „Der Genius ist die Spitze, der Genuß des einen Ureins: der Schein zwingt zum Werden des einen Genius, das heißt: zur Welt. Jede geborene Welt hat irgendwo ihre Spitze; in jedem Moment wird eine Welt geboren, eine Welt des Scheins mit ihrem Selbstgenuß im Genius." „Die Vorstellung ist eine verzückte Welt die ein leidendes Wesen projiziert." „Das Leben darzustellen als ein unerhörtes Leiden, das immer in jedem Moment eine starke Lustempfindung projiziert, wodurch wir als Empfindende ein gewisses Gleichmaß, ja oft einen Überschuß von Lust erreichen." Dies ist das „Wesen der Welt, von dem wir leben." (W. II 163—174) So sehr dies nach Schopenhauer klingt, es ist in Wahrheit doch viel weniger Schopenhauer als eigene Erfahrung; fast könnte man sagen: weniger von Schopenhauer im Anschluß abhängig als die Spätphilosophie vom Gegensatz gegen ihn abhängig ist. Und so, als eigene Lebenserfahrung, spricht Nietzsche das gleiche dann später im Rückblick auf die „Geburt der Tragödie" aus: „Hier fehlt der Gegensatz einer wahren und einer scheinbaren Welt: es gibt nur Eine Welt und diese ist falsch, grausam, widersprüchlich, verführerisch, ohne Sinn... Eine so beschaffene Welt ist die wahre Welt. Wir haben Lüge nötig, um über diese Realität, diese Wahrheit zum Sieg zu kommen, das heißt um zu leben... Man sieht, daß in diesem Buche der Pessimismus, sagen wir deutlicher der Nihilismus, als die ‚Wahrheit' gilt. Aber die Wahrheit gilt nicht als oberstes Wertmaß, noch weniger als oberste Macht." „Dieses Buch ist dergestalt sogar antipessimistisch: nämlich in dem Sinne, daß es etwas lehrt, das stärker ist als der Pessimismus, das ‚göttlicher' ist als die Wahrheit: die Kunst. Niemand würde, wie es scheint, einer radikalen Verneinung des Lebens, einem wirklichen Neintun noch mehr als einem Neinsagen zum Leben ernstlicher das Wort reden als der Verfasser dieses Buches. Nur weiß er — er hat es erlebt, er hat vielleicht nichts anderes erlebt! — daß die Kunst mehr wert ist als die Wahrheit." („Wille zur Macht" Nr. 853.) Das gleiche ist ausgesprochen in der „Geburt der Tragödie" im 18. Aphorismus an der Stelle, die beginnt mit den Worten: „Es ist ein ewiges Phänomen ..." und die das ganze Programm der Jugendlehre enthält. — Mit dieser am eigenen Leben und insofern auch im Erlebnis der Wagnerschen Kunst gewonnenen Auffassung des Lebens des Menschen überhaupt sucht Nietzsche zunächst einen neuen Zugang zu den Griechen und zur Geschichte. Wenn ihm auch der ältere Humanismus als abgetan gilt, so verbindet ihn mit ihm doch noch die Tatsache, daß auch Nietzsche die Griechen genau so wie dem Humanismus als vorbildlich und beispielhaft gelten für menschliches Leben überhaupt, sowohl im Positiven als auch (warnend) im Verfall. (Gerade deswegen hatte er ja durch die Frage nach dem eigenen Leben und seinem Sinn einen neuen Zugang zu ihnen finden und in diesen „Zirkel des Auslegens" hineinspringen können.) Und ebendies unterscheidet ihn ganz eindeutig von allem Historismus der Nur-Philologen, denen die Griechen als ein Volk neben allen andern und in einer puren neutralen Faktizität gelten. (Man muß allerdings sagen: in Wahrheit gibt es diesen Historismus in Reinkultur mehr in der Polemik seiner Gegner als in Wirklichkeit.) Später, nach dem äußeren Mißerfolg der Geburt der Tragödie, hat Nietzsche dann versucht, ohne den Umweg über die Geschichte durch Kritik seiner Zeit eine neue echte der Natur und den wahren menschlichen Bedürfnissen nahe Kultur vorzubereiten, indem er an allen entscheidenden Stellen im öffentlichen Geistesleben seiner Zeit gerade die Tiefe des menschlichen Daseins aufdeckt und seinen Verfall durch Ver-

Digitized by Google

oerflächlichung, sei es am „Bildungsphilister" David Friedr. Strauß, am Historis-ius, an der leeren unexistenziellen Begriffsphilosophie seiner Zeit im Gegensatz a Schopenhauer oder an der verfallenen Kunst der Zeit im Gegensatz zu Wagner eigt. Das ist der Gehalt der „Unzeitgemäßen Betrachtungen". Ihnen könnte man 'verbecks „Christlichkeit unserer heutigen Theologie" direkt anfügen, und zwar or allem deswegen, weil sie den Verfall der „Bildungstheologie" im Gegensatz um echten, natürlich in seiner geschichtlichen Situation begründeten Christen-um der Frühzeit aufzeigt. (Im Unterschied zu Nietzsche, dem es mit seiner ebensgrundlage ernst ist, steht Overbeck allerdings nicht auf dem Standpunkt lieser echten frühen Christlichkeit, sondern auf dem der „bloßen" Wissenschaft ind des Kompromisses.)

10. Nietzsches Stellung zur Kulturidee seiner Jugend hat sich nur deshalb an Wagner entschieden, weil dies der Punkt war, wo er dieser Idee nicht nur als Traumwelt, sondern als Wirklichkeit im eigenen Erleben eines Gegenständlichen begegnet ist. Dabei ist seine Stellung zu Wagner eigentlich schon seit dem Winter 1870/71 sehr genau festgelegt, was die objektive Charakterisierung Wagners anlangt. Die erste Aufzeichnungsgruppe aus dieser Zeit (W. IX 250 ff.) scheint mir nämlich doch schon ganz ähnlich deutbar wie die spätere von 1874, die alle Kritik an Wagner bis in die letzte Zeit hinein vor der IV. „Unzeitgemäßen Betrachtung" bereits vorwegnimmt (W. X 427 ff.). Es ändert sich bei allen diesen Versuchen über Wagner einschließlich der IV. „Unzeitgemäßen Betrachtung" immer nur der Akzent, der einmal auf seine Schwächen, einmal auf seine Vorzüge gelegt wird. Selbst in „Richard Wagner in Bayreuth" von 1876 ist die Kritik für den, der lesen kann, ja nicht unterschlagen, wenn ihr auch in höchster stilistischer Meisterschaft alles Verletzende genommen ist. So ist auch hier der sich dauernd wandelnde Nietzsche nur eine Legende der Oberfläche, die der genauen Untersuchung nicht standhält.

11. Die Form, in der der Zusammenbruch von 1876 sich zuerst ankündigt, ist durchaus die der physischen Krankheit, oder wenigstens steht die Krankheit im Vordergrund von Nietzsches erhaltenen Äußerungen aus der Zeit selber, nicht so sehr die Enttäuschung. Er hält zunächst auch noch an seiner Kulturidee im ganzen und ihrem Geniekult fest. Frau Luise Ott bietet er die „Unzeitgemäßen Betrachtungen" mit den Worten an: „Sie sollen doch wissen, woran ich glaube, wofür ich lebe." (30. VIII. 1876.) Wenn auch sicher der seelische Zusammenbruch, der in der Enttäuschung an Bayreuth akut wird, die Ursache der Krankheit war, und Nietzsche recht hat, wenn er die Klingenbrunner Aufzeichnungen („Pflugschar" W. XI und Nachbericht des Herausgebers dazu Seite 395 ff.) als Keimzelle des „Menschlichen, Allzumenschlichen" betrachtet, so hat er selber diese Deutung erst zwei Jahre später im Rückblick auf diese Zeit (Brief an Mathilde Maier vom 15. VII. 1878) mit voller Klarheit ausgesprochen.

12. Aus drei Gesichtspunkten muß „Menschliches, Allzumenschliches", das entscheidende Dokument der erlebnismäßigen Grundlegung der Spätphilosophie Nietzsches, ausgelegt werden: 1. Biographisch aus dem Zusammenbruch der Kulturidee der Jugend in der Enttäuschung an Bayreuth. — 2. Aus der Lust am Abenteuer und dem inneren Drang entgegengesetzter Schätzungen, der verwegenen Leugnung alles bisher Angebeteten. Nietzsche selber hat dies als Standpunkt der Auslegung genannt in der nachträglichen Vorrede von 1886 zu dem Buch. Er verweist hier auf die große Loslösung von der Pflicht, von der Hand, die bisher führte, dem Boden, auf dem er wuchs, vom verehrten Heiligtum (Nr. 13);

Digitized by Google

er nennt das große Abenteuer (Nr. 4): „Ein Wille und Wunsch erwacht, fortzugehen, irgendwohin, um jeden Preis; eine heftige und gefährliche Neugier nach einer unentdeckten Welt flackert in allen ... Sinnen ... Ein plötzlicher Argwohn gegen das, was sie liebte ..., ein vulkanisch stoßendes Verlangen nach Wanderschaft, Fremde, Entfremdung, Ernüchterung, Vereisung, ein Haß auf die Liebe ... ein fragwürdiger Sieg, aber der erste Sieg immerhin." (Nr. 3). Ähnlich hat ein moderner Dichter einmal gesagt:

Jetzt will ich einem Brunnen gleichen,
der Eisgebirge um sich häuft,
aus dessen Bart, von dessen Weichen
klatschend die Feuchte niederträuft.

Unförmlich, aber groß in Vielgestalten,
die sich verschlingen wunderlich gepaart,
will ich den Gegenpol der Liebe halten
und Rache üben an der eignen Art.

3. Aus dem rein sachlichen Tatbestand, daß es für Nietzsche in seiner Zeit (genau so wie für uns heute) nicht mehr möglich war, „mit Illusionen" zu philosophieren, also ohne daß er den Menschen und Zuständen gerade auch in ihren allzumenschlichen Seiten schonungslos ins Gesicht sah und sie als gesehene Tatsachen in Rechnung stellte bei allem „höheren Streben". Der Zweifel, als Grundlage des Philosophierens in der Neuzeit erstmals von Descartes eingesetzt, wird hier im gleichen methodischen Sinn wie bei Descartes, nur anstatt gegen die Möglichkeit des Erkennens gegen die praktischen Grundlagen menschlicher Existenz gerichtet: und ebensowenig des bloßen Zweifelns wegen, sondern um ein unbezweifelbares Fundament übrig zu behalten, auf das Leben, menschliche Existenz, dann wahrhaft gegründet werden kann. In diesem Sinn hat Nietzsche auch ausdrücklich davon gesprochen, daß er „besser zweifeln wolle als Descartes", und daß wohl niemals „jemand mit einem gleich tiefen Verdachte in die Welt gesehen hat" als er hier in diesem Buch (M. Allzum. Vorrede Nr. 1). Der äußerste Punkt dieses Zweifels ist erst im III. Teil, „Der Wanderer und sein Schatten" im Aphorismus 284 im Lachen und Schweigen Pyrrhons erreicht. Er setzt sich sogar noch fort bis in das Schattenbild eines Siegs der Demokratie und einer Art von Völkerbund Nr. 292. Aber schon im ersten Teil bildet der V. Abschnitt „Anzeichen höherer und niederer Kultur" eine Art Kriterium und Prüfstein, von dem an sich dann nach den rein negativen vier ersten Abschnitten in den letzten vier Abschnitten immer mehr ein Bestand von menschlichen Möglichkeiten ergibt, der dem Zweifel und der Kur dieses radikalen „Aufs-Eis-legen" der Ideale gewachsen ist. Dies wiederholt sich in größerem Maßstab in der Spätlehre als ganzer, die ja auch immer mit dem Nihilismus beginnt. Da ist aber der Nihilismus dann nur mehr als erkannter Tatbestand eingesetzt. Hier in dieser Zeit ist er von Nietzsche praktisch durchlebt. — Übrigens steht die „Aufklärung" dieses freien Geists in Wahrheit vielmehr in Zusammenhang mit dem anthropologischen Fundament der Kantischen Philosophie, das ja auch weitgehend „Aufklärung" ist (Ausmessen der Möglichkeiten menschlicher Freiheit) als mit Voltaire, dem das Buch gewidmet ist. Diesen Kant kannte Nietzsche freilich nicht. (Vgl. dazu Gerhard Krüger, Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik, 1931 und dazu meine Geschichte d. Staats- und Rechtsphilosophie 1937, 174 ff.) — Es wäre einmal eine Sonderuntersuchung und systematische Darstellung der Welt des „Menschlichen, Allzumenschlichen" nötig, ähnlich der von Brock für die Jugendlehre vorgenommenen.

Digitized by Google

13. Dies im ganzen Werk als Grundhaltung. Sehr deutlich z. B. Nr. 109. Hier ist ausgeführt, daß die Wissenschaft sehr gern dem Leben ähnlich förderliche Wahrheiten finden würde, wie es die Irrtümer der Religion und Metaphysik, des Glaubens, gewesen sind: von einem wachenden, lohnenden und strafenden Gott usw. Aber sie kann es eben nicht. Und er zitiert ausdrücklich Byrons als „unsterblich" bezeichnete Verse:

> Sorrow is knowledge: they who know the most
> must mourn the deepest o'er the fatal truth,
> the Tree of Knowledge is not that of Life.

und er fügt dazu: „Sicherlich aber ist Leichtsinn oder Schwermut jeden Grades besser als eine romantische Rückkehr und Fahnenflucht." Immer von nun an hat Nietzsche nichts mehr bekämpft als einen künstlichen Glauben, der nur zu dem Zweck angenommen wird, um sich das Leben leichter zu machen und über Zweifel gewaltsam-selbstbetrügerisch fortzuspringen. Dies hat er als den eigentlich unwürdigen und feigen Betrug aller romantischen Lebenspriester angesehen und von da aus jeden Irrtum überhaupt letztlich als Feigheit bestimmt.

14. Wenn Nietzsche die „Morgenröte" und „Fröhliche Wissenschaft" ausdrücklich als „positive" Bücher bezeichnet im Gegensatz zum „Menschlichen, Allzumenschlichen", das „negativ" sein soll (z. B. in der Rückschau des „Ecce homo" und anderswo), so soll das nicht etwa heißen, daß in ihnen die Kritik an Christentum, Religion, Moral usw. geringer wäre. Im Gegenteil. In der „Morgenröte" „beginnt" sogar bekanntlich erst sein eigentlicher „Feldzug gegen die Moral". Es ist nur die Stellung zur Wahrheit als Grundhaltung gemeint. Im „Menschlichen, Allzumenschlichen" ist Wahrheit als lebensfeindlich im ganzen gesetzt (vgl. Anm. 13), später dagegen ist die Bedeutung gerade der Wahrheit für das Leben positiv. Da Nietzsche aber an der Wahrheit vorher wie nachher festhält — und nur deshalb —, kann er sagen, daß seine Stellung im ganzen im M. Allzum. negativ, d. h. bezüglich des Lebens selber, später dagegen positiv wäre. Das geht sogar so weit, daß in der „Morgenröte" die Wissenschaft fast als Vorstufe eine ähnliche auch positive, nicht nur negative Rolle zu spielen hat, wie später die Mystik des Wiederkunftsgedankens, und daß Nietzsche faktisch zu einer Welt ähnlich der Epikurs kommt, wo die Wissenschaft, Wahrheit, Aufklärung, die lebenfördernde Rolle einer Befreierin von den Affekten der Götter- und Todesfurcht zu einer ruhigen natürlichen Weltbetrachtung spielt. Wiederholt verweist er ganz eindeutig auf Epikur in diesem Sinn. Z. B. „Morgenröte" Nr. 72 und ähnlich Nr. 82, 84, 103, 358, 370, 424, 433, 450, 477, 563. Immerhin soll dieses Zeitalter der Wissenschaft nur ein „moralisches Interregnum" und ein „Experiment" sein (453). In der „Fröhlichen Wissenschaft" steht dann — ein Vorspiel des „Willens zur Macht" — eine Art von biologistischer Theorie des Lebens und der Arterhaltung an der gleichen Stelle. Die neue Welt, die hier errungen wird, ist in der Vorrede von 1886 ausdrücklich als „Philosophie des Genesenden", also zwischen der romantisch-pessimistischen „Philosophie der Kranken" mit dem quietistischen ewigen Frieden als Ziel und der geradeso verspotteten Philosophie Nur-Gesunder, der „Vierschrötigen des Geistes", bestimmt. Allein der Genesende hat hier diese heute nötige, erneuerte Sensibilität des Leibs.

15. Die hier angesetzte Periodisierung des Lebens Nietzsches ist belegbar mit Nietzsches eigenen späteren Rückblicken auf sein Leben in Verbindung mit der Sache selbst, dem Werk und der Lehre, und unterscheidet sich dadurch von ähnlichen Versuchen mit einem von außen herangetragenen literarhistorischen

Digitized by Google

oder stofflichen Kriterium: Indem Nietzsche einmal die Lebensentwicklung des Menschen unter den generellen Gesichtspunkt seines Verhältnisses zur Welt überhaupt stellt, sagt er: „Der erste Gang: besser verehren (und gehorchen zu lernen) als irgendeiner. Alles Verehrenswerte in sich sammeln und miteinander kämpfen lassen. Alles Schwere tragen. . . . Zeit der Gemeinschaft [Es ist bei ihm die Wagner- und Schopenhauerverehrung der Jugendzeit und die daraus entsprungene Kulturidee, zugleich die Zeit der Gemeinschaft mit den Freunden Rohde, Deussen, v. Gersdorff u. a.]. — Der zweite Gang: Das verehrende Herz zerbrechen, als man am festesten gebunden ist. Der freie Geist. Unabhängigkeit. Zeit der Wüste. Kritik alles Verehrten (Idealisierung des Unverehrten), Versuch umgekehrter Schätzungen. [Also genau das, was im „Menschlichen, Allzumenschlichen" und seiner Krise geschieht]. — Dritter Gang: Große Entscheidung, ob tauglich zur positiven Stellung zum Bejahen. Kein Gott, kein Mensch mehr über mir! Der Instinkt des Schaffenden, der weiß, wo er Hand anlegt. Die große Verantwortung und die Unschuld. (Um Freude irgendworan zu haben, muß man Alles gutheißen.) Sich das Recht geben zum Handeln. — (Jenseits von Gut und Böse.) Er nimmt sich der mechanischen Weltbetrachtung an und fühlt sich nicht gedemütigt unter dem Schicksal. Er hat das Los der Menschheit in der Hand.)" Und ausdrücklich fügt Nietzsche dazu: „Nur für Wenige: die Meisten werden schon im zweiten Weg zugrunde gehen." (W. XIII 39, 40 Somit sollen die drei Stufen seines Wegs auch die typischen Stufen der Menschenentwicklung überhaupt sein. — Ähnliche Einteilung in drei Epochen: „Wille zur Macht" Nr. 417.

16. Nietzsches ganze Entwicklung ist an seiner Stellung zum Wahrheitsbegriff ablesbar. Und eine Entwicklung (im Unterschied zu einem Wandel) hat Nietzsche sehr wohl durchgemacht. Es ist heute in der Wissenschaft ebenso Mode, das völlig zu leugnen, wie früher die Meinung vom dauernden Wandel gültig war. Zu was für gelehrten Komplizierungen das führt, zeigt z. B. eine bei Oskar Becker angefertigte Dissertation über „Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Philosophie Nietzsches" von Erika Emmerich, die Sätze aus allen Zeiten Nietzsches zusammenstellt und nun ein Gebäude von Vorder- und Hintergründen errichten muß, damit das einigermaßen ohne Widerspruch aufgeht. Wenn sich aber auch in der Tat ein gleichbleibender Strom des Philosophierens bei Nietzsche von der Jugend bis zuletzt findet, so heißt das doch noch lange nicht, daß jedes Wort von ihm so verwertet und zitiert werden könnte, als entstammte es dem gleichen Zusammenhang. Hier ist nämlich trotzdem eine Entwicklung, zum mindesten des Ausdrucks und der jeweiligen Absichten, ganz unleugbar. Die Thesen für den Wahrheitsbegriff würden etwa im Überblick lauten:

I. Jugendlehre: Wahrheit schlechthin = Wahrheit der Wissenschaft = optimistische Verirrung; „wir haben Lüge nötig". Kulturidee, gebaut auf die Lust am Schein über der Tiefe des Schmerzes. Dies letztere als „tragische Erkenntnis" bezeichnet.

II. Krisis von 1876: Dies Verhältnis von Wahrheit und Schein im ganzen festgehalten. Aber: Rücksichtslose und gewaltsame Betonung der Wahrheit, obwohl sie dem Leben feindlich ist. „Umgekehrte Schätzungen". Negation.

III. Spätphilosophie: Immer noch das gleiche Verhältnis von Wahrheit und Schein. Die „umgekehrten Schätzungen" werden Natur. Wir müssen ein Wesen schaffen, das die Wahrheit aushält, dem sie förderlich ist. Als Wahrheit zuerst Wissenschaft und Aufklärung überhaupt bezeichnet („Morgenröte"), später die Lehre von der ewigen Wiederkunft. — Trotzdem dieser letzte Standpunkt

Digitized by Google

ch innerhalb des einheitlichen Zeitraums von 1881—1889 gewisse Modifizierungen eidet, die ihn am Ende wieder dem ersten von fern nähern, hat er sich in r Grundlage vom „Zarathustra" bis zum „Willen zur Macht" gehalten. So ɔht neben dem Zitat im Text, das aus dem Zarathustranachlaß stammt, der tz des „Willens zur Macht" (Nr. 1041): „‚Wieviel Wahrheit erträgt, wieel Wahrheit wagt ein Geist?' — dies wurde für mich der eigentliche Wertesser. Der Irrtum ist eine Feigheit."

17. Nietzsche hat die Idee der ewigen Wiederkunft des Gleichen offenbar von ırer Wirkung auf die Menschen her zuerst konzipiert. Das legt wenigstens das latt nahe, das im „Ecce homo" erwähnt und W. XII 425 abgedruckt ist. Es ıt die erste Niederschrift von Anfang August 1881. Die ewige Wiederkunft ist a sofort unter dem Namen des „größten Schwergewichts" eingeführt, also von twas, dessen Gewicht als Gedanke dem Leben eine neue Wichtigkeit und Verntwortlichkeit in den praktischen Entscheidungen erteilt. Dann aber scheint ie naturwissenschaftliche Begründung, offenbar unter dem Eindruck zeitgenösischer naturphilosophischer Lehren von der Begrenztheit des Raums, versucht vorden zu sein. Die Herausgeber stellen die dazu gehörigen Fragmente voran W. XII 51 ff.). Aus einer bewegten begrenzten Allkraft in einem begrenzten Raum in aktuell unendlicher, anfangs- und endloser Zeit folgt allerdings mit Notwendigkeit, daß jeder Zustand, verstanden als bestimmte anorganische Kräftekombination im ganzen schon unendlich oft dagewesen sein und auch unendlich oft wiederkehren muß, wenn auch in noch so großen Zeiträumen. Die Voraussetzungen dieses Tatbestands werden allerdings nicht weiter erörtert, sondern bloß recht voreilig übernommen. Wenn aber Nietzsche später immer wieder den Plan neuer naturwissenschaftlicher und anderer Studien faßt (der seines Augenleidens und anderer Gründe wegen nie zur Ausführung kommt), so sollte wohl auch dies dabei weiter geklärt werden. (Daß es die allgemeine Gesetzlichkeit als Typus anorganischen Werdens ist, was Nietzsche in der Tat im Griff hat, selbst unabhängig von seinen eigenen im einzelnen manchmal schiefen Vorstellungen, geht schon aus dem Satz hervor: „Glauben wir an die absolute Notwendigkeit im All, aber hüten wir uns, von irgendeinem Gesetz, sei es selbst ein primitiv mechanisches unserer Erfahrung, zu behaupten, dies herrsche in ihm und sei eine ewige Eigenschaft." W. XII 60) Nietzsche ist sich dabei sofort völlig klar darüber, daß dies nur der Typus anorganischen Werdens überhaupt ist und zwar im Gegensatz zu allem Organischen und aller Geschichte. (Was in der Literatur zu Nietzsches Geschichtsbegriff gewöhnlich unterschlagen wird.) Er sagt zunächst: „Die Annahme, das All sei ein Organismus, widerstreitet dem Wesen des Organischen." (W. XII 52). Er hätte sich hier mit Schelling in Einklang setzen können, der als einziger von allen denen, die „eine Philosophie des Organischen" vertreten, das logisch notwendige Verhältnis von Organismus und anorganischer Umwelt in seinem „Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" von 1799 wirklich durchgedacht hat. (Dem gegenüber ist z. B. Bergsons Lehre, so sehr sie letztlich von Schelling stammt, nur ein Rückschritt.) Nietzsche selber begründet seinen Standpunkt so: „Wäre sie [die Welt] ewig neu werdend, so wäre sie damit gesetzt als etwas an sich Wunderbares und Frei- und Selbstschöpferisch-Göttliches. Das ewige Neuwerden setzt voraus: daß die Kraft sich selber willkürlich vermehren, daß sie nicht nur die Absicht, sondern auch die Mittel habe, sich selber vor der Wiederholung zu hüten, in eine alte Form zurückzugeraten, somit in jedem Augenblick jede Bewegung auf diese Vermeidung zu kontrollieren." (W. XII 57) Und direkt der Unterschied

Digitized by Google

zwischen organischem Werden, Geschichte und ewiger Wiederkunft: „Unorganische Materie, ob sie gleich meist organisch war, hat nichts gelernt, ist immer ohne Vergangenheit! Wäre es anders, so würde es nie eine Wiederholung geben können — denn es entstünde immer etwas aus Stoff mit neuen Qualitäten, mit neuer Vergangenheit." (W. XII 60) Trotzdem ist es kein Widerspruch dazu, wenn Nietzsche sagt, daß der Gedanke der ewigen Wiederkunft den Menschen „verwandeln" werde (W. XII 64). Nietzsche denkt sich die Menschengeschichte und überhaupt alles Leben immer nur als eine kleine im ganzen sehr unerhebliche Episode im großen Gestirngeschehen überhaupt, also auch ohne Einfluß auf dieses. Dies spricht er öfters aus, z. B. schon „Der Wanderer und sein Schatten" Nr. 14; oder „Wille zur Macht" Nr. 303. Auf das anorganische Geschehen ist der Mensch und alles Leben einzig angewiesen. Der ethische Sinn der Wiederkunftslehre ist nur, daß wir gerade zu dieser Abhängigkeit vom Ungreifenden sinnlos Wiederkehrenden der anorganischen Natur (und nur mit ihr unsrer selbst) ja sagen lernen. Das heißt Verwandlung des ‚Du sollst' zum ‚Ich will' und weiter zum bloßen ‚Ich bin'. Trotzdem kann der letzte Widerspruch zwischen Geschichte und ewiger Wiederkunft sachlich nur dann völlig aufgehoben werden, wenn wir Kants strenge Lehre von Ding und Erscheinung in Anwendung auf die menschliche Freiheit zugrunde legen. Ich möchte aber nicht zögern anzunehmen, daß Nietzsche eine ähnliche Vorstellung in Gedanken gehabt hat, natürlich nicht als von Kant stammend, denn den hat er nicht in diesem Sinn wirklich gekannt. Vgl. dazu auch Anm. 19.

18. Dieses freiwillige Ja-sagen zu dem das Schicksal enthaltenden schon Geschehenen und Gewordenen nähert sich sehr stark dem in der Jugend („Unzeitgemäße Betrachtungen") so heftig bekämpften eigentümlichen Freiheitsbegriff Hegels, wie er etwa in den „Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte" am eindrücklichsten dargestellt ist. Der Unterschied ist nur, daß dieses Schicksal bei Hegel immer noch ein verständlicher Vernunftplan des Ganzen (Gottes) ist, bei Nietzsche dagegen bereits die völlige Sinnlosigkeit der Wiederkehr, wie sie im Anorganischen herrscht, und der wir, so sehr eine Bewährung im einzelnen möglich ist, im ganzen doch ausgeliefert sind und bleiben. — Die Position, von der aus die Einzelheiten, Reden und Lehren, des Zarathustra zu verstehen sind, ist der Zwischenzustand zwischen der „erbärmlichen Behaglichkeit" des „letzten Menschen" und dem Ziel des neuen „Übermenschen". (Auch der letzte Mensch ist erst ein Warnbild für die Menschen, noch nicht Wirklichkeit. Zarathustra sagt ausdrücklich: „Ihr habt noch Chaos in euch." Vorrede 5.) Der tragende verborgene Grundstrom des Ganzen aber ist die Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen, die allenthalben immer wieder auftaucht, sehr schwer an den Tag gefördert und endlich am Ende des dritten, lehrmäßig abschließenden Teils endgültig „besiegelt" wird. Ich will versuchen, die Symbolik des Wiederkunftsgedankens kurz auszulegen. Die Hauptstellen beginnen mit dem Ende des zweiten Teils. Die Kunde des Wahrsagers „alles ist leer, alles ist gleich, alles war" ist das Gegenbild des Aufrufs der Wiederkunftslehre. (Schon im 341. Aphorismus der „Fröhlichen Wissenschaft" ist sie unter dem gleichen Bild des „Schwergewichts" eingeführt und auch hier ist das Wort bereits absichtlich doppeldeutig: das Niederdrückende, Beschwerende und zugleich das durch sein Gewicht den Entscheidungen ihre Wichtigkeit Erteilende und damit das „flüchtige" Leben Aufhebende.) Der Nihilismus ist die Voraussetzung des Eingreifens und Wirkens der Lehre. Es gibt sogar keine Meere mehr, die so tief sind, daß der todessüchtige, müde und enttäuschte Mensch darin ertrinken

Digitized by Google

innte. Er kann der Gleichgültigkeit der Wiederkehr nicht entfliehen, so „klingt e Klage hinweg über flache Sümpfe“ (Sperrung von mir). Diese Kunde greift arathustra ans Herz. Sein Traum vermag sie noch nicht zu überwinden, er hüttelt zu der optimistischen Deutung seines Jüngers den Kopf. Die folgende ede „Von der Erlösung“ spricht das Übergangsschicksal Zarathustras selber is, der Vergangenes und Zukünftiges, die Bruchstücke des Menschen, nur „zu-ammendichtet“ (also nach Nietzsches Wortgebrauch doch nur zusammenlügt) nd das Problem nennt (noch nicht angreift): „Höheres als alle Versöhnung uß der Wille wollen, welcher der Wille zur Macht ist —: doch wie geschieht ım das? Wer lehrte ihn auch noch das Zurückwollen?“; d. h. das Wollen dessen, as schon geschehen ist und darum wiederkehren muß. Die Erlösung ist erst m Konjunktiv ausgesprochen. Zarathustra muß noch einmal in seine Einsam-eit zurück. Er ist noch nicht „reif für seine Früchte“ (II. Die stillste Stunde). m 3. Teil (Vom Gesicht und Rätsel) wird zunächst denen, „die nicht ohne Ge-ahr leben mögen“, die Wiederkunft und die Geburt des neuen Menschen im Traumbild erzählt. Der Zwerg ist der „Geist der Schwere“, also der bedrückende Teil des Wiederkunftsgedankens und seines ewigen Einerlei. Er springt zwar Zarathustra von den Schultern herab, wo er unerkannt und hinterrücks den Menschen bedrückend gesessen hat, als dieser die Wiederkehr als Tatsache ausspricht. Aber sie überwinden kann Zarathustra damit noch nicht. Das kann überhaupt nicht Zarathustra, sondern erst der neue Mensch, der junge Hirte, aber auch nicht allein und von sich aus; Zarathustra muß gleichsam Geburtshelfer sein. Erst auf seinen helfenden Rat hin tut der junge Hirte selber die Tat, beißt der Schlange (Wiederkunft) den Kopf ab und befreit sich. Hier tut Zarathustra-Nietzsche den Blick in die neue von ihm vorbereitete Welt, die er selber nicht betritt, und die ihn zu dem Ausruf veranlaßt: „O wie ertrage ich noch zu leben! [d. h., da er die neue Welt ja nur im Traum schaut: in der heutigen Übergangswelt]. Und wie ertrüge ichs, jetzt zu sterben!“ Wir werden an die Stimme aus dem 2. Teil (Stillste Stunde) erinnert: „Sprich dein Wort und zerbrich!“ Von hier an ist dann allerdings Zarathustras eigenes Schicksal nicht mehr ins Auge gefaßt, sondern nur mehr die Lehre. Und später ist sogar die Erzählung mit der Schlange auf Zarathustra selber umgedeutet. Aber ich halte das für eine ausdrückliche Umformung im Hinblick auf die idyllische Ausgestaltung des Ganzen. Vgl. Anm. 24. Im wachen Tag (nicht nur vorschauend im Traum) fördert Zarathustra erst später „seinen abgründigsten Gedanken heraus aus seiner Tiefe“. Und auch nicht er selber, sondern nur seine Tiere sprechen ihn dann offen aus, allerdings nachdem Zarathustra gesagt hat, „daß es kein außen für ihn gibt“, also es nur sein eigenes Inneres ist, das ihm von außen entgegenkommt (III. Der Genesende): „Alles geht, alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins. Alles stirbt, alles blüht wieder auf; ewig läuft das Jahr des Seins. Alles bricht, alles wird neu gefügt; ewig baut sich das gleiche Haus des Seins. Alles scheidet, alles grüßt sich wieder; ewig bleibt sich treu der Ring des Seins. In jedem Nu beginnt das Sein; um jedes Hier rollt sich die Kugel Dort. Die Mitte ist überall. Krumm ist der Pfad der Ewigkeit.“ (Ebenda.) Es ist kein Zufall, daß gerade die Tiere das aussprechen. Die ewige Wiederkunft ist im besonderen Sinn eine animalische Weisheit, d. h. eine Weisheit aus der Erfahrung der das Leben in jedem Augenblick durch eine neue Leidenschaft neu beginnenden, sich im bevorzugten Sinn nur immer wiederholenden Tierseele. Nietzsche selber hat das in seiner Jugend in den ersten Sätzen der zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ sehr treffend formuliert. Und in der Tat: Wenn auch die ewige Wiederkunft als Typus letztlich auf das anorga-

Digitized by Google

nische Werden zurückgeht, so ist doch auch für den sich erinnernden und geschichtliches Wesen lebenden Menschen die nächstniedere Stufe, in dem Leben er Natur schlechthin erblicken kann, der animalische Bereich und sein spezifische Weisheit. Der letzte Abschnitt (Die sieben Siegel) bestätigt bloß noch einmal ausdrücklich die Lehre der Wiederkunft und schließt so den „Zarathustra" als Lehre (nicht als Erzählung und Schicksal, vgl. Anm. 24) endgültig ab.

19. Nietzsche formuliert: „Nicht nach fernen unbekannten Seligkeiten und Segnungen und Begnadigungen ausschauen, sondern so leben, daß wir nochmals leben wollen und in Ewigkeit so leben wollen! — Unsere Aufgabe tritt in jeden Augenblick an uns heran." (W. XII 67) Und: „Meine Lehre sagt: so leben, daß du wünschen mußt wieder zu leben, ist die Aufgabe, — du wirst es jedenfalls! Wem das Streben das höchste Gefühl gibt, der strebe; wem Ruhe das höchste Gefühl gibt, der ruhe; wem Einordnen, Folgen, Gehorsam das höchste Gefühl gibt, der gehorche. Nur möge er bewußt darüber werden, was ihm das höchste Gefühl gibt und kein Mittel scheuen! Es gilt die Ewigkeit!" (W. XI 64) Die Formulierung ist sehr genau nach Kants kategorischem Imperativ gebildet: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne." (Kr. d. pr. V. § 7) Wenn Nietzsche selber vielleicht glauben konnte, daß er nur den Anklang an den Wortlaut aufnähme und sich gerade durch das Freie des „Wünschens" und das jeweilige Einzelne des „höchsten Gefühls" von Kant unterscheidet, weil er ihn nicht kannte, so irrt er auch darin. Die Formalität ist das Wesentliche der Formulierung Kants und jede exakte Einzelanalyse kann sehr leicht zeigen, daß Kant gerade durch diese Formalität unter dem Gesetz der Pflicht jedem das freigibt und (positiv) eröffnet, was gerade er als so beschaffener Mensch eines bestimmten Erbes in seiner Situation zu tun hat. (Vgl. meine Einführung in die Staats- und Rechtsphilosophie, 1939 I, 3.) Und das Gleiche soll ja auch nur der erläuternde Zusatz der zweiten Formulierung Nietzsches heißen. Somit ist also über Gleichheit und Unterschied der Formulierung hinaus die praktische Wirkung des ethischen Aufrufs bei Kant und Nietzsche gleich. Und dazu konnte in Anm. 17 schon erwähnt werden, daß Nietzsches Absicht sich nur dann letztlich widerspruchslos denken läßt, wenn die exakten Resultate der Kantischen theoretischen Philosophie zugrunde gelegt werden. Nur ein Unterschied besteht: Kant entwickelt aus diesem praktischen Aufruf nun eine neue praktische Metaphysik von Gott, Unsterblichkeit der Seele und dem Ganzen der Weltschöpfung und des „Reichs der Geister" (Vgl. Gerhard Krüger: Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik, 1931). Nietzsche dagegen entwickelt aus der gleichen praktischen Grundlegung seine Metaphysik der Ewigkeit des diesseitigen Lebens, wie es am Ende der obigen zweiten Formulierung heißt, und einer Welt, wie sie der Aphorismus 1067 des „Willens zur Macht" am kürzesten und besten beschreibt. Auch bei ihm ist der praktische Aufruf, der in der Vergegenwärtigung des Wiederkunftsgedankens liegt, die (in dieser geschichtlichen Situation wenigstens) unaufhebliche Grundlegung der Gewinnung und Aneignung dieser Welt des „Willens zur Macht".

20. „Wie geben wir dem inneren Leben Schwere, ohne es böse und fanatisch gegen Andersdenkende zu machen? Der religiöse Glaube nimmt ab, und der Mensch lernt sich als flüchtig begreifen und als unwesentlich, er wird endlich dabei schwach; er übt sich nicht so im Erstreben, Ertragen, er will den gegenwärtigen Genuß, er macht sichs leicht, — und viel Geist verwendet er vielleicht

Digitized by Google

abei. —" (W. XII 63, Nr. 115) Und: „Der politische Wahn, über den ich eben-
› lächle, wie die Zeitgenossen über den religiösen Wahn früherer Zeiten, ist
or allem Verweltlichung, Glaube an die Welt und Aus-dem-Sinn-schlagen
on ‚Jenseits' und ‚Hinterwelt'. Sein Ziel ist das Wohlbefinden des flüchtigen
ıdividuums: weshalb der Sozialismus seine Frucht ist, das heißt die flüch-
igen Einzelnen wollen ihr Glück sich erobern durch Vergesellschaftung,
.e haben keinen Grund zu warten, wie die Menschen mit ewigen Seelen und
wigem Werden und zukünftigem Besserwerden." (W. XII 64, Nr. 116.)

21. Die von Nietzsche erstrebte neue verantwortliche Lebensprägung durch
as Schwergewicht der Wiederkunftslehre nach dem Verfall des Nihilismus und
eines flüchtig und gleichgültig gewordenen Lebens ist begrifflich und formal
lasselbe wie das, was Heidegger durch sein „Vorlaufen zum Tod" aus dem Ver-
all und der Uneigentlichkeit des „man" erstrebt (Sein und Zeit I § 45 ff.). In-
ofern ist hier Nietzsche zweifellos Wegbereiter für Heidegger gewesen. Neben
ler nicht letztlich entscheidenden größeren Exaktheit Heideggers ist es aber
vor allem der Inhalt des prägenden ethischen Aufrufs, was den Unterschied
zwischen beiden bildet. Die Wiederkunftslehre ist wirklich aus dem Geist des
Raffinements des privaten späten 19. Jahrh. heraus entworfen (vgl. Anm. 37),
das „Vorlaufen zum Tod" in der Vereinfachung und dem Rückgang auf die
natürlichen von Nietzsche nur erstrebten aber nicht erreichten Ursprünge und
„natürlichen Bedürfnisse" des Menschen, die das 20. Jahrh. und der Weltkrieg
gebracht haben.

22. Im 7. Band seiner Dünndruckausgabe der Werke Nietzsches bei Kröner.

23. Der 4. Teil des Zarathustra ist der Beginn (nur dieser) einer Weiter-
führung des Werks nach seinem Abschluß als reine Lehre im 8. Teil, der im
weiteren Verfolg dann auch offenbar das Schicksal Zarathustras enthalten sollte
(vgl. Anm. 24). In ihm werden die Entartungstypen der Zeit, der sogenannte
„höhere Mensch" (nicht die echten „Kinder Zarathustras" und neuen Men-
schen!) in einer Allegorie zu einer etwas fragwürdigen Anerkennung der Wie-
derkunftslehre gebracht. Neben einzelnen gelungenen Stellen findet sich hier
in aufdringlicher Breite das, was man heute „entartete Kunst" nennt, und zwar
im ausdrücklichen Sinn dieses Worts. (Was Nietzsche bei Wagner als erstes
Symptom der Dekadenz genannt hat, die Entartung der Rhythmik, ist auch hier
zu finden, z. B. „Unter Töchtern der Wüste" und allenthalben.) Ich zweifle auch
nicht, daß dieser Stil — eine seltsame Selbstironisierung des „höheren Menschen"
— in der Tat vielfach das direkt nachgeahmte Vorbild für die schlimmsten
Auswüchse des Modernismus der Vor- und vor allem Nachkriegszeit gewesen
ist; die Anklänge sind zu handgreiflich. Nietzsche selber hat wohl gesehen,
daß es so jedenfalls nicht weitergeht. Er hat den 4. Teil nur privat drucken
lassen und später die verteilten Exemplare vielfach wieder zurückverlangt. Und
es war wohl nur seine Eitelkeit, die ihn das mit dem Anstoß, den er erregen
kann, und dgl. motivieren ließ.

24. Es geht hier um die Erkenntnis dessen, was dichterisch möglich ist und
was nicht; wofür allerdings heute meist das echte Gefühl abhanden gekommen
ist. In einem Kunstwerk, Roman oder Drama, kann ohne weiteres das Schicksal
eines Menschen als ein geschehener Ablauf von Taten, Handlungen, Beziehungen,
Ereignissen und dergl. dargestellt werden. Das Ereignis, die Tat, ist ein
Faktum, das in der Erzählung, in Bildern, Gesten und Bewegungen, zur echten
Darstellung kommen kann. Wenn ich nur über eine Lehre und von ihr be-

Digitized by Google

richte, so kommt die Lehre selber dabei eben nicht zur echten, ihr angemessenen Darstellung. Was sie sein soll, ihre Größe und Wirkung, kann sie in dichterisch unwahrer Weise dem Zuschauer oder Leser aufgeredet werden. (Woran, nebenbei gesagt, die meisten Künstlerromane kranken. Es ist sehr schwer von der Größe des im Roman als Helden gezeichneten Künstlers zu überzeugen, ohne seine Leistung, das Werk, direkt vorweisen zu können.) Ich sage also: In der Erzählung selber kann der Lehrer als solcher nicht wahrhaft beglaubigt werden, etwa wie ein Held durch Beschreibung, Erzählung und Darstellung seiner Taten und seines Schicksals. Nun ist im Zarathustra zwar nicht alles Erzählung, sogar das meiste Lehre. Und insofern ist und bleibt er als poetische Gattung eben „Lehrgedicht", so anstößig der Name auch klingen mag. Das Lehrgedicht ist aber an sich eine Zwischenform. Angemessener als in einem Gedicht kommt eine Lehre letztlich doch in rein theoretischer Form zur Darstellung (Aristoteles ist ja auch vom Dialog zur Lehrschrift übergegangen), weswegen Nietzsche den Zarathustra nur als „Vorhalle" für seine Philosophie angesehen hat, die in dem theoretischen Hauptwerk zur endgültigen Darstellung kommen sollte. Uns bleibt demnach in der Auslegung die poetische Form des Zarathustra zu erklären und zu rechtfertigen. Das geschieht hier einmal dadurch, daß seine rein erzählerischen tragischen Bestandstücke eigens in ihrem Sinn und in ihrer Einheit hervorgehoben werden (in der Anm. 25). Ferner in philosophischer Hinsicht durch folgenden Gedankengang: Es findet sich in späteren Aufzeichnungen Nietzsches kurz vor seinem Ende der Satz: „Ich will reden und nicht mehr Zarathustra". Das hat seinen vorwärtsweisenden Sinn natürlich als eine Erklärung des mit dem Einsatz seiner Person getätigten direkten Angriffs der letzten Zeit. Rückwärts gesehen kann es aber doch nur heißen: ‚Das, was im Zarathustra gesagt ist, sagt Zarathustra und nicht ich, Nietzsche.' Der Wiederkunftsgedanke ist „Metaphysik" im strengen Sinn, etwas nicht voll durch Beweis, Aufweis, Argumentation zu Rechtfertigendes. Die „Metaphysik" aber fällt nach der Wandlung des Wahrheitsbegriffs von 1876 letztlich unter die falschen Beruhigungs- und Tröstungsmittel, unter Irrtum und Betrug. So stellt Nietzsche den Wiederkunftsgedanken zunächst wenigstens einmal als eine „dichterische" (es klingt hier hart zu sagen ‚erlogene', entspricht aber doch dem Nietzscheschen Sprachgebrauch) Vision dar, im Stil des ‚gleichsam', nicht als dogmatische Lehre. (Die Hoffnung, ihn später doch noch als strenge Lehre darstellen zu können, ist wohl nie ganz aufgegeben, aber auch nie erfüllt worden: und sicher nicht nur äußerer Gründe wegen.) Auch in dem Aphorismus 341 der „Fröhlichen Wissenschaft" ist der Wiederkunftsgedanke die Einflüsterung eines „Dämons", der uns plötzlich eines Tages nachschleicht, uns „überfällt", ohne daß wir wissen und allgemeingültig rechtfertigend sagen könnten, woher. Diese Metaphysik des Wiederkunftsgedankens ist also der philosophische Grund, warum hier nur „Zarathustra", der ferne mythische Lehrer, und noch nicht Nietzsche, der wissenschaftliche, an seinen eigenen Wahrheitsbegriff gebundene Mensch des aufgeklärten 19. Jahrh., als sein Verkünder redet.

25. Der Zarathustra ist im ganzen von Nietzsche von vornherein als echte erzählte Tragödie und Handlung, als die Tragödie des Übergangsschicksals des Lehrers der neuen Zeit, konzipiert, aber nicht so, sondern nur als Lehre (die Lehre wäre ein Stück der Tragödie gewesen, ähnlich wie dem „Empedokles" das Spiel von Theseus und Ariadne gleichsam als Lehre eingefügt sein sollte) zu Ende geführt. Er ist zunächst bereits in der „Fröhlichen Wissenschaft" (Nr. 342) ausdrücklich mit den Worten eingeführt: „incipit tragoedia"; und es ist kein

Digitized by Google

und dafür da, das nicht wörtlich und ernst zu nehmen. Ebenso steht am Ende r „Vorrede" (Zarathustra 10) abschließend und zusammenfassend: „Also begann rathustras Untergang"; ein Wort, das wir in seinem vollen Sinn erst verstehen nnen, wenn wir aus den Nachlaßfragmenten den ergänzenden Satz dazunehmen: also geschah es, daß Zarathustra unterging" (W. XII 418) und beachten, aß das nach der Darstellung seines in dem fertigen Buch nicht enthaltenen odes gesprochen ist. Es verklammert also alle Handlungen und Ereignisse von em Abstieg Zarathustras zu den Menschen bis zu seinem Tod zur Einheit eines elbestimmten erst im Tod erfüllten Ablaufs. Die Fortsetzungs- und Abschlußläne aus dem Nachlaß, deren Aufzeichnung teils zwischen der Niederschrift des und 3., 3. und 4. Teils, teils nach diesem erfolgt ist, zeigen denn auch diesen ragischen und Handlungscharakter der ganzen Konzeption sehr deutlich. er erste Plan zu einem als Handlung abschließenden 3. Teil gliedert in 4 Akte nd endet mit einer Szene „am Vulkan": „Zarathustra unter Kindern sterbend. otenfeier" (W. XII 391) Er scheint das Ende noch weitgehend idyllisch gefaßt u haben. (Der dann ausgeführte 3 Teil läßt das Ende im Gegensatz dazu offen nd schließt nur die Lehre ab.) Weiterhin steigert sich dann aber der tragische harakter des Schlusses, der das Ganze zur Handlung macht: „Im 3. und 4. Akt. — Zarathustra sah und hörte nichts, er war entzückt. Dann schrittweise zurück in as furchtbarste Wissen. Die Empörung der Jünger, Fortgehen der Liebsten, Zarathustra sucht sie zu halten. Die Schlange züngelt nach ihm. Er widerruft, Übermaß des Mitleidens, der Adler flieht. Jetzt Szene des Weibs, an dem wieder die Pest ausbricht. Aus Mitleid tötet er. Er umarmt den Leichnam. . . . Letzte Scene am Vulkan. Volle Seligkeit. Vergessen. Vision des Weibs. . . . Die Jünger schauen in das tiefe Grab. . . . die größte aller Totenfeiern macht den Schluß. Goldner Sarg in den Vulkan gestürzt." (W. XII 391/92) Hier ist die Ähnlichkeit mit dem Empedokles in dem Rückfall ins Mitleid sehr deutlich. Aber die Tragik hat sich noch nicht voll durchgesetzt; der Tod erfolgt offenbar nach der Überwindung im Zustand der „vollen Seligkeit". Dagegen ist dann in den folgenden Aufzeichnungen ein direkt tragisches Ende im Widerspruch geplant gewesen: 1. Er stirbt, als die Vision ihn verläßt vor Schmerz darüber, welches Leid er geschaffen (392). — 2. Er stirbt vor Glück bei der Annahme seiner Lehre durch das Volk. (Im Buch kann er ja „jetzt" weder mehr sterben, noch weiterleben.) Dann kommen sogar nicht mehr ganz greifbare Vernichtungspläne ähnlich denen des Empedokles (396). — 3. Er stirbt in dem Augenblick, wo er sieht, daß alle sich von ihm abwenden nach der letzten Verkündigung im Schmerz über das Mitleid Panas, des Weibs, die ihn auf dem Gipfel seiner Vision töten will, also wieder gerade da, wo ihn die Vision verläßt und er sich unvermittelt „vor das Verstehen einer Wirklichkeit gestellt" sieht (401/02). — Die folgenden Pläne neigen dann wieder mehr der idyllischen Abschlußart zu; sind auch nicht immer ganz verständlich in der Kürze ihrer Niederschrift. Der tragische Nerv der ganzen Konzeption ist aber doch trotz allem Schwanken in den Motivierungen und Durchführungen des Ablaufs deutlich. Es ist der Tod des nicht ganz auf der Höhe der eigenen Vision stehenden Lehrers, der entweder im Widerspruch des Verstehens der Wirklichkeit oder in der vollen unerreichten letzten Seligkeit, die eben nur der Tod gibt, sein Schicksal zum Abschluß bringt. Und ganz das Gleiche, nicht nur etwas Ähnliches, werden wir in der nächsten Anmerkung als Kernstück des Empedoklesfragments von 1870/71 kennen lernen.

26. Wenn wir den „Empedokles" mit dem „Zarathustra" und vor allem mit seinen Fortsetzungsplänen methodisch zureichend vergleichen wollen, dürfen wir uns

Digitized by Google

nicht allzusehr bei den äußeren Ähnlichkeiten aufhalten, wie der Einführung des Weibs in einer ganz ähnlichen Rolle, der Pest, dem Tod am Vulkan, der Volksszenen und ähnlichem, was in beiden zu finden ist. Das ist zwar nicht ganz überflüssig, aber nur als Hinweis und Fingerzeig wichtig, nicht als Nachweis. Es kommt auf den tragischen Nerv an in seiner dichterischen Bedeutung, der herauszuheben ist. Die erste Konzeption des tragischen Menschen Empedokles liegt in dem Satz: „Empedokles, der durch alle Stufen: Religion, Kunst, Wissenschaft getrieben wird und die letzte auflösend gegen sich selbst richtet." (W. IX 185) Dies ist die geistige Grundsituation des schicksalhaften Menschen Nietzsche im epigonenhaften 19. Jahrh. (Vgl. Anm. 3.) In den Ablauf dieses Schicksals sind dann nur verschiedene Handlungen und Motivierungen eingeschoben, die ihn komplizieren, zum Drama ausgestalten, das Ende aufhalten und hinausschieben, aber ihn als solchen nicht wesentlich ändern können. Und zwar sind es im Grunde zwei Handlungen: 1. Empedokles erhält, nachdem er den Wahn der Religion erkannt hat, von den Agrigentinern die Krone angeboten. In der Not der hereinbrechenden Pest verordnet er als geistiges Heilmittel, das das Volk bei Besinnung, bei seiner griechischen Art, erhalten soll, die Tragödie zur Reinigung der den Menschen überwältigenden Mächte von Furcht und Mitleid. (Nietzsche kommt damals gerade vom Aristotelesstudium.) Das Mittel scheitert. Empedokles wird selbst verführt und beschließt als Radikalkur die Vernichtung des Volks. „Das Volk um den Krater versammelt: er wird wahnsinnig und verkündet vor seinem Verschwinden die Wahrheit der Wiedergeburt." (W. IX 186) — 2. Die private Verführung des Empedokles ist so motiviert: Das Weib als die Natur. Das Weib in der Theatervorstellung stürzt heraus und sieht den Geliebten [an der Pest] niedersinken. Sie will zu ihm, Empedokles hält sie zurück und entdeckt seine Liebe zu ihr. Sie gibt nach, der Sterbende [der von ihr geliebte Schauspieler] spricht, Empedokles entsetzt sich vor der ihm offenbarten Natur." (186) (Ob diese zweite Handlung mit eigenen Erlebnissen Nietzsches und einer uneingestandenen Neigung zu Cosima Wagner zusammenhängt, wie Charles Andler glaubt, lasse ich dahingestellt. Es ist in unserm Zusammenhang unerheblich.) In der späteren Fassung vom Frühjahr 1871 ist noch eine etwas genauere Motivierung des tragischen Schicksals selber angegeben: Aus einem apollinischen Gott wird er [Empedokles] ein todessüchtiger Mensch. Aus der Stärke seiner pessimistischen Erkenntnis wird er böse. Im hereinbrechenden Übermaß des Mitleids erträgt er das Dasein nicht mehr. Er kann die Stadt nicht heilen, weil sie von der griechischen Art abgefallen ist. Er will sie radikal heilen, nämlich vernichten, hier aber rettet sie ihre griechische Art. In seiner Göttlichkeit will er helfen. Als mitleidiger Mensch will er vernichten. Als Dämon vernichtet er sich selbst." (186) Genau wie in den Zarathustrafortsetzungsplänen liegt also auch hier die tragische Verknüpfung in der Verbindung einer rettenden Lehre mit der existentiellen Tatsache, daß der Lehrer selber nicht voll auf der Höhe dieser Lehre steht, sie selber nicht aushalten kann und durch Abfall und Verführung, obwohl die Lehre das wahre Heilmittel bleibt, zugrundegeht. Empedokles ist Gott, Mensch und Dämon zugleich. Die Verordnung der Tragödie als Rettungsmittel (genau so wie die Verkündigung der „Wahrheit der Wiedergeburt" als das zweite offenbar stärkere Heilmittel) ist eine göttliche Tat. Nach seiner eigenen menschlichen Verführung zum Mitleid erscheint ihm als letztes Rettungs- und radikales Heilmittel die Vernichtung des Volks. Dies ist „Rettung" nur vom beschränkten menschlichen Aspekt aus gesehen, der keinen anderen Ausweg mehr sieht. Und hier *rettet* eben wahrhaft das Volk seine eigene, bessere, göttliche Art. Die Vernichtung kehrt sich dämonisch gegen den ins Menschliche, Allzumenschliche ab-

Digitized by Google

gefallenen Gott Empedokles selber, wenn er auch noch vor seinem läuternden Sühnetod die „Wahrheit der Wiedergeburt", gleichsam als Vermächtnis, verkündigt. Diese „Wiedergeburt" ist natürlich in erster Linie die pythagoreische Seelenwanderungslehre des historischen Empedokles. Als solche steht sie aber doch mit der späteren Wiederkunftslehre des Zarathustra in einem sachlichen Zusammenhang. Daß ausdrücklich das Wort „Wahrheit" dabei steht, deutet schon vor auf den Wandel der Rettungsmittel, die in der Jugend bekanntlich in den Täuschungen und Illusionen der Kunst, später in einer Lehre bestehen, die demgegenüber gerade „Wahrheit" ist, sei es nun die Aufklärung des „Menschlichen, Allzumenschlichen" oder die Wiederkunftslehre oder die Lehre vom Willen zur Macht.

27. Die Periodisierung der Schriften der nachzarathustrischen Zeit nach sachlichen Gesichtspunkten ist sehr einfach; aber erst die Erkenntnis dieser Periodisierung vermittelt das eigentliche Verständnis. Im Mittelpunkt steht das theoretische Hauptwerk, das zunächst unter dem Titel des „Willens zur Macht" zur Ausarbeitung kommt, und dessen Material wir heute in dem ebenso genannten Buch von den Herausgebern nach dem sehr weiten Rahmen eines Plans Nietzsches vom 17. III. 1887 zusammengestellt lesen. Als Vorbereitung zu diesem theoretischen Hauptwerk — Vorbereitung sowohl des Lesers, als für Nietzsche selbst: Gewinnung des Standpunkts der ganzen Konzeption — sollte „Jenseits von Gut und Böse" mit seinem Anhang, der „Genealogie der Moral", dienen, bei deren Ausarbeitung Nietzsche bereits in die Gesamtaphorismenmasse griff. Das Wichtigste dieser propädeutischen Bücher ist die Erarbeitung des geschichtlichen Standpunkts, die vollzogen wird durch eine große Geschichtskonstruktion und Festlegung der Geschichte; inhaltlich natürlich mit Nietzsches eigenen neuen Wertbegriffen, ihrer Entstehung und Entwicklung, formal ganz ähnlich den klassischen deutschen Geschichtskonstruktionen von Fichtes „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" bis zu Hegel. — Dieser Plan der Gesamtproduktion ist festgehalten bis zum Frühjahr 1888. Hier setzt der Umschwung zum persönlichen Angriff auf seine Zeit mit dem „Fall Wagner" ein. Es ist eine direkte Änderung des Gesamtdarstellungsstils, was sich hier vollzieht. Aus der (relativ) ruhigen theoretischen Beschreibung wird die persönliche Polemik. Formal wird der Gesamtproduktionsplan und natürlich auch der Inhalt der Lehre immer noch im großen festgehalten, d. h. es gibt immer noch ein theoretisches Hauptwerk und Vorbereitungen dazu. Aber die Darstellungsart hat sich geändert, und so muß das Hauptwerk „umgeschrieben" werden. Aus dem „Willen zur Macht" (bloße Angabe des Inhalts der neuen Welt) wird die aktive „Umwertung aller Werte" (Nietzsche selber ist der, der die Umwertung vollzieht). Bekanntlich ist davon das erste Buch, der „Antichrist", vollendet. Der neue Plan hat drei polemische, negative Teile und nur einen positiven, beim „Willen zur Macht" war das Verhältnis, wenigstens im Plan vom 17. III. 1887, 2:2.) Die neue aggressive, zu einer letzten Klarheit durch Einsatz der persönlichen Instinkte gesteigerte Darstellung erfordert natürlich auch eine neue Vorbereitung. Die alte, „Jenseits" und „Genealogie", genügte jetzt nicht mehr, weil sie bloß für die alte jetzt überwundene Darstellungsart Gültigkeit hatte. Diese neue Vorbereitung für das neue theoretische Hauptwerk in der Form der „Umwertung" ist die „Götzendämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert". (Sie verhält sich also zur „Umwertung" genau so wie „Jenseits" und „Genealogie" zum „Willen zur Macht".) Daneben läuft der direkte Angriff auf die Zeit ohne weitere Nebenabsichten in den zwei Wagnerschriften der letzten Monate und im „Ecce homo", die alle drei nur im

Digitized by Google

weiteren Sinn der Vorbereitung des Hauptwerks dienen, in erster Linie selbständige Bedeutung und Bezug auf Nietzsches ganzes Leben und Schaffen haben. Sie greifen auf das, was am tiefsten und persönlichsten an ihm ist, zurück: auf den Ursprung, aus dem heraus er lebt, und zwar in der Not und Bedrängnis der äußersten Situation seines Leibs, der vor der Katastrophe steht und das auch zweifellos spürt. Die natürliche menschliche Scham ist in ihnen aufgehoben.

28. Mit dem Wort „Philosophieren am Leitfaden des Leibs" wird neuerdings viel Mißbrauch getrieben. Was wäre dem in der modernen Welt nicht ausgesetzt? Es genügt für den Gebrauch dieser Methode nämlich gerade nicht, nur zu wissen, was damit gemeint sein kann oder einen genauen Begriff davon zu haben. Es ist in erster Linie erforderlich, auch einen Leib zu haben, der zum Leitfaden einer Philosophie dienen kann. Und das ist durchaus nicht immer, sogar fast nie, der Fall. So sollte man es sich wenigstens etwas überlegen, bevor man dies Gebiet der unfreiwilligen Lächerlichkeit betritt und über Dinge redet, von denen man wenigstens aus Erfahrung nichts weiß; auch bei der Auslegung. Die Philosophie der letzten Monate Nietzsches ist das Beispiel eines solchen Philosophierens, weil sie sich restlos der Leitung unmittelbarer in der Jugend erworbener Instinkte und der (immer nur je eigenen) leiblichen animalischen Weisheit ergibt und damit eine unüberbietbare Klarheit erlangt. Allerdings: die Vernunft des Ganzen fehlt; es ist sachlich nur ein Kriterium erreicht. An sich ist das Bild der Geschichte, das gewonnen wird, völlig schief.

29. Hätte er wirklich in Griechenland in der mythischen Zeit gelebt, so müßte es heißen, ein Gott, Dionysos, hat ihm den Sinn verwirrt und ihn zu sich genommen. Gerade der Wahnsinn kann in dieser Welt göttliche Bedeutung haben (Vgl. etwa Platons Phaedrus 244 A, 265 A). Da er aber doch im 19. Jahrh. gelebt und auch seine eigene Lehre in der Sprache der Medizin und Wissenschaft seiner Zeit zur Darstellung gebracht hat, haben wir heute auch keine andere angemessene Benennung als eine medizinische für sein Ende. Der Anspruch Podachs („Nietzsches Zusammenbruch"), den Wahnsinn ausschließlich durch eine nuancierte Seelengeschichte zu motivieren, erscheint mir daher auch etwas zu blaß und gespensterhaft. Im übrigen ist der Streit um die genaue Diagnose seiner Geisteskrankheit solange recht müßig, als die Medizin keinen angemessenen Begriff davon hat, was überhaupt Geisteskrankheit ist. Früher, wo es mehr auf die bürgerliche Moral ankam, bei der Schwester, wurde mit Entrüstung die Diagnose Syphilis und Paralyse abgelehnt und an Schlafmittelmißbrauch, Nervenzerrüttung und dgl. infolge des Bruchs der Freundschaft mit Wagner geglaubt. Heute, wo ebenso beflissen die Vererbung und Anlage entweder ausgeschlossen oder von Gegnern ihm angehängt werden soll und die bürgerliche Moral gleichgültig geworden ist, wird wieder mehr das infektiöse Moment sogar oft mit einem gewissen Vergnügen für diesen offenbar nötigen „Beweis von Männlichkeit" in den Vordergrund geschoben. Das geht sogar soweit, daß behauptet wird: Nietzsche war bis Ende Dezember 1888 gesund, in dem Augenblick, wo er krank wird — und zwar aus rein äußerlicher Ursache — ist es nicht mehr Nietzsche. Es ist klar, daß mit dem allem nur das wahre Verständnis verschleiert wird. Wer nötig hat, sich den Wert der Werke Nietzsches durch derartige Mittel retten zu lassen, sollte ihnen ohnehin fernbleiben. Die Meinung, daß Genie aus Krankheit entsteht, ist doch, so laut sie schließlich vertreten worden ist, nicht weiter ernst zu nehmen, und sollte niemand zu einer überflüssigen Gegnerschaft verleiten. Nietzsche hat sein Verhältnis zu Krankheit und Gesundheit recht eindeutig in

Digitized by Google

er Vorrede zur „Fröhlichen Wissenschaft" ausgesprochen. Seine Lehre ist dem Willen zur Gesundheit und nur ihm entsprungen. Aber ohne Krankheit wäre weder dieser Wille, noch auch die Sensibilität seines Leibs zu denken. Weder gehört er zu jenen von ihm so genannten „Vierschrötigen des Geistes", noch hat er sie je geschätzt. Wir können darüber hinaus auch an dieser Stelle sagen, daß es sein Schicksal war, ein Land (das der echten Gesundheit) zu schauen und vorzubereiten, das er selbst nicht betreten hat, weil er Zeit seines Lebens sogar in besonderem Sinn krank gewesen ist. Und in seiner Zeit wenigstens war auf anderem Weg und anderm existenziellen Boden die Konzeption der neuen Welt auch kaum möglich. Daß überdies noch eine Reihe von Übertreibungen in den Einzelheiten seiner Lehre (z. B. sein von Jakob Burckhardt mit Entsetzen betrachteter Haß gegen alles Mitleid u. a.) auf den allzu gewaltsamen Wunsch, auf die leidenschaftliche Sehnsucht des Kranken nach Gesundheit zurückgeht, ist zwar unstreitig richtig, aber nicht mehr so wichtig gegenüber dem philosophischen Grundverhältnis zwischen Gesundheit und Krankheit bei ihm.

30. Nietzsches Versuch, die geschichtliche Entwicklung durch eine „Einverleibung" falscher oder richtiger Meinungen zu motivieren, ist eine Art von populärem „Lamarckismus", der mit der Vererbung aller oder der meisten erworbenen Eigenschaften rechnet, die sich biologisch nicht halten läßt. Nietzsche hat den biologischen Sinn, warum, mindestens in der Regel, die erworbenen Eigenschaften nicht vererblich sind, nicht begriffen. (Vgl. dazu meine „Einführung in die Staats- und Rechtsphilosophie" 1939, Seite 23 ff.), ebenso wenig den Sinn und die Art der Spontaneität der Mutationen, auf denen die Entwicklung der Arten und Rassen beruht. Es bedürfte einer genauen Untersuchung, was an seiner Lehre nun mit diesen Irrtümern fallen muß, und was nur in losem Zusammenhang mit ihnen steht.

31. Vgl. W. F. Otto, „Die Götter Griechenlands" und mein „Sein des Kunstwerks" S. 50—55. Ferner zur Auslegung die sehr wichtigen und vorzüglichen Gedankengänge bei F. Adama van Scheltema „Die geistige Wiederholung" 1937. Auch der Gestirnglaube des Aristoteles und überhaupt des Hellenismus, der ganz offenbar eine letzte geistige Rückbesinnung auf die Ursprünge und Quellen dieses Lebens (nicht natürlich auf vorgeschichtliche Fakten) gewesen ist, kann diese Auslegung stützen.

32. „Aristoteles' Gedanke der Philosophie" München 1928; weiterhin die einschlägigen Abschnitte in den Büchern „Hegels Wissenschaft von der Wirklichkeit" 1929; „Der Staat" 1935; „Geschichte der Staats- und Rechtsphilosophie" 1937; „Das Sein des Kunstwerks" 1938. Meine geschichtsphilosophischen Gedanken, die die Linie der religiösen Grundhaltung von den Griechen über das frühe Christentum bis zum germanischen Christentum des Mittelalters und von da zur Neuzeit zu bestimmen und als den tragenden Grund der menschlichen Haltung und Existenz in diesen Epochen der Geschichte aufzudecken versuchen, sind bisher nur zerstreut, noch nicht einheitlich dargestellt. Trotzdem scheinen sie mir für den aufmerksamen vergleichenden Betrachter der genannten Bücher durchaus eindeutig und verständlich. Es ist die Grundlage meines Philosophierens von Anfang an gewesen. Freilich ist das in der sogenannten „Kritik" — einem Kapitel Verfallsgeschichte bei uns — nicht bemerkt worden. An Stelle dessen hat man sich sehr sichtbar bemüht, kleine, wenigstens für die Auffassung der Sache selbst unerhebliche philologische Ungenauigkeiten besonders des Aristotelesbuchs herauszufischen und sich dadurch der Auseinandersetzung mit dem Inhalt

Digitized by Google

vornehm zu entheben, meine Bemühungen totzuschweigen und endlich — was natürlich nicht ausbleiben kann — die Resultate stillschweigend zu übernehmen, wenn auch in andere Zusammenhänge.

33. Z. B. und unter anderem „Menschliches, Allzumenschliches" I, Nr. 214: „Dadurch, daß die Menschen in dem aphrodisischen Triebe eine Gottheit sahen und ihn mit anbetender Dankbarkeit in sich wirkend fühlten, ist im Verlauf der Zeit jener Affekt mit höheren Vorstellungsreihen durchzogen und dadurch tatsächlich sehr veredelt worden. So haben sich einige Völker, vermöge dieser Kunst des Idealisierens, aus Krankheiten große Hilfsmächte der Kultur geschaffen: z. B. die Griechen, welche in früheren Jahrhunderten an großen Nervenepidemien (in der Art der Epilepsie und des Veitstanzes) litten und daraus den herrlichen Typus der Bacchantin herausgebildet haben. — Die Griechen besaßen nämlich nicht weniger als eine vierschrötige Gesundheit, — ihr Geheimnis war, auch die Krankheit, wenn sie nur Macht hatte, als eine Gottheit zu verehren." (Sperrung von mir.) Ein Beispiel dafür ist das erste Chorlied des „König Ödipus" von Sophokles, wo die Pest zugleich als Gott und doch als verhaßt besungen wird. Dazu meine Auslegung in „Sein des Kunstwerks" S. 50f., 55f.

34. „Der Staat" 1935; „Geschichte der Staats und Rechtsphilosophie" 1937; „Einleitung in die Staats- und Rechtsphilosophie" 1939.

35. Krügers Descartesaufsatz („Logos" 1933), der Descartes nur als Vorläufer der Aufklärung und des modernen Atheismus versteht, ist trotz lehrreicher Einzelheiten in seinem Gesamtergebnis abwegig. Die Garantie der Wahrheit durch Gott und seine Theologie war Descartes ernst. Die Natur kann überhaupt nur vom überweltlichen Gott aus so gesehen werden, wie er sie sieht. Der wirkliche Atheismus kommt erst später. Descartes ist hier aufgefaßt, wie etwa Nietzsche war. Ihm unangemessen. Bei Kant ist Gerhard Krüger glücklicher in der Aufdeckung der religiösen Grundhaltung gewesen.

36. Nietzsche ist im rein Begrifflichen doch weit hinter der zeitgenössischen und vor allem der späteren wissenschaftlichen Philosophie zurückgeblieben. Er besitzt überhaupt keine exakte Begrifflichkeit wie selbst etwa der Kantianismus der Jahrhundertwende. An deren Stelle steht die populäre Tendenz und die stilistisch glänzende Formulierung, auf die Dauer ein ungenügender Ersatz. Es rächte sich auch, daß er nicht viel mehr an eigentlich Philosophischem kannte als Schopenhauer, Kuno Fischers „Kant" und Langes „Geschichte des Materialismus". (Noch spät findet sich einmal der Satz bei ihm: „Ich bin immer mehr starr vor Verwunderung, wie wenig ich Platon kenne und wie sehr Zarathustra platonisiert." An Overbeck vom 22. X. 1883. Und das bei seinem leidenschaftlichen Kampf gegen Platon!) Nun ist exakte Begrifflichkeit in diesem Sinn keine in jedem Fall unentbehrliche Eigenschaft großer Philosophie. (Die Durchschnittsphilosophie hat sie nötiger.) Philosophie ist kein Rechenexempel, bei dem die „Richtigkeit" des Resultats und die Fehlerlosigkeit der Durchführung die eigentlichen Kriterien der Leistung sind. Es kommt vielmehr auf die Fruchtbarkeit und menschliche Echtheit des Einsatzes selber an, der dann ohnehin meist (es sei gegen den Wahrheit und Fruchtbarkeit auseinanderreißenden Pragmatismus gesagt) auch zu „Richtigkeit" und exakter Begrifflichkeit führen wird. Allein bei Nietzsche kam zusammen: ein durch die Sehnsucht nach Wirkung getrübter Wille zur Wahrheit und eine ungebührliche Vernachlässigung der Begrifflichkeit, die ihn dann gerade da, wo er es nicht wollte und sollte, von verkehrten populären Tendenzen seiner Zeit abhängig werden ließ und seinen besseren Willen ver-

Digitized by Google

lschte. Das ist das unaufhebliche, wenn auch beschränkte Recht der Angriffe
r wissenschaftlichen Philosphie der vergangenen Zeit gegen seine bloße „Lebens-
ilosophie". (Vgl. dazu auch Anm. 37.) Vor allen Dingen ist in diesem Sinn das,
as in Kants Kr. d. r. V. in der transzendentalen Aesthetik und mehr noch in
r Analytik der Grundsätze an exaktem, gerade in seiner Anwendbarkeit auf
finden ist, von Nietzsche aus einer ihn von Jugend an begleitenden und ganz
arakteristischen Mathematikfeindschaft in Sensualismus und Relativismus auf-
löst. Die Behauptung, die sich bei ihm immer wieder findet, ‚Mathematik sei
as mit der exakten statistischen Methode der modernen Physik in Zusammen-
ang zu bringen, wie man getan hat, ist ein etwas kühner Sprung.

37. Es wurde bereits betont (Anm. 36), daß [illegible] Philosophie kein Rechenexempel
t, dessen Wert mit seiner formallogischen [illegible] Richtigkeit sich erschöpft. Trotzdem
ßt sich immer auch eine formallogi[illegible]sche Kritik an jede Philosophie anlegen,
nd sie wird dann zu brauchbaren [illegible] führen, wenn die Logik der Philo-
ophie nicht eine bodenlose formalistische [illegible] ergebnissen
Entwicklung des Einsatzes selbstinstinktiv[illegible] Schlußmethode, sondern nur die folgerichtige
ophisch endgültigen Kriti[illegible]beigefügte Schlußmethode, sondern nur die folgerichtige
ler bloßen Mittelüberlegung abrechen[illegible]ber ist. Der Kernpunkt einer begrifflichen und philo-
egenheit möchte ich[illegible] Religiosität an Nietzsches Spätlehre muß immer der Vorwurf
wenden. Im Kön[illegible]Reinhardtgenheit ihres Lebensideals sein. Den Ausdruck ‚Mittelüber-
gedrückt, wer[illegible]als von d[illegible]ch im Anschluß an die griechische Tragödie bilden und ver-
[illegible]alls erschei[illegible]g Ödipus des Sophokles ist einmal etwas ganz ähnliches aus-
griechisch[illegible]n Ödipus im Zorn die Mächte seiner persönlichen Existenz anruft:
im Versu[illegible]
Au[illegible] der P[illegible] ὦ πλοῦτε καὶ τυραννὶ καὶ τέχνη τέχνης
d[illegible] ὑπερφέρουσα τῷ πολυζήλῳ βίῳ
ὅσος παρ' ὑμῖν ὁ φθόνος φυλάσσεται. (380/82)

Auch hier führt diese so stark subjektiv gefärbte Tyrannenexistenz (die übrigens durchaus zu vergleichen wäre mit dem schweifenden Heldenideal der germanischen Völkerwanderungszeit) unmittelbar in die Sophistik über. Man denke an die politischen Ziele des Kallikles in Platons Staat. Nietzsche gerät so direkt — und sei es noch so sehr gegen seinen Willen — in die Nähe der griechischen Sophistik, mit der er auch den Radikalismus der Aufklärung teilt. Sein sehr ausführlicher, allseitig und weitläufig im „Willen zur Macht" entwickelter Gedankengang ist nur der: Die bisherige Religion und Moral hat den Menschen auf ein Jenseits verwiesen und damit das Diesseits entwertet. Dieses Jenseits hat sich im Zusammenbruch von Religion und Metaphysik als Täuschung erwiesen. Also fordert die Wahrhaftigkeit zweierlei von uns: den bisherigen Irrtum anzuerkennen und uns mit dem Diesseits zu begnügen, wie es ist, ohne Blick auf eine „schönere" erträumte Hinterwelt. Hier im Diesseits aber herrscht das Gesetz der Natur. Dieses Gesetz ist nichts anderes als der Kampf um die Macht. (Sogar das anorganische Werden ist nur Machtkampf, jedes Geschehen nur so vorstellbar, daß jedes Ding in jedem Augenblick nur die äußerste „Konsequenz" dessen zieht, was ihm möglich ist, also z. B. der Stein fällt, wenn keine Unterlage ihn daran hindert. Dies ist übrigens eine Änderung und Vereinfachung gegenüber der Lehre aus der Zeit des „Zarathustra", wo noch sehr deutlich zwischen organischem und anorganischem Geschehen unterschieden wurde; vgl. Anm. 17. Es ist keine Verbesserung.) Dieses Gesetz müssen wir anerkennen; in der Freiheit der Anerkennung liegt das menschliche Sein und zugleich die Möglichkeit der Philosophie als Lehre. Wenn wir es aber in diesem Sinn bewußt auf uns nehmen, so folgt ein den Menschen praktisch auf das Diesseits verwei-

Digitized by Google

sender Appell und eine ganz bestimmte Wertrangordnung daraus: Auf der obersten Stufe steht der Wohlgeratene, Lebenstüchtige, Überlegene im Machtkampf. Die Freude an diesem Typus ist das Pathos der Philosophie Nietzsches im „Wille zur Macht". (So etwa Nr. 1067 zusammenfassend.) — Nun ist aber diese bloß jeweilige oder immer neu erstrebte Überlegenheit doch nur ein Mittelbegriff. Es ist nichts Endgültiges und also auch kein ethisches Ziel. Nietzsche würde zu erwidern, daß gerade in diesem Vorläufigen und nicht Endgültigen der wahre Charakter der Welt liegt. Aber er verwechselt eben hier Natur mit Welt überhaupt. Der Nationalsozialismus unterscheidet sich hier sehr eindeutig dadurch von Nietzsche, daß er endgültige und absolute Werte anerkennt, die er in dem Leben des Bauern auf seinem Boden für die Erhaltung seines Geschlechts und Volks realisiert findet. Diese bloße Erhaltung allerdings ist auch nichts in diesem Sinn Endgültiges. Ich habe das selber mehrfach betont (z. B. Einführung in die Staats- und Rechtsphilosophie I. Kapitel). Aber die Werte, die in diesem pfleglichen Leben offenbar werden, — die Existenz unter dem Schicksal, die Treue gegen die eigene Art, die vom echten Bauern nicht wegzudenkende Frömmigkeit, mit der der Mensch sich da als Teil der ganzen Schöpfung versteht und sein Leben als pflichtgeboten an seiner Stelle, wie Kant etwa das ausgeführt hat, das höhere, die Menschlichkeit und das Leben bedingende Göttliche über sich — sind doch gerade in offenem und eindeutigem Unterschied zu Nietzsches bloßer atheistischer und naturalistischer Wohlgeratenheit des Einzelnen oder der Gruppe endgültige Werte. Nietzsche hat nun auch durchaus nicht recht, wenn er meint, diese endgültigen Werte wären nur eine (ev. saekularisierte) Form der erlogenen Hinterwelt, in die der Mensch vor dem Diesseits und der Bewährung hier ausweicht. Der Grund, warum er in diese falsche und mörderische Alternative zwischen dem Naturalismus des Willens zur Macht und der erlogenen Metaphysik geraten ist, ist nur seine Abhängigkeit von Schopenhauer, auch noch in der Spätlehre. Bei Schopenhauer, und nur bei ihm, herrscht der Zwang zur Entscheidung für eines dieser Extreme. Nietzsche nimmt das an und entscheidet sich im Schopenhauerschen Rahmen gegen Schopenhauers Pessimismus. Nichts weiter. (Vgl. Anm. 7.) Aber gerade hierin liegt sein Irrtum. Schon Kant hat uns gelehrt, daß und wie wir das Endgültige, Göttliche anerkennen können und zwar gerade vom sittlichen, praktischen Leben aus, ohne in die „Träume eines Geistersehers" zu geraten und vor der Prüfung und Bewährung hier und jetzt in eine Hinterwelt auszuweichen. Diese transzendentale praktische Lehre Kants hat weder Nietzsche noch Schopenhauer verstanden. Ohne im mindesten einem „Zurück zu" Kant oder sonstwem das Wort zu reden, muß doch gerade aus unserer heutigen Möglichkeit des Verstehens von Geschichte heraus ausgesprochen werden, daß Nietzsche zwar ein Stück des Abwegs von Kant zu Schopenhauer wieder zurück gegangen ist, insofern er den Menschen wieder aus dem Jenseits und der Lebensverachtung herausgezogen und auf die Welt hier verwiesen hat, daß er aber den ganzen Umfang und Sinn der Kantischen praktischen Philosophie noch nicht erreicht hat.

38. „Nietzsche contra Wagner" Epilog 2: „Oh diese Griechen! sie verstanden sich darauf zu leben! Dazu tut not, tapfer bei der Oberfläche, der Falte, der Haut stehen zu bleiben, den Schein anzubeten, an Formen, an Töne, an Worte an den ganzen Olymp des Scheins zu glauben! Diese Griechen waren oberflächlich — aus Tiefe ... Und kommen wir nicht eben darauf zurück, wir Wagehalse des Geistes, die wir die höchste und gefährlichste Spitze des gegenwärtigen Gedankens erklettert und von da aus uns umgesehen haben, die wir

Digitized by Google

da aus hinabgesehen haben? Sind wir nicht eben darin — Griechen? oeter der Formen, der Töne, der Worte? Eben darum — Künstler?..." . VIII 209) Darin kommt nochmals der ganze gewagte Sprung Nietzsches zum sdruck und seine romantische Sehnsucht nach der griechischen Welt, einer mantik, der er verhaftet bleibt trotz aller seit 1876 einsetzenden Bemühungen, zu überwinden. Es ist aber gerade der ungeheure durch Gedankenstriche und hn angegebene Ziele weder überbrückte noch auch voll verstandene Unterschied ischen den echten Griechen und ihrem Verehrer aus der Ferne, daß den iechen diese „Oberfläche", das mit den Sinnen Erfahrene, die Natur, der Gegenand selber, das geheiligte Ziel der religiösen Sehnsucht ist, während dies rade für Nietzsche „Oberfläche" bleibt. Die Griechen waren eben nicht Künstler" = Schauspieler in diesem Sinn, sondern wahrhaftige fromme Anbeter r Natur als der göttlichen Realität. Es ist Schicksal und Notwendigkeit, ß sich der Versuch der Wiederherstellung dieser Welt in der Neuzeit gegen eine eigenen Absicht in dieses Ideal technischer Mittelüberlegenheit verehren muß, wie in Anm. 37 gezeigt wurde, weil es in der Geschichte kein „Zurück" hne völligen das Gedächtnis und die mit ihm gesetzten Möglichkeiten auslöschenden 'od geben kann. Sicherlich hat gerade der Zwiespalt zwischen der Freigeisterei nd dem „gottbildenden Instinkt" der allerletzten Phase von Nietzsches Leben len Wahnsinn mit herbeigeführt. Aber gerade die in den zitierten Worten wieder o unverhüllt durchbrechende Freigeisterei als Zeugnis der letzten Wochen zeigt s, daß wir die Religiosität dieser Spätphase kaum so fraglos und ernst nehmen fen, wie Reinhardt das in der genannten Arbeit über „Nietzsches Klage der adne" als von den Griechen herkommender moderner Philologe getan hat. enfalls erscheint mir die Einsicht in die Notwendigkeit dieser Verkehrung griechischen Frömmigkeit in Sophistik (in etwas tieferem Sinn des Wortes) m Versuch ihrer Wiederherstellung die wichtigste Lehre zu sein, die wir heute der Philosophie aus Nietzsches Schicksal lernen können.

Inhaltsübersicht
s. Anmerkung zum Titel des Aufsatzes.

SELBSTTÖTUNG BEI DEN GERMANEN

VON *ALFRED DIECK* IN AROLSEN/WALDECK

Den Ausgangspunkt dieser Untersuchung bildete die Frage, ob wir iit Recht von kultischem Selbstmord bei den Germanen sprechen dürfen der nicht. Von verschiedenen Seiten sind die meisten der hier zu nennenlen Stellen bereits zusammengetragen worden, so u. a. von Grimm, Mogk, v. Amira und neuerdings von Schomerus und Trathnigg. Meist werden diese Nachrichten aber mit kultischem Handeln unserer Vorfahren in Verbindung gebracht. Ich möchte im folgenden versuchen, diese Handlungen menschlicher zu deuten.

SELBSTTÖTUNG AUS EHRE

Bekannt ist, daß die Germanen einen ausgeprägten Ehrbegriff hatten. Ich glaube, gerade dieser spielt auch bei einem großen Teil der uns bezeugten Selbsttötungen eine beträchtliche Rolle.

Digitized by Google

Als erste mag daraufhin eine Stelle untersucht werden, die erst seit kurzem[1] in diesen Fragenkreis hineinbezogen worden ist: Dio Cassius 78, 20, 3. Sie lautet in der Übersetzung von W. Capelle „Das alte Germanien" 217 folgendermaßen:

„Der Kaiser bildete sich etwas darauf ein ..., daß er auch den König der Quaden, Gaiobomar, der angeklagt war, hatte töten lassen. Weil sich aber einer der Begleiter des Königs, der zusammen mit ihm angeklagt war, vorher erhängt hatte, erlaubte er den Barbaren, seinen Leichnam zu verstümmeln, damit der Glaube erweckt würde, daß er auf Grund seiner Verurteilung hingerichtet und nicht freiwillig gestorben sei; denn eben dies gilt bei ihnen als rühmliche Tat." (ἵν' ὡς καὶ καταδεδικασμένος ἐσφάγη. ἀλλὰ μὴ ἑκουσίως, ὅπερ εὔδοξον παρ' αὐτοῖς ἐνομίζετο τετελευτηκέναι νομισθείη.

Diese Stelle findet im oben genannten Aufsatz folgende Deutung: Caracalla wollte den Gefolgsmann durch Todesstrafe opfern. — Dieser aber weiht sich vorher Odin durch Erhängen. — Diese Odinsweihe soll aber verheimlicht werden; denn diese Weihe ist im Gegensatz zum Opfer als Todesstrafe rühmlich. — Hierzu stimmt nicht die spätere Rechtssitte nachträglicher Hinrichtung bei ähnlichen Fällen; denn jetzt ist die Hinrichtung nicht mehr Opfer, sondern Vergeltung. Sich der Vergeltung entziehen, ist aber nicht rühmlich.

Demgegenüber möchte ich die Stelle folgendermaßen erklären:

Caracalla wollte den Gefolgsmann Gaiobomars ebenfalls wie diesen unehrenvoll hinrichten lassen. — Dieser aber nahm sich, wie jeder ehrbewußte Mensch, vorher das Leben, um der Schande zu entgehen. — Nach außen hin soll aber der Schein der unrühmlichen Schandtötung gewahrt werden. Es sollte so anssehen, „als ob er auf Grund der Verurteilung hingerichtet und nicht freiwillig gestorben sei".[2] — Hierzu stimmt völlig die spätere deutsche Rechtssitte, bei ähnlich gelagerten Fällen ebenfalls noch nachträglich der Form nach die schandvolle Hinrichtung zu vollziehen, bzw. bei besonders gelagerten Fällen dem Hinzurichtenden die Möglichkeit zu geben, sich vorher das Leben zu nehmen.

Ich erkläre den Bericht also derart: der Gefolgsmann zieht ehrenvollen Freitod einer schandvollen Hinrichtung vor. Es besteht m. E. kein zwingender Grund anzunehmen, daß kultisches Handeln vorliegt.

Ebenfalls eine mir für nordisches Empfinden einleuchtendere Erklärung möchte ich folgenden Berichten geben:

Plutarch: Marius 27, Orosius 5, 16, Florus 1, 38 (Selbsttötung kimbrischer und teutonischer Männer und Frauen); Dio Cassius 77, 14 (Selbsttötung kennischer Frauen) und Excerpta Valesii (Freitod chattischer und

[1] Trathnigg, Über Selbstmord bei den Germanen, Zschr. f. dt. Altertum u. dt. Lit. 73 (1936) 99—102 [und Germanien 1940, 153. W. Wüst.].

[2] Wortlaut des Dio Cassius.

Digitized by Google

amannischer Frauen). Ich erkläre diese Berichte als ein Handeln nach em Grundsatz „Lever dot als Slav", nicht als Odinsweihe wie u. a. rathnigg.

Aus Ehre gingen wohl auch Männer in den Tod, die wegen ehrenihrigen Verhaltens aus der Gemeinschaft ausgeschlossen waren und nun icht als Flüchtlinge dahinleben wollten[1], oder Männer, die eine ihnen ustehende Ehrenpflicht nicht ausführen konnten.[2]

Ebenfalls als Selbsttötung aus Ehre möchte ich die sog. Königsopfer rklären. So wie ein ehrbewußter Schiffskapitän bei schuldhaftem oder chuldlosem Versagen mit seinem Schiff untergeht, so nahm sich hie und a der Führer bei Mißernten, Kriegsnot und ähnlichem das Leben. Aus hre, glaube ich, nicht, wie u. a. E. H. Meyer[3], von Unwerth[4], Herrmann[5] nnehmen, als Opfer oder wie Ammian[6] den freiwilligen Tod Ermanrichs nläßlich der verlorenen Schlacht gegen die Hunnen deutet, aus Feigheit. ine Bestätigung erfährt diese meine Deutung durch die Wölsungensaga Thule 21, 64). Hier heißt es, daß König Sigismund, der in der Schlacht chwer verwundet war, sich nicht heilen lassen wollte, da das Glück sich on ihm gewandt hatte. Daß man übrigens sein Amt niederlegen muß, wenn man seinen Posten nicht voll ausführen kann, ist für uns ebenso elbstverständlich, wie es für die Burgunder war. So berichtet Ammian[7]: „Nach altem Herkommen muß (der König der Burgunder) sein Amt niederegen und wird abgesetzt, wenn unter ihm das Kriegsglück ins Wanken erät oder der Früchte Fülle der Boden versagt." Die Deutung, die Herrmann dieser Stelle gibt, ist m. E. nicht berechtigt. Er sagt in „Altdeutsche Kultbräuche"[8]: „Deutlich kehrt die Vorstellung des Sühnopfers in dem geschichtlichen Bericht wieder, daß im 4. Jahrhundert der König bei den Burgunden nach alter Sitte sein Amt niederlegen muß, wenn sich das Kriegsglück gegen ihn erklärt hat oder der Boden eine reiche Ernte verweigert hat."

Sonst werden noch folgende Königsnamen mit Königsopfern in Verbindung gebracht: Domaldi, Vikar, Olaf Trételgja, Olaf Geirstadaalfr, Hakons Sohn, Aun und Haralds bzw. Heidreks Sohn. Diese Berichte aber als Belege hierfür zu verwenden, ist m. E. nicht berechtigt, da gegen die Echtheit der Überlieferung stärkste Bedenken anzuführen sind[9], bzw. andere Deutungen die wahrscheinlicheren sind. So zeigt sich, daß die Berichte, die

---

[1] M. W. ist in den Sagas ein diesbezüglicher Fall erwähnt.
[2] Njalsaga: Njals Tod. [3] „Mythologie der Germanen" 336.
[4] „Totenkult und Odinverehrung" z. B. 65 ff.
[5] „Altdeutsche Kultgebräuche" 33.
[6] 30 1, 3. [7] 28, 14. [8] A. a. O. 33.
[9] Zuletzt zusammengestellt bei Schomerus, Die Religion der Nordgermanen im Spiegel christlicher Darstellung (Lpg. 1936) 105 ff.

Digitized by Google

von Domaldis Tötung sprechen, wohl spätere, eigenmächtige Gestaltu sind.[1] Dasselbe gilt auch von denen über Vikar[2], Olaf Trételgja[3] u Olaf Geirstadaalfr.[4] Die Erzählungen von der Opferung des Sohnes Hak sind, wie Schomerus ausführlich zeigt[5], wohl nur ausschmückender Schlac tenbericht. Auns „Sohnesopferungen" werden mit Recht von O. S. Reut in erdrückendem Zusammenhang als Mondlaufsage erklärt[6], die — w andere Sagen auch — den Ausgleich von Sonnenjahr und Mondumläufe als Inhalt haben. Die Sage von der beabsichtigten Opferung von Heidre Sohn[7] habe ich mit sog. Waltötung in Zusammenhang[8] gebracht. E handelt sich hier wohl darum, daß nach entschiedener Schlacht alles vo Gegner vernichtet wird, was man erlangen kann.

SELBSTTÖTUNG AUS TREUE

Eine weitere, äußerst stark ausgeprägte Eigenschaft besaßen unse Vorfahren: die Treue. Auch diese, glaube ich, spiegelt sich in den Selbs tötungsberichten wider, und zwar in den Nachrichten, die besagen, da entweder die Frau dem Mann in den Tod folgte, oder der Knecht, di Magd dem Herrn bzw. der Herrin. Sie werden z. B. von Müllenhoff[9] un Helm[10] als Opfer für den Toten gedeutet. Hirschberg[11] sagt über sie „Menschen zieht der Tote, der ‚Nachzehrer', in sein Grab nach. Er sehn sich nach Gesellschaft, deshalb die Witwenverbrennung, das Opfern de Frau oder eines Mädchens." Ich möchte sie deuten als freiwilliges Be gleiten des Mannes oder des Herrn ins Jenseits durch die Frau bzw. den Gefolgsmann. So wie Bergthora und einige Knechte auch im Sterbe treu bei Njal blieben, so folgten auch zu manchen Zeiten und bei man chen Völkerschaften die Frauen oder die Knechte diesem ins Jenseits

---

[1] Schrifttum und Kritik: Mogk, Die Menschenopfer bei den Germanen = Abh. der phil.-hist. Klasse der kgl. sächs. Akad. d. Wiss. 27, H. 17, Lpg. 1909, 626 (26 und Schomerus a. a. O. 111.

[2] Mogk a. a. O. 628 (28) und Schomerus a. a. O. 109 ff.

[3] Schomerus a. a. O. 110 und Mogk a. a. O. 626 (26).

[4] Schomerus a. a. O. 110.

[5] Schomerus a. a. O. 113 ff.

[6] O. S. Reuter, Germanische Himmelskunde, Mchn. 1934, 386, 465, 469, 731; vgl. auch Schomerus a. a. O. 112 und Jan de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte 2, 118.

[7] Mogk a. a. O. 627 (27) und Schomerus a. a. O. 112.

[8] Vgl. meine Arbeit „Die Bedeutung der Moor- und Wasserfunde in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung unter besonderer Berücksichtigung der Holzgestalten, Moorleichen und Menschopferberichte", Dissertation der Philosophischen Fakultät der Martin-Luther-Universität zu Halle, 1939.

[9] Die Germania des Tacitus, Bln. 1920, 382.

[10] Altgermanische Religionsgeschichte §§ 7 und 54.

[11] Hirschberg, Schatzglaube und Totenglaube, Brsl. 1934, 39.

Digitized by Google

a betonen ist, daß das jedoch nicht die Regel war! Die Bodenfunde igen es uns deutlich.

Es mögen zuerst einige Bodenfunde und die Nachrichten zusammenstellt sein, die davon Zeugnis ablegen, daß eine Frau einem Manne in en Tod folgte.

Als ältestes, wohl eindeutig[1] in dieser Richtung zu erklärendes Grab i das von Bavendorf[2] aus der jüngeren Steinzeit genannt. Es folgen ann die Gräber von Addendorf[3] und Buendorf[4] aus der Bronzezeit und ie Saalkreissondergruppe[5] aus dem Anfang der Völkerwanderungszeit.

An schriftlichen Nachrichten, die sich hierauf beziehen, sind nicht lzuviel zu nennen. Die älteste ist die von Procop[6] aus dem 6. Jahrhundert. Sie besagt, daß bei den Herulern[7] die Frau dem Mann in den Tod u folgen pflegte. Die anderen sind durchweg jünger und stammen aus ordgermanischem Gebiet bzw. nordgermanischer Sagenwelt (Gylfagining 49; Sigurdþarkviþa en skamma 64). Sie erzählen davon, daß die rau ihrem Manne in den Tod folgte. Nur ein Bericht[8] gibt in ausführicher, allerdings reichlich ausgeschmückter Form, die Beschreibung von lem freiwilligen Tod eines Mädchens bei den Warägern in Rußland. Als odenkundliches Gegenstück sei das Königsgrab von Seddin erwähnt. Hier liegt bei dem toten König auch der Leichenbrand eines jungen Mädchens. Betont muß allerdings werden, daß das Mädchen, das nach Ibn Fadlans Bericht mit dem Warägerfürsten in den Tod ging, nicht als Frau ihm folgte, sondern lediglich als Gefolgschaftsglied. Denn ausdrücklich heißt es in dem Bericht[9]: „Wenn ein Oberhaupt von ihnen gestorben ist, so fragte seine Familie dessen Knaben und Mädchen: Wer von euch will mit ihm sterben?"

Außer diesem eben genannten Bericht legen, wie oben schon gesagt, noch einige weitere Funde, Berichte und Sagen Zeugnis dieses Brauches ab. Doch sind bisher nur wenige bekannt.

---

[1] Es sei hier darauf hingewiesen, daß wir bei den meisten Doppel- und Mehrfachbestattungen auf Grund der bisherigen Erfahrungen und Beobachtungen nicht feststellen können, ob die Bestattungen vom selben Tag oder nur aus ungefähr gleicher vorgeschichtlicher Zeit stammen.

[2] Lienau, Mannusergänzungsband 224.

[3] Lienau a. a. O. 231, Nr. 2 und 3. [4] Lienau a. a. O. 231, Nr. 7.

[5] Ziegel, Die Entstehung der Kultur des thüringischen Reiches, Jahresschrift der Landesanstalt für Volkheitskunde zu Halle, 1939.

[6] Bell. Got. 2, 14.

[7] Die Heruler sind m. W. z. Zt. bodenkundlich noch nicht faßbar.

[8] Frähn, Ibn Foszlans und anderer Araber Berichte über die Russen älterer Zeit. (Petersburg 1823) 13 ff. — Vor einigen Jahren wurde von Herrn Dr. Zeki Validi-Bonn eine neue Handschrift Ibn Fadlans entdeckt. Sie ist leider noch nicht veröffentlicht.

[9] Frähn a. a. O. 101 ff.

Digitized by Google

An Bodenfunden sind u. a. zu nennen: der Osebergfund[1] und d wikingische Doppelgrab von Süderbrarup.[2]

In beiden ruhen Fürstinnen mit ihren Dienerinnen.

Im Schrifttum der Völkerwanderungszeit und der anschließenden Ja hunderte findet hier und da dieser Brauch Erwähnung. So berich Jordanes, daß bei der Bestattung Alarichs[3] und Attilas[4] die Sklaven i Herren in den Tod folgten. Die Gefolgschaftstreue von Njals Knech ist oben erwähnt. Sonst bestätigen nur — meist mythologische — A gaben aus der Edda und den Sagas diesen Brauch. So folgen Sigurd u Brynhild[5] Mägde und Sklaven. Das Islendingabok[6] berichtet: „Asm wurde in dem Asmundshügel bestattet; er wurde in ein Schiff gelegt u einer seiner Knechte neben ihn." Nach der Gautrekssaga[7] folgte e Knecht seinem Herrn und dessen Frau in den Tod. Landnamabok II Olavssaga Trygvasonar 225, Gylfaginning 49 und Egilssaga 58 berichte von ähnlichen Fällen. Die Untersuchung dieser Nachrichten auf ihre Ech heit erübrigt sich in diesem Rahmen, da Bodenfunde die Tatsache de Mitfolgens bestätigen und es hier ja auch nur auf die Klärung des Grund dieses Mitfolgens ankommt.

SELBSTTÖTUNG AUS GEMEINSCHAFTSGEDANKEN

Als dritte, stark ausgeprägte Eigenschaft unserer Vorfahren se der Gemeinschaftsgedanke erwähnt. Seiner Sippe gehört der ehrenhafte Germane fest an. Ihr bringt er jegliches Opfer, selbst das höchste sein Leben. Als m. E. hierhergehörige Beispiele seien die Begebenheiten genannt, die vom Tode solcher sprechen, die sich ihr Leben nahmen, um als unnütze Esser bei Mißernte u. ä. ihren Angehörigen die Nahrungssorgen zu erleichtern. Es ist der eine Teil der unter der Bezeichnung „Altentötung" bekannten Stellen[8], zumeist die „Wandersagen".

---

[1] Das Grab der Königin Asa und ihrer Dienerin. Vgl. besonders Scheltema Der Osebergfund (Augsburg 1929) und Thule 2, 14.

[2] Nach Meldung der Kattowitzer Zeitung vom 30. 9. 1938.

[3] Jordanes 30, 158.

[4] Jordanes 41, 265ff. Das Grab wird neuerdings am Flusse Detinje vermutet. Die neugegründete Attilagesellschaft will hier forschen.

[5] In Sigurþarkviþa en skamma 67 ist außer Tieren von zwei Sklaven zu Füßen und zwei zu Häupten die Rede; Vers 70 spricht von fünf Mägden und acht Knechten.

[6] Thule 23,80.

[7] Mogk a. a. O. 623 (23) und Schomerus a. a. O. 110.

[8] Neuerdings erneut zusammengestellt von Schomerus a. a. O. und Jan de Vries 2, 85 f.

Digitized by Google

SELBSTTÖTUNG STATT SIECHTUM (ODER AUS RELIGIÖSEN GRÜNDEN)

Den anderen Teil der Erzählungen von Alten- oder Krankentötung agen!) halte ich nicht für ein Opfer an Odin, wie u. a. Trathnigg, son- rn für den Wunsch, das Leben ehrenhaft zu beenden, vielleicht auch, a kräftig und gesund nach Walhall zu kommen.[1] Hierzu gehören die eisten Berichte über Alten- und Krankentötung[2] und der Bericht vom urz von der Klippe in der Gautrekssaga.

Würde es nicht zu weit führen und den Rahmen dieser Untersuchung rengen, so ließe sich zeigen, daß auch die anderen sog. „Menschen- pferberichte" sehr wohl andere als die bisherigen Deutungen vertrügen. Vir sind meist zu sehr vom morgenländisch-jüdisch-christlichen Opfer- egriff beeinflußt, der annimmt, daß Opfer — und der Selbstverzicht auf as Leben ist doch unbedingt eins der höchsten! — nur zur Beeinflus- ung jenseitiger Kräfte geschehen können. Eine andere Opferauffassung eherrschte unsere Vorfahren, eine Opferauffassung, die auch den Opfern les Weltkrieges und denen für das Großdeutsche Reich entspricht:

Opfer des eigenen Ichs aus Ehre,
Opfer des eigenen Ichs aus Treue,
und Opfer des eigenen Ichs für die Gemeinschaft.

Also nicht religiöses Abhängigkeitsbewußtsein, sondern die nordische Charakterhaltung schufen mit an den Selbstopfern.

Inhaltsübersicht

In dem Aufsatz wird versucht, Selbsttötung bei unseren Vorfahren nicht mit kultischem Handeln in Verbindung zu bringen, sondern sie durch menschliche Charaktereigenschaften zu erklären.

In dem Abschnitt Selbsttötung aus Ehre werden u. a. die sog. Königsopfer als Selbsttötung des Führers aus Ehre bei verschuldetem oder unverschuldetem Versagen gedeutet.

Die Berichte, die davon Zeugnis ablegen, daß die Frau, der Knecht oder die Magd mit dem Manne, dem Herren oder der Herrin in den Tod gingen, werden anstatt als Opfer für den Toten usw. als freiwilliges Begleiten in den Tod aus Treue erklärt.

Als Selbsttötung aus Gemeinschaftsgedanken wird ein Teil der Altentötungssagen gedeutet; bei dem anderen Teil dieser Sagen wird angenommen, daß hier der Gedanke eine Rolle spielen kann, das Leben ehrenhaft zu beenden und nicht den Straftod sterben zu müssen.

[1] de Vries 2, 85 f.
[2] Schomerus a. a. O. und de Vries a. a. O.

Digitized by Google

DER KULT DER NAHARVALEN

VON *THEDE PALM* IN LUND

Eines der ältesten Beispiele von Hainen bei den Ostgermanen gi bekanntlich Tacitus in Germ. 43 mit seiner Schilderung des Hains de Naharvalen: Apud Naharvalos antiquae religionis lucus ostenditur. Pr sidet sacerdos muliebri ornatu, sed deos interpretatione Romana Cas rem Pollucemque memorant. Ea vis numini, nomen Alcis. Nulla sim lacra, nullum peregrinae superstitionis vestigium; ut fratres tamen, iuvenes venerantur. „Bei den Naharvalen gibt es einen Hain mit eine altertümlichen Kult. Dieser wird von einem als Weib gekleideten Prieste geleitet, aber die Götter werden mit römischer Umschreibung Cast und Pollux genannt. Das Wesen ihrer göttlichen Macht ist dasselbe wi das jener; ihr Name ist Alcis. Es gibt keine Götterbilder, keine Spure eines fremden Einflusses in diesem Kult; sie werden als Brüder un Jünglinge verehrt." Der Text selbst ist, von dem Namen *Alcis* abgesehe völlig klar und ohne Schwierigkeiten.[1] Die Deutung des Inhalts dagege ist bisher nicht zufriedenstellend ausgefallen.

Die Notiz ist ja in verschiedenen Hinsichten merkwürdig, und es liegen mehrere Auslegungsversuche vor.[2] Es lag nahe, die hier verehrten Gottheiten mit anderen Brüderpaaren der idg. Überlieferung zusammenzustellen, und zwar um so mehr, als uns von den Vandalen die Namen zweier anderer solcher erhalten sind: *Ambri — Assi* (Paul. Diac. I 7) *und Raos — Raptos* (Dio Cass. 71, 12). Was den in weiblicher Tracht amtierenden Priester anlangt, so hat Gudeman hervorgehoben (Tac. *Germ.* Erkl., Anm. 43, 13), daß es hier nicht nötig ist, nur einen Priester anzunehmen, wie er durch den Nachweis ähnlicher Ausdrücke bei Tacitus zeigt. Man hat die fragliche Schilderung teils als Ausdruck eines orientalischen Einflusses auf diesen Germanenstamm erklären wollen, der um so eher möglich sei, als die Naharvalen zu den am weitesten östlich wohnenden Germanen gehörten. Aber soweit man die Wohnsitze der Naharvalen unter den übrigen Vandalen überhaupt mit irgendwelcher Bestimmtheit festlegen kann, hat man diese im heutigen westlichsten Posen annehmen müssen, in der Gegend zwischen dem mittleren Lauf der Oder und der Weichsel, nahe der Warthe (s. Eberts Reallex. IV 1, 283). Ein orientalischer Einfluß ist aber hier, wo die natürlichen Ver-

[1] Zur Übersetzung „mit einem altertümlichen Kult" vgl. Tac. Germ. erklärt von Gudeman, Anm. 43, 12; Gerber-Greef, Lex. Tac. 1374 s. v. religio C.

[2] Zusammenfassung mit ausführlichem Literaturnachweis bei De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte I 186 ff.

Digitized by Google

rswege offenbar zur Ostsee führten, sehr unwahrscheinlich. Durch weiter unten gegebene Deutung von Tacitus' Text läßt sich diese orie auch völlig erledigen.

Weiter hat man *muliebris ornatus* nicht als Frauentracht, sondern als uenschmuck gedeutet und darunter das Haar verstanden; das lange, i herabwallende Haar könnte dann das Zeichen der edleren Geburt s Priesters gewesen sein.[1] Diese letztere Theorie erscheint wenig ubhaft. Wir haben keine Beispiele dafür, daß die germanischen Prie- r „eine geschlossene Klasse bildeten; sie scheinen sogar im ganzen nselben weltlichen Charakter gehabt zu haben, den wir später noch Skandinavien vorfinden" (De Vries a. a. O. 261). Schließlich hat Gude- an in seiner Ausgabe die Stelle als einen Irrtum von Seiten des Ge- ihrsmanns des Autors bezeichnet, und zwar mit folgender Begründung: Da überdies bei einem Kult männlicher Gottheiten, wie dem der Dios- uren, eine weibliche Tracht ihrer Priester gar keinen Sinn hat, so wird an *muliebris ornatus* auf eine Täuschung des Beobachters zurückführen üssen." Dieses Verfahren erscheint mir äußerst radikal. Gegen eine lche Begründung dürfte sich Verschiedenes einwenden lassen. Aber in ner Hinsicht dürfte ein solcher Einwand von Nutzen sein können. Zieht an nämlich die Konsequenzen aus der besagten Darstellung so weit, aß man die Erklärung der Götter als Castor und Pollux *interpretatione omana* im einzelnen für richtig hält, und daß es sich bei den Naharvalen irklich um eine Verehrung der Dioskuren gehandelt hätte, so wäre man mgekehrt auch berechtigt, im Kult dieser römischen (oder griechischen) ottheiten Priester in Frauentracht zu erwarten. Da solche nun aber ehlen, haben wir Veranlassung zu untersuchen, in welchem Ausmaß die on Tacitus gegebene Erklärung oder Parallele zutreffend ist.

Möglicherweise könnte man sagen, daß Tacitus selbst mit dem Aus- druck *ea vis numini* die vorhandenen gemeinsamen Züge der Dioskuren nd der Götter der Naharvalen umrissen habe. Man könnte dann, mit einem Hinweis hierauf, z. B. alle Vermutungen erledigen, sie hätten die gleichen göttlichen Funktionen gehabt („Götterboten?", Gudeman a. a. O. Anm. 43, 14).

Die von Tacitus besonders unterstrichene Angabe, der Kult habe keine Götterbilder, ist ebenfalls zum Gegenstand von Kommentaren ge- macht worden. Es besteht aller Grund, darauf hinzuweisen, daß dies damit übereinstimmt, was Tacitus an anderer Stelle ausdrücklich er- wähnt: Ceterum nec cohibere parietibus deos neque in ullam humani oris speciem assimulare ex magnitudine caelestium arbitrantur (Germ. 9). Die übrigen vandalischen Brüderpaare hat man als Holzbilder und an-

[1] So Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde 4, 487, vgl. unten.

Digitized by Google

deres zu deuten versucht.[1] Mit *Alcis* ist dies noch nicht gelungen. (S. aber unten S. 402, Anm. 1.) Überhaupt scheint die Erwähnung des Fehlens von Götterbildern sowie der Zusatz, daß in dem Kult keine Spur einer fremden Beeinflussung zu erkennen seien, nur auf eine Weise erklärt werden zu können. Tacitus hat sagen wollen, daß es sich hier um eine rein germanische Angelegenheit handle, die nicht nur von anderen Religionen unbeeinflußt sei, sondern auch wirklicher Parallelen bei dieser entbehre. Man macht dagegen eine Einwendung: „Die Behauptung setzt eine so umfassende und genaue Kenntnis der germanischen Mythologie und ihrer Kultformen voraus, wie sie schwerlich ein Römer oder Grieche je besessen haben kann" (Gudeman a. a. O. Anm. 43, 15). Doch insofern haben sowohl Römer als Griechen beurteilen können, was sie gehört hatten, als sie sagen konnten, ob es ähnliches auch anderwärts gab unter dem, was sie selbst kannten. Das war jedoch offenbar nicht der Fall.

Hält man sich zunächst an den Namen selbst, so scheinen die bisher vorgebrachten sprachwissenschaftlichen Versuche nur geringe Hilfe für die Deutung von *Alcis* zu bieten. Die radikalste Lösung hat Grimm vorgeschlagen (DM[4] I, 53; an anderer Stelle hat er eine andere, hier nicht referierte Ableitung versucht). „Entweder", so sagt er, „ist Alcis selbst nom. oder ein gen. von *alx* (wie falcis, falx), das vollkommen dem goth. *alhs* gleicht. Aber *alhs* muß das Heiligtum selbst sein: „Das numen ist hier der heilige wald oder ein darin ausgezeichneter baum selbst." Dies ist natürlich eine Vermutung, aber eine Vermutung, die jedenfalls das erklären würde, was meines Erachtens in unserem Text am auffallendsten ist, nämlich daß die Brüder, im Gegensatz zu den übrigen vandalischen Brüderpaaren, nur einen Namen haben. Tacitus hätte das germanische Wort für Heiligtum mit den Namen der darin verehrten Gottheiten verwechselt. Dies ist an und für sich eine Möglichkeit, die man nicht außer acht lassen darf. — Eine andere Deutung (ich nenne hier nur einige) will **Alcis* aus der Wurzel *alk*, sanskr. *ṛc*, leuchten, ableiten (Krappe, PBB 57 [1933] 227). Eine Stütze dieser Deutung erblickt Krappe im Katasterismus der idg. Zwillingsgötter. Der Wert dieser Zusammenstellung sei dahingestellt. Doch wird sie durch Tacitus selbst gestützt. Mit der Nennung der römischen Namen Castor und Pollux ist das göttliche Wesen der Gottheiten angegeben, sagt er. Ein für diese kennzeichnender Zug war es ja gerade, daß sie in Kult und Sage mit Helios zusammengestellt werden (P.-W. 5, 1090). Möglicherweise erhält diese Ableitung eine weitere Stütze durch die unten mitgeteilten Deutungen der ganzen in Frage stehenden Tacitus-Stelle.

[1] Lit. bei De Vries a. a. O. 188.

Digitized by Google

Indessen scheinen alle diese Deutungen von der Annahme auszugehen, daß die Form *Alcis* ein Dat. Pl. sei („Da ein Singular sachlich unmöglich ist" usw., Gudeman a. a. O. Anm. 43, 15; „aber daß man zwei personen mit einem namen im singular benenne, ist nicht gut denkbar, weil man den begriff der person damit aufhöbe und sie zu einer sache machen würde", Müllenhoff a. a. O. 4, 489[1]). Es sei deshalb unterstrichen, daß nach der unten gegebenen Erklärung des Textes der Nom. Sg. nicht nur sachlich möglich, sondern das einzig Denkbare ist. Sprachlich dürfte dies wohl auch am leichtesten zu erklären sein.

Noch ein weiterer Versuch, mit dem Namen zurechtzukommen, sei hier angeführt. Bing (Mannus 7, 65) leitet *Alcis* aus einem **halkis* aus **halquis* ab, das er mit einem altn. *hölkvir* zusammenstellt. Dieses *hölkvir* findet sich nur bei Snorre, und zwar als Umschreibung oder Bezeichnung eines Pferdes.[2] Bing geht somit davon aus, daß die Gottheiten der Naharvalen als ein Beispiel von idg. Dioskuren zu betrachten seien, welch letztere ja ursprünglich Pferdegottheiten gewesen sein sollen. Er kann dann auch die Götter *Alcis* als ehemalige Pferde erklären, als „ein Überbleibsel eines sonst verschwundenen Pferdedaseins".

Bing stützt seine Konstruktion auf Müllenhoff. Den Namen *Alcis* selbst führt dieser, teilweise in Anlehnung an Grimm, auf got. *alhs*, lit. *elkas*, Heiligtum, lett. *elks*, Götterbild, zurück (a. a. O. 4, 488). Aber er hat ferner die germanische Dioskurenmythe in der Harlungensage wiederfinden zu können geglaubt. Ein vandalisches Königsgeschlecht heißt auch *Hasdingi* (u. a. zu ahd. *Hartunga*), was aus agerm. **hazds*, Frauenhaar, abgeleitet wird. „Das stimmt also zu den Priestern der Naharvalen, die ja in weiblicher Tracht auftreten."[3] Hierdurch würde also ein weiterer Beleg für die Kombination Dioskuren und Priester in weiblicher Tracht vorliegen.

Alle solchen Deutungsversuche, die nur auf Worterklärungen fußen, erscheinen in einer wesentlichen Hinsicht verfehlt. Nur indem man Einzelheiten aus Tacitus' im ganzen doch völlig klarem Text herausklaubt, kann man zu den besagten Deutungen kommen. Nur so sind *Alcis*, die beiden Zwillingsgötter, einmal Pferde gewesen. Die Lage des Problems ist jedoch eine andere: Tacitus beschreibt nicht bloß oder auch nur

[1] Anders z. B. Magnus Olsen, Hedenske kultminder 248. Skrifter utg. av Vid. Selsk. i Kristiania. Hist.-filos. Kl. 1914, 4. Er sieht hier einen Nom. Pl.

[2] [Ich mache in diesem Zusammenhang auf den inzwischen erschienenen neuesten Deutungsversuch Hellmut Rosenfelds aufmerksam, welcher, Rhein. Museum f. Philologie 89 (1940) 1—6 — vgl. auch die anschließenden Ausführungen Hans Naumanns und Ernst Bickels a. a. O. 6—11 bzw. 12—16 — die *Alces* (nom. plur.) als „Elchreiter" auffaßt. W. Wüst.]

[3] De Vries a. a. O. I, 186. — Die Theorie ist von S. Feist in Eberts Reallex. IV, 243 aufgenommen worden.

Digitized by Google

hauptsächlich einen Hain oder einige Götter. Er beschreibt ein Monat einer an den Hain gebundenen kultischen Zeremonie.[1] Dies zeigt vor allem die Erwähnung des als Frau gekleideten Priesters (oder der Priester), der natürlich nur bei bestimmten Gelegenheiten so auftrat. Man hat sich dann zu fragen, ob auf germanischem Boden sonst ein ähnlicher Kult bekannt ist. Man muß nach einer Zeremonie suchen, bei der ein Jünglingspaar, mit gleichen Namen genannt, die Hauptpersonen bilde und bei der als Frauen gekleidete Priester amtieren. Die Zeremonie muß an einem geheiligten Platz stattfinden, und der Charakter der sakralen Handlung muß so beschaffen sein, daß zur Ausführung keine Götterbilder nötig sind.

Eine solche Zeremonie läßt sich wirklich nachweisen, nämlich das Anzünden des „neuen Feuers", „Notfeuers". Man weiß, daß das Anzünden dieses Feuers einer derjenigen heidnischen Gebräuche war, gegen die sich die Kirche in dem zum Christentum bekehrten Germanien am frühesten wandte. Ein schon von Mannhardt (Wald- und Feldkulte I, 518) angeführtes Beispiel ist uns von dem Germanenkonzil des Jahres 742 bekannt, auf dem man gegen verschiedene, namentlich aufgezählte heidnische Bräuche auftrat: „sive illos sacrilegos ignes, quos niedfeor vocant, sive omnes, quaecumque sunt paganorum observationes, diligenter prohibeant" (Clemen, Fontes hist. rel. germ. 42). Dieses Notfeuer sollte durch Aneinanderreiben von Holzstücken (verschiedener Holzarten) entflammt werden („De igne fricato de ligne id est nod fyr", Clemen a. a. O. 43), oder dadurch, daß man einen gegen ein Holzstück gedrückten Stab in schnelle Rotation versetzte. Die Sitte ist überall auf germanischem Gebiet bekannt.[2] Ihre Anwendung zeigt, daß es sich in jüngerer Zeit um prophylaktisches Feuer, in älterer Zeit wahrscheinlich um Fruchtbarkeitsriten gehandelt hat. Von einem Sonnenkult oder dgl. kann man ja wegen der verhältnismäßig späten Belege in diesem Falle nicht sprechen. Daß aber das Notfeuer mit den Mittsommerfeuern zu tun hatte, hat bereits Mannhardt gezeigt (a. a. O. 519). In Deutschland sollten gerade die Mittsommerfeuer stellenweise auf diese primitive Art entzündet werden. Aus Süddeutschland sind uns außerdem Beispiele dafür bekannt, daß die

[1] So auch M. Olsen a. a. O. 250, 256. Tacitus spricht, nach ihm, von einem Hain, wo das Alcis-Götterpaar aus ältester Zeit („fra aeldgammel tid") in Gestalt von Göttersäule und -balken verehrt wurde. Für die Priester in weiblicher Tracht sucht er lappische Parallelen. „Die ältere Geschichte" von Alcis findet er bei Dio Cassius und den Göttern *Raos* und *Raptos* wieder. Daran muß man aber zweifeln, denn eine geschichtliche Verbindung zwischen diesen Göttern und *Alcis* dürfte man nicht nachweisen können. Seine Deutung erklärt auch nicht, warum die Götter nunmehr dieselben Namen haben.

[2] Für Deutschland s. Freudenthal im Handwörterbuch d. deutschen Aberglaubens 4, 1138 ff., für Schweden N. Keylands Monographie, Fataburen 1912—13.

Digitized by Google

glinge, die den Auftrag bekamen, dieses Feuer hervorzubringen, der sein sollten oder denselben Taufnamen tragen oder gleichaltrig sollten (Beispiele bei Frazer, The golden bough[3] 10, 272).

Dies sind, wie gesagt, späte Beispiele, doch gehen sie offensichtlich alte Bräuche zurück. Es ist das Verdienst Bings, gezeigt zu haben, alt jene Vorbilder sind. In der genannten Arbeit (in Mannus 7) er den Versuch unternommen, die Bilddarstellungen auf den verschiedenen Steinen des bekannten bronzezeitlichen Grabes bei Kivik in tschonen in Schweden zu erklären. Er hat als erster das Bild oben ks auf Stein 8 dieses Grabes als zwei Männer, die Feuer machen, gedeutet (a. a. O. 74). Bestärkt wurde diese Deutung durch Almgren, der e Konstruktion des von den Männern bei ihrem Vorhaben benutzten räts evident hat erklären können, und der außerdem gezeigt hat, daß es Gerät auf schwedischen Felsenzeichnungen wiederkehrt (Hällristningar och kultbruk 175). Der abgebildete Stock war mit einem oberen uerstück versehen, an welchem Gewichte angebracht wurden. Im Prinzip nterscheidet sich dies nicht von den Methoden, die bis in die moderne eit hinein gebräuchlich waren (vgl. Abb. bei Keyland, Fataburen 1913, 00). — Ferner ist zu beachten, daß die beiden Männer des Kivikrabes ihr Vorhaben innerhalb eines besonders abgegrenzten Gebietes usführen. Dies ist offenbar kein Zufall. Der Ring, in dem sie stehen, urchbricht die sonst stark symmetrische Komposition, durch die sich ämtliche Steine des Grabes auszeichnen. Daß ihr Tun eine Hauptsache er im Bilde dargestellten Zeremonie ist, erhellt auch aus den danebenstehenden Lurenbläsern, die das Feueranzünden mit ihrer Musik begleiten, und überhaupt sind die Darstellungen auf Stein 8 der Höhepunkt der ganzen Bilderreihe des Grabes von Kivik.

Die Reihe von Gestalten, die man auf demselben Stein gleich unter den feuermachenden Jünglingen sieht, sind stets als die eigentümlichsten angesehen worden. Acht an der Zahl sind um ein Opfergefäß versammelt. Nach Bings auch in diesem Fall sehr glaubhafter Analyse dieses und der vorhergehenden Steine hat ein Pferdeopfer stattgefunden (Bing a. a. O. 72, Almgren a. a. O. 174). Daß die Opfernden Frauenkleider tragen, ist sicher. Die in die Stirn gezogene Haube stimmt völlig mit ähnlichen Trachten von Frauen auf den Felsenzeichnungen überein. Ob es wirklich Frauen und nicht eher verkleidete Männer gewesen sind[1], läßt sich dagegen nicht feststellen. Letzteres ist aus mehreren Gründen am wahrscheinlichsten. Weshalb diese Priester in weiblicher Tracht auftraten, wissen wir aber nicht. Es ist möglich, daß man dies erst erklären können wird, nachdem die unterste Bildreihe auf demselben Stein 8 gedeutet

[1] So Sahlin, Fornvännen 1921, 207; Forssander, Svenska folket genom tiderna 1 (1938) 134.

Digitized by Google

ist. Bisher hat diese allen diesbezüglichen Versuchen getrotzt. Für uns ist es indessen die Hauptsache, daß wir hier die Kombination — Männer die ein sakrales Feuer anzünden und Priester in weiblicher Tracht — gefunden haben.

Das Grab von Kivik bietet in seiner Gesamtheit die schönste Illustration zum Sonnenkult und den Fruchtbarkeitsriten im bronzezeitlichen Skandinavien. Der Höhepunkt, auf Stein 8, ist wahrscheinlich als ein Opfer gedacht, das diese als Frauen gekleideten Priester darbringen. Und im Zusammenhang damit wird innerhalb eines abgegrenzten, sakralen Raumes Neufeuer erzeugt von zwei Jünglingen oder Männern, die natürlich gewisse Qualifikationen hatten, sich mit diesem Vorhaben zu befassen. Welches diese Qualifikationen in diesem speziellen Fall gewesen sind, läßt sich natürlich nicht entscheiden. Nur deshalb haben wir oben im jüngeren germanischen Brauchtum nach solchen gesucht. Das Ergebnis der Zusammenstellung wird hierdurch klar.

Der Kult im Hain der Naharvalen, wie er von Tacitus angedeutet wird, ist m. E. als ein Beleg dafür anzusehen, daß der in den Bilddarstellungen des Kivik-Grabes beschriebene Ritus im Anzünden des Notfeuers der Germanen fortgelebt hat. Zur Zeit dieses Grabes — der Bronzezeit — handelte es sich um Sonnenkult und Fruchtbarkeitsriten. Weshalb dies in Verbindung mit Priestern in weiblicher Tracht geschah soll in diesem Zusammenhang nicht erörtert werden. Zu Tacitus' Zeiten kann man wahrscheinlich einen Sonnenkult nicht mehr erwarten. Deshalb sind aber die Fruchtbarkeitsriten nicht verschwunden, und der kultische Rahmen mit den Priestern besteht weiter.[1] In unseren späten Belegen sind natürlich die Priester nicht mehr vorhanden, aber der Ritus wird nach wie vor ausgeführt, wie es seit alters gewesen war.

Man kann also feststellen, daß die Angaben der in Rede stehenden Tacitus-Stelle im einzelnen korrekt sind. Der Hain ist ein gewöhnlicher heiliger Hain gewesen, doch wurde er für einen besonderen Zweck gebraucht, den Tacitus als einen altertümlichen Kult bezeichnet. Dabei war vielleicht der Hain nicht eigentlich die Hauptsache, sondern, wie in diesen Fällen üblich, die Abgrenzung, der sakrale Raum. Priester in weiblicher Tracht wirkten mit, nämlich bei dem einzigen Ritus, der unseres Wissens einst eine solche Mitwirkung gefordert hätte, einem Fruchtbarkeitsritus. Dieser Ritus, das Anzünden des Notfeuers, wurde von Jünglingen ausgeführt, und Tacitus hebt hervor, daß sie gerade die Qualifikationen besaßen, deren Notwendigkeit wir an anderer Stelle ge-

[1] Es ist mir also z. B. unmöglich, mit R. H. Meyer, Altgermanische Religionsgeschichte 1910, 398, im heiligen Hain eine „heilige Handlung" zu denken, wo die Priester im weiblichen Schmuck die Frau Sonne vorstellten und Jünglinge die männlichen Götter vertraten.

Digitized by Google

ıen haben. Sie wurden sogar mit demselben Namen genannt. Schließ-
ı findet das einzige, was sonst bei Tacitus als ein Widerspruch an-
sehen werden könnte, nämlich seine Behauptung, daß die Götter in
rm von Jünglingen in einem bilderlosen Kult verehrt würden, seine
klärung. Der Kult im Hain der Naharvalen war, wie vermutlich überall
i den Germanen jener Zeit, bilderlos, aber die beiden Jünglinge, die
rin mitwirkten, galten natürlich als sakral, hatten also in dieser Eigen-
haft göttlichen Charakter. Schließlich kann man, wie Tacitus angibt,
gen, daß die Zeremonie im Hain der Naharvalen keine Spuren fremder
ınflüsse zeigte, nullum peregrinae superstitionis vestigium. Sie geht
ffenbar auf uralte germanische Überlieferung zurück.

Inhaltsübersicht

Tac. Germ. 43, der Abschnitt von den Naharvalen und deren Kult, wurde ıterpretiert. *Alcis* wurde als Nom. Sg. aufgefaßt. Es wurde unterstrichen, daß ıan in dem Text eine Schilderung von einigen im heiligen Haine vor sich ehenden Kulthandlungen sehen muß. Ähnliche Handlungen wurden anderswo esucht und gefunden, und zwar auf den Bildern des bronzezeitlichen Monu-nents von Kivik in Schonen (Schweden) und auch im volkskundlichen Material, n dem Anzünden des Notfeuers und in daran angeknüpften Vorstellungen. Eine unmittelbare Verbindung zwischen diesen in Zeit und Raum weit unter-schiedenen Zeremonien wurde nicht behauptet; der Kult der Naharvalen, so wie ihn Tacitus beschrieben hat — eine Beschreibung, die auch in den Einzelheiten richtig sein dürfte — soll vielmehr als ein gut bestätigtes Beispiel eines Zwischen-gliedes zwischen verschiedenen einander verwandten Formen betrachtet werden.

INDRA IN NEUER SICHT?

Lommel, Herman: Der arische Kriegsgott (= Religion und Kultur der Alten Arier. Darstellungen und Untersuchungen. Band II). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1939. 76 S. gr. 8. Geh. 3,—.

Herman Lommel, Ordinarius für vergleichende Sprachwissenschaft an der Universität Frankfurt, legt uns eine neue Veröffentlichung vor, in der er den Weg weiter beschreitet, den er vor geraumer Zeit eingeschlagen hat. Seitdem er vor etwa 18 Jahren das Gebiet der indogermanischen Wort- und Kulturkunde verließ, um sich vorwiegend der Iranistik zuzuwenden (1922ff. „Awestische Einzelstudien"; 1927 „Die Yäšt's des Awesta"; 1930 „Die Religion Zarathustras"; 1934f. „Gāthās des Zarathustra"), beschäftigt er sich, zumeist allerdings nur in kleineren Zeitschriftenartikeln, in zunehmendem Maße mit Fragen indoiranischer (= arischer) Religions- und Sprachwissenschaft. So handelte er u. a. 1931 über „Vedica und Awestica"; 1933 über (arische) „Mythologie in Bildern" (= Leo Frobenius. Ein Lebenswerk aus der Zeit der Kulturwende, Leipzig 1933, 57—72); 1934 „Von arischer Religion" (= Geistige Ar-

Digitized by Google

beit 1, Heft 23, 5—6); auch in seinen „Yäšt's des Awesta" (1927) finde sich gelegentliche Hinweise auf indoarische Vergleichsmaterialien, so vor allem eine Anmerkung auf S. 133, die als Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung bezeichnet werden kann.

Ihren hauptsächlichen Niederschlag finden diese Studien nun in einer Schriftenreihe, die Lommel unter dem Namen „Religion und Kultur der Alten Arier. Darstellungen und Untersuchungen" herausgibt und deren erste Hefte er auch selber verfaßt hat: Heft 1 ist betitelt ‚Die Alten Arier. Von Art und Adel ihrer Götter' (Frankfurt am Main 1935); das 3. Heft, „Soma. Ein ur-arischer Lebensgott", dürfte demnächst erscheinen; das 2. endlich, die vorliegende Arbeit, befaßt sich mit Indra als „arischem Kriegsgott".

Lommel erweist sich in seinen Veröffentlichungen als durchaus nicht einseitiger Gelehrter: sie handeln von allgemeiner Sprachwissenschaft, Wortkunde, Bedeutungslehre, Schriftkunde, Metrik, Stilistik, *Religions*kunde, Geschichte, Völkerkunde und Literaturgeschichte. Hierbei zeigt er sich — und darin ist er Schüler Andreas' — als eigenwilliger Kopf. Er beschreitet gern eigene Wege — oft genug unter heftigem Widerspruch anderer Forscher. Zu dieser Eigenwilligkeit gesellt sich *ein* anderer Grundzug seines wissenschaftlichen Arbeitens, den Hillebrandt (Vedische Mythologie. Kleine Ausgabe. Breslau 1910, 63[3]) an einem anderen Schüler Oldenbergs, O. Strauß, mit folgenden Worten tadelte: „Ich bin mit ihm aber nicht einverstanden, eben wegen des von ihm befolgten Prinzips ... ‚unverwirrt durch Einzelheiten die großen Linien ... aufzufinden'."

Diese „großen Linien", die sich auch im „Arischen Kriegsgott" aufzeigen lassen, wären nicht bedenklich, wenn das Buch sich als Darstellung für eine breitere Öffentlichkeit bewähren würde (die Schriftenreihe will „ur-arisches Kulturerbe" durch Darstellung philologischer Untersuchungsergebnisse der Fachwelt vorlegen und gleichzeitig einer breiteren Öffentlichkeit bekanntmachen). Das scheitert aber gerade an der Eigenwilligkeit, die Lommel oft in Gegensatz zu den Ansichten anderer Forscher bringt, insbesondere zu denen Oldenbergs, Hillebrandts, Benvenistes und Renous. Diese und andere Gelehrte werden übrigens mit Ausnahme der beiden letzteren, in der Schrift so selten erwähnt, daß der ungeschulte Leser in keiner Weise ahnen kann, daß über das *gleiche* Thema bereits umfangreiche Arbeiten vorliegen, z. B.: A. Hillebrandt, Vedische Mythologie[2] 2 (Breslau 1929), 137—294 (= 1/6 des *Gesamt*werkes!); H. Oldenberg, Die Religion des Veda (Berlin 1894), 134—85 (= 1/15 des Gesamtwerkes!); A. Bergaigne, La religion *Védique* (Paris 1883), 157—361 (= 1/6 des Gesamtwerkes!); H. Güntert, Der arische Weltkönig und Heiland (Halle a. d. Saale 1923), 11—49 *et passim*; B. Geiger, Die Aməša Spəntas (= S.B. Wien. Akad. 176, 7. Wien 1916), 57—83; J. J. Meyer, Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation 3 (Zürich/Leipzig 1937), 1—197 — um nur die wichtigsten zu nennen. A. A. Macdonell, Vedic mythology (Straßburg

Digitized by Google

397), auf den Lommel verweist, um sich Belege und Stellenangaben
u ersparen, ist für den Laien nur mit Mühe verwendbar.

Unter diesen Umständen können die Ergebnisse des Lommel'schen Werkes schwerlich als gesichert gelten — und gesicherte Ergebnisse sind nun einmal für einen nicht wissenschaftlich vorgebildeten Leserkreis unumgänglich notwendig. Der Laie darf sich nicht dadurch täuschen lassen, daß das Buch keine besonderen Kenntnisse voraussetzt und sich bewußt von philologischer Kleinarbeit fernhält.

Die Fachwelt wird sich nicht täuschen lassen: sie wird eine eingehende philologische und sprachwissenschaftliche Durcharbeitung des Gegenstandes und ausführliche Darlegung des hierbei gegangenen Weges fordern (vgl. den Raum, den die oben angeführten Studien einnehmen!), denn es liegt auf der Hand, daß eine Monographie über einen Gegenstand der indoiranischen Mythologie (Lommels Arbeit ist eine solche) heute nur einen Sinn haben kann, wenn sie das oberste Gesetz aller wissenschaftlichen Wahrheitssuche beachtet: peinliche Genauigkeit und Vollständigkeit, gewissenhafte Berücksichtigung (auch im Negativen) des bisher Geleisteten, ferner des scheinbar Unwesentlichen und des Unsicheren. Es ist ein schwerer Nachteil der Lommel'schen Arbeit, daß sie dieser Forderung nicht nachkommt.

Als wertlos kann man sie deswegen doch nicht abtun, denn sie geht immerhin von neuen Gesichtspunkten aus. Deren einer stammt aus der Frobenius'schen Kulturmorphologie (die sich auch schon in Lommels Buch „Die Religion Zarathustras" bemerkbar macht): Lommel will mittels außer-arischer Sagenüberlieferung (Negermärchen) beweisen, daß der indoarische und iranische Mythen- und Sagenkomplex um Indra gleichen Ursprung und gleichen Sinn (eben den Sinn, den das Negermärchen „offenbart") besitze. Dieser angebliche Beweis ist einer der Hauptpunkte der Arbeit, deren Inhalt kurz folgendermaßen wiedergegeben werden kann: Indra sei „die sieghafte Kraft, die sich im menschlichen und Naturbereich offenbart" (S. 68). Als *Vṛtrahán* sei er mit dem iranischen *Vṛθrayna*, dessen Charakterbild durch das des armenischen *Vahagn* zu ergänzen sei, wesensgleich. Sein Schlangensieg sei wie die Drachenkampfsage überhaupt ur-arisch, und der Drachentöter sei auch in Iran ursprünglich ein Gott gewesen, da der Drachenkampf zunächst ein Gewittermythos gewesen sei, wie der Vergleich mit außer-arischer Sagenüberlieferung (Negermärchen) beweise.

Die Frage ist nun: ist es statthaft, von Negermärchen Rückschlüsse zu ziehen auf indoiranische Mythologie? Frobenius' Kulturkreislehre bejahte diese Frage. Das ist aber nur unter starken Einschränkungen möglich: es ist eine grundsätzliche Forderung, daß man nur das vergleichen dürfe, was auf gleicher völkischer und zeitlicher Ebene steht oder darauf zurückgeführt ist. Unser Fall bestätigt die Berechtigung dieser Forderung. Es ist ohne weiteres klar, daß gleichlaufende Tatsachen indoiranischer Mythologie und negerischer Sagenüberlieferung nur elementarverwandt sein können. Aus der Elementarverwandt-

Digitized by Google

schaft darf man aber, wie vor allem die Sprachwissenschaft (Lommels Fachgebiet!) zeigt, nur allgemein-psychologische Schlüsse ziehen, die im Spezialfall keinerlei Beweiskraft haben. Lommel übersieht den elementaren und verleugnet den psychologischen Charakter der verglichenen Mythen. Er beachtet in keiner Weise, daß man aus den gemeinsamen Zügen ungemein lehrreiche Schlüsse ziehen könnte, während die differentia specifica, sauber herausgearbeitet, von völkerkundlichem Wert wäre. Dafür gesteht er einem unstatthaften Vergleich Beweiskraft zu und macht ihn zum Angelpunkt kritischer Ausführungen, die einen großen Teil seiner Arbeit bilden. Es handelt sich dabei um eine Auseinandersetzung mit dem Buche von Emile Benveniste und Louis Renou Vṛtra et Vṛθragna. Etude de mythologie Indo-Iranienne (Paris 1934). Lommel lobt sehr zu Recht die gediegene philologische Arbeit, die dieses Buch auszeichnet, mit ebensogroßem Recht lehnt er aber dessen Schlußfolgerungen ab, die darauf hinauslaufen, daß der iranische *Vṛθragna* und der indoarische Indra *Vṛtrahán* nicht gleichzusetzen seien, daß die Mythen vom Durchbrechen des Wehrs (*vṛtrá-*, n.), vom Sieg über die Schlange und von der Gewinnung der Wasser vielmehr nicht ursprünglich zusammenhingen, und daß die entscheidenden Neuerungen, die den indoarischen vom iranischen Mythos trennen, auf indischem Boden vorgenommen worden seien. Lommel legt dem gegenüber überzeugend dar, daß dem arischen Mythos die wesentlichen Wandlungen in Iran widerfahren sind. Auch ist seine Meinung, daß die genannten Mythen „natürlich zusammenhingen", zu begrüßen. Seine Beweisführung kann jedoch aus zwei Gründen nicht überzeugen: zum ersten ist das einzig wirklich Neue, was er gegen die Benveniste-Renou'schen Thesen vorbringt, der Vergleich mit außerarischem Material. Wir mußten ihn ablehnen und wundern uns, warum Lommel nicht zunächst im indogermanischen Bereich Umschau gehalten hat. Es hätte sich mancherlei finden lassen. So wohnen beispielsweise die Drachen der griechischen und der schweizerischen Sagen in oder bei Quellen oder sonstigen Gewässern, deren Hüter sie des öfteren sind.

Zum anderen übersieht Lommel, daß der natürliche Zusammenhang der Elementar-Mythen vom Schlangensieg, vom Durchbruch des Wehrs und von der Wassergewinnung vor allem darin besteht, daß sie alle nur verschiedene Ausdrucksformen, verschiedene Aspekte desselben seelischen Erlebnisses sind, womit sich der Beweis dieser Zusammengehörigkeit erübrigt: eine in Innen- und Außenwelt übereinstimmend erkannte Hemmung wird im Mythos überwunden, wodurch die behinderten Kräfte und Mächte wieder in freien Fluß kommen; das Erlebnis wird dabei durch das Gefühl der Übereinstimmung ausgelöst.

Wie wichtig es ist, die Eigengesetzlichkeit der elementarverwandten Schicht zu beachten, zeigt folgende Überlegung: nach Lommel sind der Mythos von der Befreiung der Kühe und der vom Strömenlassen der Gewässer „im Kern beides verschieden und im ganzen unverwechselbar" (S. 36), obwohl sie im Rigveda füreinander eintreten können, und trotz-

Digitized by Google

a er selbst (S. 36) die Gleichung Wasser = weiblich = Kühe = Frauen ürwortet. Die beiden Mythen stehen zwar in den von Lommel ver- ndeten Negermärchen nicht in einer Wechselbeziehung wie im Rig- la. Dafür aber zeigen die zahlreichen Elementarparallelen, wie sie etwa ı C. G. Jung, Wandlungen und Symbole der Libido (Leipzig und ıen 1925[2]) zusammengestellt und behandelt sind, daß es sich um Sym- le verschiedener Funktionen des gleichen natürlichen Seelenerlebnisses ndelt, das sich um ein weibliches Prinzip (Fruchtbarkeit, Lebensfülle, dhaftigkeit) dreht. Die Symbolsprache des Mythos ist eben eine Sprache s Dichters und Künstlers und muß — auch von der Wissenschaft — als ıche behandelt werden.

Lommel wird überhaupt dem Mythos nicht ganz gerecht, da er den nteil der nach Gleichgewicht strebenden menschlichen Seele an der ntstehungsgeschichte des Mythos stark unterschätzt. Das Uneinssein it sich selber ist nämlich zu allen Zeiten ein seelisches Grunderlebnis, ıs zur Bildung elementarer Mythen Anlaß gibt, die das verlorene leichgewicht wiederherstellen sollen. Berücksichtigt man diese Tat- ıchen, so wird man Lommel der Einseitigkeit zeihen müssen, wenn r S. 13 definiert, die Götter seien Gestalt gewordene Urbilder dessen, as ist. Bloße Wunschbilder könnten sie nicht sein, da sie als solche nwirklich wären. Tatsächlich seien sie aber Wirklichkeit.

Warum sollen sie denn als Wunschbilder unwirklich sein? Jeder kann ich von der grausamen Wirklichkeit eines unerfüllbaren Wunschbildes berzeugen. In der seelischen Welt ist das, was sein soll oder sollte, enau so wichtig wie das, was ist, und somit auch das Wunschbild wirk- ich (wie das Traumbild für die Seele Wirklichkeit ist).

Wir sehen im Mythos gespiegeltes kosmisches Geschehen (so auch Lommel, der zu Recht betont, daß Indras menschlich-heldische und mythisch-kosmische Gewaltnatur in sich eins und dichterisch vereinigt seien) und damit eine Spiegelung dessen, was ist; darüber hinaus sehen wir in ihm die menschliche Seele am Werk — der Mythos schafft mittels der Bildkraft der Phantasie (die auch am Traume schafft, und die jedem Volk in verschiedener Stärke gegeben ist) Urbilder dessen, was ist und dessen, was sein sollte; den Stoff zu diesen Bildern nimmt sie allerdings nur aus der Welt dessen, was ist; Großwelt, Kleinwelt und Eigenleben der Seele geben den weiten Grund, auf dem der Mythos wächst, wobei der drängenden und treibenden Lebenskraft unserer Seele eine besonders wichtige, weil schöpferische Rolle zukommt.

So sieht Lommel nicht, wie lebendig die Idee der Kraft in der Gedankenwelt der vedischen Inder gewesen sein muß. Er versäumt zwar nicht, auf die Kraftnatur Indras hinzuweisen, ja er nennt ihn geradezu „zeugende Himmelskraft, geschlechtliche Zeugungskraft" (S. 24) oder „sieghafte Kraft" schlechthin (S. 73), aber er weist nicht nachdrücklich genug auf die Rolle der Kraft-Idee hin, wie das etwa H. Güntert a. a. O. getan hat (ohne von Lommel der Erwähnung würdig befunden zu werden). Besonders deutlich wird die Unterschätzung der Kraft-Idee in

Digitized by Google

Lommels Deutung des Drachenkampfes als Gewittermythos (S. 69), w
er unerwarteten Anschluß an die naturalistische Mythologie findet.

Ebenfalls auf Rechnung der beanstandeten Einseitigkeit Lomme
kann man die Wahl des Buchtitels setzen, der offensichtlich (wie Lomm
selbst anerkennt, ohne Abhilfe zu suchen) nur einen Teil des behandelt
Gegenstandes deckt, der überdies nirgends ausdrücklich als der wichtig
bezeichnet wird! Lommel stellt sogar selber fest (S. 72): „Nur eben
Beschränkung auf das Kämpfertum ist sicher... nicht schon ur-iranisch

Diese Überlegungen zeigen wohl zur Genüge, wie sehr man in
Irre gehen kann, wenn man nicht von vorne herein das zu behandeln
Tatsachenmaterial nach Gesichtspunkten ausgliedert, die für alle geist
gen Äußerungen gültig sind; die Notwendigkeit einer solchen Schichtun
des Materials nach Erb-, Lehn- oder Elementarverwandtschaft sowie na
zufälliger Parallelbildung und eigenständiger Entwicklung, die W. Wüs
Vergl. und etymol. Wb. des Alt-Indoarischen (Altindischen) I (Heide
berg 1935), 81f. für die Sprachvergleichung aufstellt, erweist sich auc
für den Vergleich von Mythen als zwingend.

Ein weiterer neuer Gesichtspunkt der Lommel'schen Arbeit liegt i
der befolgten Betrachtungsweise. Lommel will mit Indra ein entsche
dendes Stück der arischen Geisteswelt im Zustand und in ganzheit
licher Betrachtungsweise erfassen. Dabei verkennt er aber, da
diese beiden Gesichtspunkte sich ausschließen: das Erfassen des Zu
standes setzt eine synchronistische Forschungsmethode voraus; die Gan
heit erreicht man jedoch erst, wenn man auch die diachronistische For
schungsmethode dazunimmt. In unserem Fall bedeutet das, daß eine
Monographie, die Indra voll erfassen will, außer dem arischen und ved
schen auch den Indra der späteren Zeit, insbesondere den des Epos un
des Buddhismus behandeln muß. Der Sinn ganzheitlicher Betrachtun
ist nämlich, das Zusammenwirken der Einzelorgane der betrachtete
‚Person' zu bestimmen, das Bezugsgefüge aufzustellen, in dem sie stehen
und die Geschichte der Einzelstücke in ständigem Hinblick auf das Ganz
zu verfolgen und dieses in Werden und Sein zu erkennen.

Das alles tut Lommel nicht. Für ihn besteht die Ganzheitlichkeit i
einer Zusammenschau ‚gleichberechtigter Einzelverwirklichungen'. So
sehr nun eine solche Zusammenschau erwünscht ist, so sehr ist auch
was Lommel leider versäumte zu tun, darauf zu achten, daß jede ‚Einzel
verwirklichung' in die richtige Ebene gestellt wird, wo sie auch bewertet
werden kann. Es geht nicht an, mit Lommel in Indra S. 5 einen „Welt
riesen", S. 20 und 30 und passim einen „Sonnengott", S. 22 einen „Regen
spender", S. 30 einen „Kriegsgott", S. 34 einen „Gewittergott", S. 45
einen „Kampfgott", S. 31 „ganz allgemein den Dämonenbekämpfer",
S. 73[2] einen „Sonnensieger" und S. 56 einen „Gewährer" zu sehen und
dabei keine Gradunterschiede zu machen; die Glieder eines Organismus
sind niemals gleichberechtigt, das Versagen des einen führt zum Tod,
das des anderen wird kaum bemerkt. Lommels Ganzheitlichkeit ist
daher in erster Linie als berechtigte Reaktion gegen naturalistische

Digitized by Google

·klärungsversuche zu nehmen, die ein Glied überbewerteten und die deren daraus ableiten wollten. Es bedeutet jedoch zuviel Feingefühl, enn Lommel, um einen geistigen Organismus unangetastet zu lassen, e Abgrenzungen der einzelnen Glieder verwischt und ihre verschiedene ertigkeit nicht anerkennt.

Auch in anderer Hinsicht verwischt Lommel klare Grenzen: er scheiet nirgends ausdrücklich das differenzierte Wirken des Gottes von seinem irken als Kraft schlechthin. Bald wird Indra als „Urbild des Kriegers", ald als „wirkende Kraft", bald, wie oben angeführt, in konkreteren inzelverwirklichungen dargestellt, als ob das alles dasselbe wäre. Und ach Lommels neuartiger Anschauung wäre tatsächlich alles dasselbe. ie vedischen Götter seien nämlich „konkret-anschauliche Allgemeingriffe, so daß in der umfassenden Gesamtvorstellung Indra alle ihre inzelverwirklichungen wie Kampf und Zeugungskraft männlicher Lebeesen, Sieghaftigkeit der lebenspendenden Sonne, Blitzschlag und beruchtende Wirkung des Gewitters als Verwirklichungen des Gesamtegriffes anschaulich gegenwärtig sind" (S. 75).

Uns will es als Gewaltsamkeit erscheinen, daß Begriffe wie „Kraft" der „Sieghaftigkeit", die unter allen Umständen abstrakt sind, als „anschaulich gegenwärtig" hingestellt werden. Es ist anzunehmen, daß Lommel auch hier, der Frobenius'schen Kulturmorphologie folgend, die Psychologie des ‚Primitiven' auf vedische Verhältnisse überträgt. Wie für den Neger hinter dem Stein, über den er stolpert, kein Urheber steht, sondern die böse Kraft im Stein und der Stein gleichzeitig ist, so sah der vedische Inder im Stier — Indra, in der Sonne — Indra, im Blitz — Indra, überall, wo Kraft wirksam war — Indra, Indra als „konkret anschaulichen Allgemeinbegriff".

Damit schreibt Lommel den vedischen Indern ein Denken zu, das bedeutend weniger differenziert ist als das unsere; S. 5 behauptet er sogar von alt-indoarischer Geisteshaltung: „Da ist alles urtümlich". Er empfiehlt uns immer wieder, der vedischen Mythologie gegenüber unsere neuzeitlichen Denkgewohnheiten abzulegen, da er den Indern weitgehend die Fähigkeit abstrahierenden Denkens aberkennt. Eine Denkart, die so einschneidend von der unsrigen abweicht, läßt sich jedoch im Rigveda in keiner Weise ausmachen. Der Stil ist alles andere als urtümlich oder primitiv, der Wortschatz deutet auf ausgedehnte Abstufung und Verfeinerung des Denkens, und die Geisteshaltung des vedischen Menschen steht der unseren wesentlich näher als der eines afrikanischen Negers. Folglich muß der „konkret-anschauliche Allgemeinbegriff" als Hypothese bezeichnet werden.

Wenn wir, was Lommel vermeidet, zwischen der wirkenden Kraft, ihrem Wirkungsbereich und dem Träger dieser Kraft unterscheiden, so entfernen wir uns sicherlich nicht zu weit von einem Tatbestand, der den Indo-Ariern, wenn auch unbewußt, gegenwärtig war.

Wir dürfen diesen Menschen neben der Fähigkeit zu abstrahierendem Denken (vgl. etwa die indische Grammatikertätigkeit!) eher eine leben-

Digitized by Google

digere und allgemeiner verbreitete dichterische Phantasie zuschreibe als wir sie besitzen. Das würde z. B. den hohen Symbolgehalt des Rigveda und damit die Doppeldeutigkeit seines Stils erklären, auf die Lommel ausdrücklich und mit Recht hinweist (S. 42), wo mythischer und tatsächlicher Sinn verquickt erscheinen. Niemand, der sich mit dem Rigveda beschäftigt, kommt um diese Feststellung herum. Man sollte aber auch die Schlüsse daraus ziehen!

Es ist klar, daß unter solchen Umständen der Wortdeutung große Wichtigkeit zukommen muß. C. G. Jung sagt a. a. O. 215: „Wir nehmen die mythologischen Symbole viel zu konkret und wundern uns bei jedem Schritt über die endlosen Widersprüche. Die Widersprüche kommen nur daher, daß wir stets wieder vergessen, daß im Reiche der Phantasie ‚Gefühl alles' ist." Dieses Gefühl schwebt jedoch nicht frei im Raume — es stützt sich auf den Sinngehalt des Wortes, mit dem es wiedergegeben wird. Wenn also *vṛtrá-*, n. und *vṛtrá-*, m., wie Lommel S. 47 richtig bemerkt, nur zwei verschiedene Bilder derselben mythischen Grundvorstellung sind, wird das Wort als solches entscheidende Aussagen machen können über diese Grundvorstellung.

Hier haben nun Benveniste und Renou, wenigstens was die Bedeutung anbetrifft, gründlich vorgearbeitet. Die sprachliche Deutung des Wortes dagegen, die, da es sich um einen arischen Mythos handelt, von Wichtigkeit ist, ist ihnen wie auch Lommel nicht gelungen. Lommel folgt ihnen kritiklos in der Herleitung von der *Vṝ* ‚verhüllen usw.', obwohl diese, wie der Form- und allgemeine Klang-Verband mit *mitrá-putrá-*, *atrá-* usw. bezeugen, durchaus nicht gesichert ist; *vṛtrá-* steht zudem seiner Bildung nach nicht auf der gleichen Stufe mit griechischem ἄροτρον und lateinischem *aratrum*, wie Lommel S. 46 behauptet.

Die Deutung des Wortes *índra-* läßt Lommel ganz beiseite, obwohl er von Güntert a. a. O. S. 13 unten und folg. eine ansprechende Deutung hätte übernehmen können, die seinen Gedankengang nur bestätigt hätte.

Außer *Śuṣṇa*, der S. 58 als „Zischer, Faucher", und *Námuci*, der S. 12 falsch als ‚Nicht-Loslasser' gedeutet wird, finden in der Lommelschen Arbeit sonst keine Worte oder Namen eine wortkundliche Behandlung.

Das Wort *vájra-*, das der fließenden Sphäre mythologischer Symbole angehört, wird von Lommel mit ‚Donnerkeil' wiedergegeben. Diese Bedeutungsangabe sollte jedoch lieber vermieden werden, bis eine schlüssige Monographie vorliegt. Lommel betrachtet ‚Donnerkeil' (S. 39; vgl. S. 36 oben) zwar nur als Notlösung (und bricht S. 41 trotzdem eine Lanze dafür). Da *vájra-* ein sehr komplexes Gebilde ist und mit Blitz und Donner wenig zu tun hat (wie Lommel selbst gebührend hervorhebt), ist „Donnerkeil" jedoch nicht einmal als Notlösung zu betrachten. Gerade hier könnte eine einwandfrei durchgeführte Wortdeutung von großem Nutzen sein.

Digitized by Google

Von seiten der Wortkunde bietet Lommel uns also nichts Neues, wohl er gerade als vergleichender Sprachwissenschaftler dazu berufen wesen wäre.

Nun noch einige kleine Bemerkungen zur Lommelschen Arbeit:

Obwohl Hillebrandt a. a. O. die große Rolle der Sonne bei Indra ark unterstreicht, berührt Lommel sie kaum. Dabei ist gerade das Verältnis Indras zur Sonne ein besonders wichtiger Zug, der dringend erchöpfender Aufklärung bedarf, allerdings nicht im naturalistischen Sinne. nsbesondere ist Wert auf die Tatsache zu legen, daß Indra Sonne und onnenbefreier gleichzeitig ist und dabei auch mit dem Widersacher emeinsames hat.

Ein wichtiges Thema, das von Lommel gleichfalls nicht berührt ird, ist die organische Zusammengehörigkeit der Kraft ewiger Wiedererjüngung mit kriegerischer Macht, oder die von Fruchtbarkeitswirker nd Kämpfer. Es wäre dabei lehrreich, festzustellen, wie weit artgemäß ndogermanisches Denken an der Ausbildung solcher Zusammenhänge nitgewirkt hat: „Das Leben ein Kampf". Warum vermeidet Lommel ibrigens das Wort ‚Sonnenheld', obwohl er S. 56 schreibt: „. . . die Sonne st der einzige Held"?

Die Abgrenzung Indras von anderen vedischen Sonnen-, Gewitter- nd Fruchtbarkeitsgöttern, die Lommel S. 22ff. vornimmt, ist in den großen Linien fruchtbar, müßte aber in einer Monographie erschöpfender behandelt werden. Insbesondere dürfte ein Gott wie Viṣṇu hierbei nicht fehlen. Daneben wäre auch das Verhältnis Indras zu den anderen vedischen Göttern als wichtig und aufschlußreich ausgiebiger zu behandeln (z. B. Indras Alter und Stellung unter den Göttern, seine Furcht, seine Bundesgenossen usw.).

Eine Reihe von Namen, die mit Indra in engem Zusammenhang stehen, teilweise sogar mit Indras kämpferischer Wirksamkeit, sind in der Arbeit überhaupt nicht berührt: Étaśa, Kútsa, Śámbara mit Atithigvá und Dívodāsa, Námī, Pípru mit Rjíśvan, Dhúni und Cúmuri mit Dabhíti, Pūrú, Turváśa, Yádu, Druhyú, Ánu, Sudā́s, Kúvaya, Árbuda und Varcín.

S. 10 spricht Lommel von der „Fragwürdigkeit der bloßen Kraftnatur Indras", während er S. 31 unten feststellt: „Sein Kampf ist stets nur gegen Schlimmes gerichtet." Solche Widersprüche sind bezeichnend für die nicht immer ganz klare Linienführung der Arbeit.

S. 19 oben schreibt Lommel von schwarzen Ureinwohnern Indiens. Die Völkerkunde lehrt, daß die Bevölkerung, auf die die Arier stießen, ihrerseits ebenfalls zugewandert war. Der Ausdruck Ureinwohner sollte deshalb vermieden werden.

S. 19 unten behauptet Lommel: „Milcherzeugnisse waren ein Hauptbestandteil der Ernährung" (im vedischen Indien). Dieser Satz ist ein Musterbeispiel der oft stark verallgemeinernden Art der Lommel'schen Arbeitsweise. Worauf kann sich eine solche Behauptung stützen?

S. 50 meint Lommel: „In der Geisteswelt des Veda ist der Mythos Welterkenntnis." Da man — nach heutiger Anschauungsweise — aus

Digitized by Google

diesem Satz den Eindruck gewinnen kann, als ob es sich hierbei u Erkenntnis mit den ausschließlichen Mitteln des Verstandes, also ob Mitwirken der Funktionen des Empfindens usw. handele, wäre es vie leicht angebracht, darauf hinzuweisen, wie stark im indogermanische Bereich Welterkenntnis und Weltanschauung eins sind, durch Verst destätigkeit und Empfinden, Intuition und Fühlen erworben, so da auch im Mythos beide vereinigt sind.

Was den Stil der Untersuchung betrifft, so verweise ich auf di Kritik H. H. Schaeders in der Besprechung der ‚Religion Zar thustras' in der Deutschen Literaturzeitung, Dritte Folge, 3. Jahrgang Sp. 2123, dessen Urteil: „zerfließend breite und gestaltlose, dabei prä ziöse Art des Vortrages" allerdings zu scharf sein dürfte.

So bekommen wir keinen günstigen Eindruck von dem Buch. Lai und Fachmann bleiben unbefriedigt. Beide werden jedoch aus der Kritik die zu üben sie gezwungen sind, Nutzen ziehen.

Aufmachung und Druck des Buches sind ausgezeichnet.

München. Ernst Schneider.

CARL CLEMEN †

Am 8. Juli verstarb zu Bonn der Religionshistoriker Carl Clemen im Alte von 75 Jahren, nachdem er 30 Jahre (1892—1910 war er Privatdozent in Halle Vertreter seines Fachs an der dortigen Universität gewesen war. Clemen konnte infolge seines staunenswerten Wissens so ziemlich zu allen religionsgeschicht lichen Fragen Stellung nehmen, und die überaus große Zahl seiner Veröffent lichungen bietet eine Übersicht über die verschiedenartigsten Fragen, die die Religionswissenschaft in dem vergangenen halben Jahrhundert beschäftigten So legt Clemen in seinen beiden letzten Veröffentlichungen zuverlässige Bearbei tungen zweier bedeutsamer religionsgeschichtlicher Schriften der Antike vor: „Lukians Schrift über die syrische Göttin" (1938) und „Die phönikische Reli gion nach Philo von Byblos" (1939) und liefert darin einen wichtigen Beitrag zu den vielgestaltigen Erörterungen über die aufsehenerregenden Funde von Ras Schamra (Syrien). In fast regelmäßigen Abständen gab er aus dem Um kreis seiner weitausgedehnten Arbeiten eine das gesamte Material sorgfältig verarbeitende Studie heraus, so 1936 die Untersuchung über die „Religion der Etrusker", 1934 eine „Altgermanische Religionsgeschichte", 1932 eine zwei Bände umfassende „Urgeschichtliche Religion" (Die Religion der Stein-, Bronze- und Eisenzeit). Wenige Jahre vorher (1927) brachte er die allgemein orientierenden Bände „Die Religionen der Erde" (mit Beiträgen Clemen's über prähistorische Re ligion; primitive Religion, persische Religion und keltische Religion) sowie eine zweibändige „Religionsgeschichte Europas" (1926) heraus, die einen tiefen Einblick in die gründlichen Voruntersuchungen gewährt, die einem so stattlichen Werk vorausgingen. Dazu befähigten aber C. Clemen vor allem seine vielbenutzten „Fontes historiae religionum ex auctoribus graecis et latinis coll.", worin er „Fontes ... per sicae (1920), germanicae (1928), ... religionum primitivarum, praeindogermani carum, indogermanicarum" (1936) selbst bearbeitete. Clemen war eigentlich immer Religionshistoriker, auch zu einer Zeit, da die Untersuchungen über neutestament liche Probleme im Vordergrund standen; schon 1904 „Die religionsgeschichtliche Methode in der Theologie"; 1909 (2. Aufl. 1924) „Religionsgeschichtliche Er-

Digitized by Google

:ung des Neuen Testaments"; 1913 „Der Einfluß der Mysterienreligionen auf älteste Christentum"; 1933 „Der Einfluß des Christentums auf andere Re-onen" und noch 1937 „Dunkle Stellen in der Offenbarung Johannis religions-chichtlich erklärt". Neben diesen größeren Arbeiten gingen zahlreiche Auf-e her, die Clemen als wertvolle Beiträge vor allem dem ARW überließ, so in rg. XVII 139 ff.: „Der Ursprung des Karnevals"; XVI 101 ff.: „Herodot als ıge für den Mazdaismus"; XXVII 290 ff.: „Der sog. Monotheismus der Primi-ən"; XXXIV 13 ff.: „Die Bedeutung andrer Religionen für die altnordische Reli-nsgeschichte; XXXV 60 ff.: „Altersklassen bei den Germanen". Gerade diese :teren sich mit Fragen der germanischen Religionsgeschichte beschäftigenden fsätze sind ein deutlicher Beweis für die stete Aufgeschlossenheit des Verstor-ıen gegenüber neu erwachten Problemen seines Lehrgebiets. Auf dem VI. Inter-ionalen Kongreß für Religionsgeschichte in Brüssel (1935), auf dem die deut-ıen Forscher in stattlicher Zahl vertreten waren, hielt Clemen als einziger ei vielbeachtete Referate über „Das Verhältnis des Etruskischen zu den :derasiatischen Religionen" sowie „Die Bedeutung der Frau für die religiöse twicklung der Menschheit", und er hatte wohl die Hoffnung, auch auf dem chsten Kongreß zu Bologna wieder die deutsche Religionswissenschaft ver-ıten zu können — nun aber nahm dem fleißigen Forscher der Tod die Feder s der Hand. Die deutsche religionswissenschaftliche Forschung dankt ihm ·er das Grab hinaus...

R. F. Merkel, München.

REGISTER[1]

dad-Teschub 37
darān-Feuer 257 ff.
delsbauerntum 241 ff.
ditya 16
hnenerbe 74 ff. 80. 84
ılcis 400 ff.
ltarktische Urkultur 23 f.
mbarvalia 147 ff.
mburbium 144 ff.
meša Spenta 16
rchiv für Religionswissenschaft 105 f.
rktische Grundkultur 24—26
ša 224 ff. 240 f.
Aśvin 18. 20 f.
Attis 306 ff. 348 f.

Bahrām-Feuer 260 ff.
Begriffskreise 104
Brandenstein, W. 44—51
Brigit 112—114. 118. 120
Buddhismus 105
Bukolisierung der hellenist. Religion 321 ff.

Calvin 190 ff.
Clemen, C. 414 f.

Dämonismus 82
Dea Dia 148 f.
Dionysos 311 f.
Dioskuren 18—21. 129. 313. 399 ff.

Eigennamen-Problem 104 f.
Elementarverwandtschaft 242 ff. 407 ff.
Eleusis 310 f.
Entwicklungsgedanke 72 ff.
Entwicklungsgesetze der hellenist. Religion 314 ff.
Erdmutter 38 f.
Ethik der Hellenen 291 ff. 296
Etymologie 87. 238 f.
Exorzismus 103

Feuerkult 22 f. 99. 108—134. 256—276
Flügge, Chr. W. 194 ff.
Frigg 120 Anm. 9
fromm 101
Führer, religiöse 99

Gefjon 120 Anm. 9
Gefühlswelt des Hellenismus 336 ff.
Gegensatzpaare 87. 102
Glaubensgeschichte, völkische 66. 76. 84
Glaubenskraft 75. 77. 79 f. 107
Glaubens- und Weltordnung 93
Glaube und Religion 75
Göttermonographien 104
Grabert, H. 68. 71. 75 ff. 101

[1] Bereits in der Inhaltsangabe enthaltene Stichworte wurden aus naheliegenden Gründen nicht in dieses Register aufgenommen.

Digitized by Google

Griechenland u. Rom 346 f.
Güntert, H. 60—63

Hain, heiliger 323 f. 398 ff.
Heiligung des Diesseits 363
Herrschaftssymbol 253. 255
Hestia 108 ff.
Himmelsgottglauben 16 f. 24 f. 38 f. 93 ff.
Hirtengötter 325 ff.
Hypostasenbildung 15 f.

Indische Religionsgesch. 195 ff. 202 f.
Individualisierung der hellenist. Religion 334 ff.
Indogermanen
Ackerbau 42—44. 56 f. 62 f.
Beziehungen zu Innerasien 15—36. 54 f.
Beziehungen zu Vorderasien 36—41. 215 ff. 226 f.
Bruderliebe 70
Hausbau 44. 57 f.
Hirtenkultur 14 ff. 23—36. 54
Rasse 4—8. 59 f. 81. 84. 346
Urheimat 1 ff.
Viehzüchtertum 27. 30 f. 42—44
indogermanische Sprachwissenschaft 86. 88
Indra 35. 37 f. 405 ff.
Isis 301. 303 ff. 334

Koppers, W. 8—44
Kultspiele 98
Kulturkreislehre 34. 407 f.

Landschaft — Blut — Geschichte 80
Lommel, H. 405 ff.

Magie 67. 82. 99. 331 ff.
Militarisierung der hellenist. Religion 328 ff.
Mithra 37 f. 161 f.
Mondmythologie 33
Monotheismus 94 f.
Mythos 69. 78. 87. 95. 407 ff.

Naturgefühl des Hellenismus 321 ff.
Nehring, A. 51—60
Neujahrskult 275
Nihilismus 355 ff.
Nornen 127 ff.
Notfeuer 128 f. 402 ff.
Nyberg, H. S. 228 ff. 234 ff.

Opfer 33. 394. 397
Orakel 287 ff.
Ordnung durch Altersschichtung 82
Orientalistik 105
Orients, Überschätzung des 300 ff.
Ostera 212 ff.
Otto, R. 68. 71 f. 77

Pferdekult 26—36
Platon 313 f.
Polytheismus 94 ff.
Preuß, K. Th. 181 ff.

quinquennium 136 ff. 152. 158 f.

Rasse — Raum — Zeit 80. 82
Reiterhirtenkultur 15. 17—36. 42—44. 54
Religionsforschung, deutsche 66. 79. 81. 82
Religionsphilologie 85
Religion und Raum 197. 206 f.
Religion und Klima 197 ff. 205 f.
Religionswissenschaft, allgemeine 66. 70. 88. 94
Religion, vorgeschichtliche 83
ṛtá- 240. 240 Anm. 1

Schamanismus 171 ff. 229 ff. 237. 244 Anm. 245. 248
Seelentum, völkisches 76
seiðr 176 ff. 229
Sinnbilder 92. 97. 105
Sippenhof 103
Sohnesopferung 394
Sohn — Sonnenheld 102
Stammesfeuer 109. 11
Sul 113
Sulevia 113

Tabiti 115
Theophanie 126
Tiere, heilige 97
Tod 343 f.
Tsolbon 18—21

Überlieferung 86. 97
Umformungskraft des lenentums 304 ff.
Unsterblichkeit 199 ff. 335
Urkuh-Urstier-Mythos 36 ff.
Urreligion 83
Urwiderspruch 353 f.
Usener, H. 68. 71 ff. 84

varðlokkur 176. 178 f.
Varuṇa 35
vāsī-, f. (awest.) 250 f.
Verfallszeiten idg. Einz religionen 81. 84. 94
Vesta 108 ff.
Volksgemeinschaft u. Glaubensgemeinsch 83
völkischer Mensch 77
Vṝṛayna 230 f. 243. 40
Vṛtrahán 407 ff.

Walkyrenmythos 12 169
Weltanschauung 79
Weltschöpfung 25 f. 3
Wiederkunft, ewige 3 335 f. 357 f. 375 ff.
Wortforschung 87. 2

Zarathuštra 224 f. 22 234 ff. 238. 243. 2 356 ff.
Zauber 67. 70. 82. 99
Zeitverlauf, kosmische 98. 150 ff. 226 f. 2

Verantwortlich für den Inhalt: Prof. Dr. Walther Wüst, München 22, Widenmayerstr. 35.
Printed in Germany. Verlag und Druck von B. G. Teubner in Leipzig.

Digitized by Google

Abb. 2.
Silberteller
von Parabiago

Phot. Arch. Inst.
Univ. Königsberg

Abb. 1. Wandbild aus Ostia:
Not. scavi 1915. 247.
Phot. Arch. Inst. Univ. Königsberg

Abb. 6 u. 7. Frühchristl. Grabinschriften. Museo Lateranense. Phot. Dr. Philipp

Digitized by Google

Digitized by Google

Abb. 3, 4 und 5

Kybelekrone des Bonner Museums. Phot. Museum Bonn

Digitized by Google

Wassermanndarstellung aus Georg Thiele: Antike Himmelsbilder. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1898

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

HERAUSGEGEBEN VON

HEINRICH HARMJANZ UND WALTHER WÜST

SIEBENUNDDREISSIGSTER BAND

1941/42
LEIPZIG UND BERLIN
VERLAG UND DRUCK VON B. G. TEUBNER

Digitized by Google

PRINTED IN GERMANY

Digitized by Google

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

Eigene und fremde Götter in der Religion des frühöstlichen Indogermanentums. Von Hartmut Schmökel in Kiel 1
Zur Mythologie Viṣṇus. Von E. Benda in Ziegelhausen bei Heidelberg . 11
Fahrende und reitende Götter. Von Joseph Wiesner in Königsberg/Pr. 36
Aus der Frühzeit der Glocke. Von Joseph Wiesner in Königsberg/Pr. 46
Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum. Von Wilhelm Nestle in Stuttgart 51
Die Religion der Kelten. Von Carl Clemen† in Bonn 101
Die Hauptgottheiten der Germanen bei Tacitus. Von Hildebrecht Hommel in Heidelberg 144
Deutsche Forschungen zur slawischen Religionsgeschichte. Von W. Lettenbauer in Leoni a. Würmsee 174
Über den Totenglauben bei den Finnen. Von Yrjö von Grönhagen in Helsinki. (Mit 4 Abb. auf Taf. I) 182
Zur Geschichte der Bärenzeremonie. Von Hans Findeisen in Berlin . 196

Beiträge zur vergleichenden Religionsgeschichte. II. Deutsche Religionsforschung im 18. Jahrhundert. Von R. F. Merkel in München 201
Mondmythologie und Wissenschaft. Von Rudolf Much† in Wien . . . 231
Eigenartige Grabanlagen der Vorzeit und ihre Bedeutung. Von Alfred Dieck in Arolsen 262
Über die Träger des Himmelsgewölbes im germanischen Mythos. Von S. Gutenbrunner in Straßburg 270
Gottesglaube und Christusglaube im Spiegel deutscher Mundarten. Von Max Rumpf in München 273
Das Christentum der Katakomben. Von Edmund Schopen in Berlin. (Mit 9 Abb. auf Taf. II—IV) 329
Keltischer Heilgott auf spätgotischem Schnitzaltar. Von Karl M. Mayr in Bozen. (Mit 4 Abb. auf Taf. V und 1 Abb. im Text) 354
Die Weltsäule im Glauben und Brauch der Kanarier. Von Otto Rößler in Tübingen 356
Eine Schlangengöttin in Caere. Von Franz Messerschmidt in Königsberg/Pr. (Mit 6 Abb. im Text und 8 Abb. auf Taf. VI—VIII) 364
Bildangst der Schwarzen. Von Sture Lagercrantz in Stockholm. . . 390
Register zum vollständigen Band. Von Hildegard Kornhardt . . 405

Digitized by Google

Digitized by Google

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

HERAUSGEGEBEN VON

HEINRICH HARMJANZ UND WALTHER WÜST

XXXVII. BAND

HEFT 1

1941

LEIPZIG / B. G. TEUBNER / BERLIN

Ausgegeben am 28. Mai 1941

Digitized by Google

Archiv für Religionswissenschaft

herausgegeben von

Professor Dr. Heinrich Harmjanz, Berlin-Zehlendorf-West, Limastraße 25
Professor Dr. Walther Wüst, München 22, Widenmayerstraße 35

Jährlich 2 Hefte mit insgesamt 25 Bogen. Preis RM 20.— bei laufendem Bezug. Einzelhefte können nur, so weit überzählig, geliefert werden. Bestellung durch alle Buchhandlungen oder unmittelbar durch den Verlag.

Manuskripte für das „Archiv für Religionswissenschaft" sind an den Verlag B. G. Teubner zu senden, soweit nicht mit den Herausgebern anders vereinbart. Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Gewähr übernommen. Rücksendung „Eingeschrieben" erfolgt nur, wenn entsprechendes Rückporto beiliegt. Besprechungsstücke sind nur an die Verlagsbuchhandlung zu senden.

INHALT

Seite

Eigene und fremde Götter in der Religion des frühöstlichen Indogermanentums. Von Prof. Dr. *Hartmut Schmökel* in Kiel, z. Z. im Felde 1

Zur Mythologie Viṣṇus. Von Bibl.-Rat Dr. *E. Benda* in Ziegelhausen bei Heidelberg, Ziegelhäuser Landstr. 33 b 11

Fahrende und reitende Götter. Von Dozent Dr. *Joseph Wiesner* in Königsberg/Pr. 16, Radialstr. 4 36

Aus der Frühzeit der Glocke. Von Dozent Dr. *Joseph Wiesner* in Königsberg/Pr. 46

Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum. Von Oberstud.-Dir. Prof. Dr. *Wilhelm Nestle* in Stuttgart, Melittastr. 3 51

Die Religion der Kelten. Von Prof. D. Dr. *Carl Clemen* † in Bonn a. Rh. 101

Die Hauptgottheiten der Germanen bei Tacitus. Von Prof. Dr. *Hildebrecht Hommel* in Heidelberg, z. Z. Wehrmacht 144

Deutsche Forschungen zur slawischen Religionsgeschichte. Von Lektor Dr. *W. Lettenbauer* in Leoni am Würmsee, Am Kreuzweg 174

Über den Totenglauben bei den Finnen. Von *Yrjö von Grönhagen* in Helsinki, Ukasenkatu 7/40. (Mit 4 Abb. auf Tafel I) 182

Zur Geschichte der Bärenzeremonie. Von Dr. *Hans Findeisen* in Berlin-Wilmersdorf, Mainzer Str. 11 196

Digitized by Google

EIGENE UND FREMDE GÖTTER IN DER RELIGION DES FRÜHÖSTLICHEN INDOGERMANENTUMS

VON *HARTMUT SCHMÖKEL* IN KIEL, z. Z. IM FELDE

Die Indogermanenforschung — ihrem Wert und ihrer Bedeutung nach seit dem Umbruch von der deutschen Wissenschaft mehr und mehr erkannt und gewürdigt — hat neben vielen anderen Forschungszweigen durch die sich häufenden Entdeckungen aus dem alten Morgenlande in steigendem Maße auch die Orientalistik auf den Plan gerufen. Denn einmal hat sich mit dem weiteren Eindringen in die Sprache der Hethiter[1] — jenes Kulturvolkes in Kappadozien zur Zeit des 2. vorchristlichen Jahrtausends — gezeigt, daß es sich bei diesem Volke um Westindogermanen handelt, die freilich sehr bald einem starken Vermischungsprozeß mit den einheimischen kleinasiatischen Gruppen unterworfen wurden. Zum anderen hat die erst seit wenigen Jahren in Gang gekommene Erforschung der Ḫurriter[2], die Beschäftigung mit jenem etwa in der gleichen Zeit Mesopotamien und Syrien überschwemmenden Eroberervolk, mit dem auch die Hyksos in Verbindung gebracht werden müssen, dargetan, daß diese mächtigen und siegreichen Eindringlinge unter der Führung ostindogermanischer, arischer Häuptlinge und Fürsten standen, die selbst erst als Eroberer ins ursprüngliche Ḫurritergebiet gekommen waren und als Absprengsel vom großen Indogermanenzug nach Indien angesehen werden müssen.[3] Nennen wir schließlich die Wanderung der nordischen Seevölker, deren einzig greifbare und um 1200 v. Chr. in Südpalästina zu nationaler Gestaltung gelangende Vertreter die Philister sind, so haben wir die drei Gruppen kenntlich gemacht, die wir unter dem Begriff „Frühöstliches Indogermanentum" zusammenfassen wollen und deren Erforschung einen bedeutsamen Beitrag der Orientalistik zur Indogermanenfrage darstellt. Die Bedeutung dieses frühöstlichen Indogermanentums für die Forschung wird leicht ersichtlich bei

[1] Vgl. besonders E. H. Sturtevant, A comparative Grammar of the Hittite Language 1933.

[2] A. Götze, Kleinasien, Kulturgeschichte des Alten Orients, München 1933, 1—199 (Handb. d. Altertumswiss. ed. W. Otto, 3. Abt., 1. Teil, 3. Bd., 3. Absch., 1. Lief.); ders., Hethiter, Churriter und Assyrer, Oslo 1936; A. Ungnad, Subartu, Berlin u. Leipzig 1936; A. Moortgat, Die bildende Kunst des alten Orients und die Bergvölker, Berlin 1932.

[3] Vgl. H. Schmökel, Die ersten Arier im Alten Orient, Leipzig 1938.

1373743 Digitized by Google

der Überlegung, daß diese Gruppen sich vom 18. bis zum 11. Jahrh. urkundlich verfolgen lassen und somit die ältesten im eigentlichen Sinne historisch greifbaren Vertreter des indogermanischen Völkerkreises sind, wenn wir von den schwer auswertbaren und in der zeitlichen Ansetzung sehr schwankenden vedischen Texten[1] des alten Indertums hier einmal absehen. Zwar sind auch die keilschriftlichen Belege aus dem Hethiterreich, aus Mesopotamien und Syrien-Palästina, dazu — vor allem für die Philister — die gelegentlichen alttestamentlichen Stellen keineswegs leicht zu verarbeiten, doch bieten sie immerhin umfangreiches, verläßliches, klares und meist eindeutig datierbares historisches, kultur- und religionsgeschichtliches Material.

Die Frage nach Verhältnis und Beziehung, Ähnlichkeit und Verwandtschaft der drei Gruppen — Hethiter, „ḫurritische" Arier und Philister — untereinander und zueinander liegt nahe. Und in der Tat zeigen sich, wenn man sich eingehender mit diesen zeitlich und örtlich mehr oder weniger getrennten Stämmen beschäftigt, hier und da überraschende und bedeutungsvolle Parallelen, die sich allerdings meistens im Großen und Allgemeinen halten. Alle drei Völker sind ausgesprochene Kriegernationen, die, wie die Hethiter, die großen Weltstädte ihrer Zeit überrennen[2] und Jahr um Jahr harte Fehden mit den Nachbarn, aber ebenso mit Mitanni und Ägypten bestehen[3], die, wie die ḫurritischen Arier, als Heerkönige mit geringem Gefolge an der Spitze ihrer andersvölkischen Untertanen ganz Mesopotamien und Syrien unterwerfen[4] und in ihrem Auftreten mit dem rossebespannten Kriegswagen ein ausgesprochen ritterliches Moment dartun[5], die schließlich, wie die Philister, als Bauernkrieger unter ihren Fürsten[6] die südpalästinische Küste gewinnen und zeitweise ganz Israel beherrschen.[7] Alle drei Völker haben augenscheinlich die — abendländischer Sozialstruktur entsprechende — Einrichtung des Lehnswesens als Grundlage zur Festigung und Erhaltung ihrer Macht angesehen.[8] Dem entspricht, daß die dem semitischen Alten

[1] Vgl. W. Wüst in der Wiener Zschr. für die Kunde des Morgenlandes 34 (1927) 165 ff., auch Götze, Kleinasien 53.

[2] Vgl. den Hethiterzug nach Babylon zur Zeit des Samsuditana c. 1750, L. W. King, Chronicles II 3 ff., Z. 64.

[3] Vgl. die Kämpfe gegen die Kašker etwa bei Muršil: Keilschr.-Texte aus Boghazköi III 4: I 29 ff.; gegen Tušratta v. Mitanni: Weidner, Boghazköi-Studien 8, 1, Vs. 1 ff., 29; gegen Ägypten bei Kadeš 1305: Lepsius, Denkmäler III 153, vgl. Breasted, Records III 316 ff.

[4] Belege zusammengefaßt bei Schmökel, Die ersten Arier 20 ff.: Geschichte der ersten Arier.

[5] Vgl. ebd. 67, auch Abb. IV u. V. [6] 1. Sa. 5, 8. [7] 1. Sa. 10, 5. 13, 3.

[8] Vgl. für die Hethiter: Götze, Kleinasien 93 ff. und: Hethiter, Churriter und Assyrer 63; für die ḫurr. Arier: Schmökel a. a. O. 68; für die Philister vgl. das Lehen, das David von König Achis von Gath erhält, 1. Sa. 27, 6.

Digitized by Google

Orient fremde Wertschätzung der Persönlichkeit, die Bedeutung des inzelnen Mannes als Kriegers und Bürgers in den genannten Bereichen bereinstimmend und mit Nachdruck deutlich wird. So suchen wir im ethitischen Gesetzbuch vergeblich nach jenen Verstümmelungsstrafen, ie in den sonstigen altorientalischen Rechtsbüchern so zahlreich begegnen; wir finden dafür die Möglichkeit, einen Totschlag durch Wehrgeld zu sühnen[1], und bemerken so die Absicht des Gesetzes, Mensch und Menschenleben höher zu bewerten, wie denn im Hethiterreich zuerst auch etwa die Namen der Verfasser literarischer Werke genannt werden. So liebt die ḫurritische Kunst, in der wir den Einfluß der arischen Herren und Fürsten gewiß nicht gering anschlagen dürfen, erstmalig — und dann freilich überall im Alten Orient Schule machend — die Darstellung des Einzelkriegers[2], welches Motiv von einer veränderten neuen Welt- und Menschenbetrachtung Zeugnis ablegt. So kennen wir schließlich aus dem philistäischen Kulturkreis die Gestalt jenes Helden Goliath, der an Stelle des Heeres und für es einen einzelnen israelitischen Gegner zum altindogermanischen Zweikampf herausfordert.[3] Und hier wird das Moment des Fremdartigen, Unbekannten besonders deutlich: Die Israeliten kennen diese nordische, auch in den altindoarischen Texten oft genannte und uns aus Homer so vertraute Kampfart nicht, so daß es geschieht, daß die Wurfschleuder dem Leben des Philisters ein Ende macht.[4]

Wir sehen: Ähnlichkeiten und Beziehungen zwischen den einzelnen Gruppen des frühöstlichen Indogermanentums sind vorhanden; sie werden aus der Herkunft von dem alten gemeinsamen Kultur- und Sprachkreis, schließlich aus letzter rassischer Verwandtschaft verständlich. So ist es nicht zu verwundern, wenn an den drei zu untersuchenden Stellen sich auch in dem innersten Bereich völkischen Lebens, im Religiösen, Parallelen ergeben. Daß etwa ein und derselbe Gott oder gar mehrere Götter bei den verschiedenen Völkern gemeinsam auftreten, dürfen wir bei der großen Weite des irgendwann einmal gemeinsamen Urraumes und der Verschiedenartigkeit des Weges und Schicksals der Einzelstämme zunächst kaum erwarten. Zwar erscheinen die altarischen Götter Mitra, Varuṇa, Indra und die Nāsatyas, die im ḫurritischen Ariertum Verehrung fanden, in einer hethitischen Urkunde[5]; aber dieser in Boghazköi, dem ehemaligen Ḫattušaš, gefundene Text stellt einen Vertrag zwischen Ḫatti und Mitanni, der größten Staatsbildung der ḫurritischen Arier, dar und

[1] Heth. Gesetz I § 5. [2] Vgl. Schmökel a. a. O. Abb. VII u. VIII.
[3] 1. Sa. 17, vgl. 2. Sa. 21, 19.
[4] So richtig H. Günther, Die Nordische Rasse bei den Indogermanen Asiens München 1934, 42.
[5] Boghazköi-Studien 8, 1: Rs. 55 ff.

Digitized by Google

enthält die genannten Götter nicht als solche der Hethiter, sondern d mitannischen Vertragspartners. Angesichts der Tatsache freilich, daß sic auch geringe arische Spracheinflüsse im hethitischen Kulturkreis nac weisen lassen, wird die Möglichkeit einer beschränkten Verehrung de vier bzw. fünf altarischen Götter auch durch die Hethiter offenzulasse sein. Mit größerer Sicherheit läßt sich die sporadische Verehrung d altarisch-indischen Feuergottes Agni bei den Hethitern annehmen.[1]

Denn es ist festzustellen, daß das Pantheon der Hethiter eine außer ordentlich große Zahl fremder, neuer Götter aufgenommen hat. Un zwar geschieht das in einem Umfange und einer Stärke, daß die eigene Götter des Hethitertums an Bedeutung und Ansehen hinter jenen ganz zurücktreten. Und hiermit stehen wir nun bei derjenigen Erschei nung, die nicht nur für die Hethiter, sondern auch für die hurritische Arier und die Philister gilt und in diesem auffallenden Übereinklang typisch für die Religion der drei indogermanischen Gruppen des Alte Orients ist. Die Religion des „frühöstlichen Indogermanen tums" zeigt alle Merkmale der Überwucherung durch fremde Gottheiten und des Schwundes der eigenen, alt hergebrachten Götter. Der Götterschwund auf der einen Seite wird durch die gern übernommenen und eifrig gepflegten Fremdkulte ausgeglichen. Die ersten in die große materielle und geistig-religiöse Kultur des Alten Orients vorstoßenden Vertreter der indogermanischen Völkerwelt, deren bestimmende Komponente die nordische Rasse war, haben alsbald in dieser neuen Lebenssphäre ihre ererbten Götter verloren oder zum mindesten zugunsten der mächtigen und eindrucksvollen Kulte in den neugewonnenen Ländern stark zurückgedrängt.

Das ist keineswegs eine normale und im Rahmen des alten Morgenlandes gewöhnliche Erscheinung. Die Aramäer, die nach ihrer Einwanderung in Syrien bald zur Staatengründung gelangen und gegen Ende des 2. Jahrtausends vor allem im Reiche von Damaskus politische Gestaltung gewinnen, verharren durchaus bei ihrem Hadad bzw. Hadad-Rimmon und der Atagartis; die Assyrer blieben ihrem — gewiß sehr umfangreichen — Pantheon, vor allem aber dem Assur und der Ištar von Ninive, auch in der Ferne und in entlegenen Kolonien treu; die Israeliten, vom Osten und Süden her in der Ḫabiru-Wanderung nach Palästina gelangend, bewahren Jahwes Kult trotz allen schweren Auseinandersetzungen mit dem Kanaanäergott Ba'al in allen seinen verschiedenen Ausprägungen, mag dabei Jahwe in der Volksreligion auch stark überfremdet werden; die Perser — um einmal auf eine spätere indogermanische Gruppe zu blicken — halten bei aller Toleranz dem Ahura Mazda

[1] Keilschrifturkunden aus Boghazköi VIII 28: I 16; vgl. Schmökel a. a. O. 10, 8.

Digitized by Google

uch nach der Eroberung Babyloniens mit seinen zahllosen uralten und ochangesehenen Kulten die Treue; von Ägypten ganz zu schweigen, as auch als Eroberstaat nur ganz selten einmal anderen als einheimichen Göttern überhaupt Aufmerksamkeit geschenkt hat. Nein, hier iegt ohne Zweifel ein sehr auffallendes, gemeinsames charakteristisches Merkmal für die Religion der drei frühöstlichen Indogermanengruppen vor. Es verlohnt sich darum, ihm etwas weiter nachzugehen.

Für den hethitischen Religionskreis besitzen wir in den religiösen, mythisch-epischen und juristischen Texten (Vertragsurkunden) aus Boghazköi ein reiches und fruchtbares Untersuchungsmaterial. Zu reichlich fast, denn das hethitische Pantheon, das uns in diesen Texten entgegentritt und in dem entgegen altorientalischer Gewohnheit ein Synkretismus, eine Vermischung ähnlicher Kulte und Göttergestalten verschiedener Herkunft kaum je beobachtet werden kann, macht mit seinen — von den Hethitern selbst so gezählten — „Tausend Göttern" zunächst einen geradezu chaotischen Eindruck.[1] Dennoch wird bei näherem Zusehen mit aller Deutlichkeit klar, daß die genuin hethitischen Götter gegenüber drei weiteren Göttergruppen, nämlich den Gottheiten der Vorbewohner des Landes, der sog. Protoḫattier mit Einschluß versprengter luwischer Elemente[2], weiter den Gottheiten Babyloniens und schließlich den Gottheiten ḫurritisch-mesopotamischer Herkunft, aufs stärkste zurücktreten. Die Neigung zu den — meist uralten — „neuen" Göttern geht soweit, daß man sich verpflichtet fühlt, auch ihre ursprüngliche und dann natürlich nicht-hethitische Kultsprache durch die Jahrhunderte, allmählich unter großen Verständnisschwierigkeiten weiterzuverwenden: Neben dem Hethitischen wird eine protoḫattische, luwische und ḫurritische Kultsprache gepflegt. So kommt es, daß wir von den alten hethitischen Gottheiten nur wenig wissen. Da ist Aškašepaš und Malijaš, die Meergottheit Arunaš und deren Mutter Kamrušepa, ferner eine mit „Königin" bezeichnete Göttin, schließlich von etwas größerer Bedeutung Pirwaš, in drei oder vier Städten verehrt. Unendlich viel mächtiger sind im Kult des Hethiterreiches die alten Götter des Landes

[1] Vgl. Götze, Kleinasien 123. Ich zitiere zur Verdeutlichung des Tatbestandes einen Teil der Schwurhelferliste aus dem Vertrage des großen Hethiterkönigs Šuppiluliumaš mit Ḫukannaš (KBo. V 3: Z. 39 ff.): „Und siehe, wir haben hierfür die Tausend Götter zur Versammlung gerufen: Der Sonnengott des Himmels, die Sonnengöttin von Arinna, der Wettergott des Himmels, der Wettergott von Ḫatti, von Arinna, von Zippalanda ... (weitere 15 Stadtnamen o. ä.) ... die Göttin Ḫepat ... der Gott Zitḫarias, der Gott Karziš, der Gott Ḫapandaliaš ... (weitere 25 Götternamen) ... alle Götter von Ḫatti, die Götter des Himmels, die Götter der Erde, die Götter des Gebirges, ... die Götter des großen Meeres ...."

[2] In den Luwiern haben wir noch frühere, bedeutungslose indogermanische Einsprengsel im altkleinasiatischen Bereich zu sehen.

Digitized by Google

mit seinen protoḫattischen[1] Vorbewohnern geworden. Ihnen gehört die oberste Gottheit des hethitischen Pantheons zu: Es ist die Sonnengöttin von Arinna[2] — nach gänzlich unindogermanischer, aber ebenso unsemitischer Sitte eine weibliche Gottheit an der Spitze! —, die eigentliche Staatsgottheit von Ḫatti[3], neben der ein gleichfalls auftretender Sonnengott nur sehr schattenhafte Züge zeigt. Ihr Gatte ist der althattische Wettergott[4], als ihre Kinder erscheinen die Wettergötter der Städte Nerik und Zipalanda, sowie die in Bittgebeten oft genannte, im Krieg hilfreiche Mesullaš. Ferner spielt eine Rolle der Vegetationsgott Telepinuš. Neben weiteren Gottheiten können hier auch die luwischen Götter Šandaš und Tarḫunza genannt werden.[5]

Durch Vermittlung der östlichen ḫurritischen Nachbarn — und daher oft in ḫurritischer Sprache verehrt — drangen mit ähnlicher Mächtigkeit die großen Göttergestalten Babylons in den hethitischen Religionskreis ein. So tritt der uralte sumerische Unterweltsgott Ea und seine Gemahlin Damkina, die Mutter Marduks, der Sonnengott Šamaš mit seiner bräutlichen Gattin Aja und der Mondgott Sin, die als Kriegs- und Heilgöttin hochberühmte Ištar von Ninive, der Getreide- und Ackerbaugott Uraš, Erstgeborener Enlils, der schon zu vorhethitischer Zeit in der altassyrischen Handelskolonie Kaneš-Kültepe (unweit des Halys) verehrte und wohl von da aus ins hethitische Pantheon gelangte Kriegsgott Zamamā usw. in den hethitischen Kulttexten und Annalen mit hoher Bedeutung auf.

Indes erscheinen die Ḫurriter, jene unter arischer Führung stehenden Begründer der Reiche von Ḫurri und Mitanni in Mesopotamien sowie einer großen Reihe von Stadtstaaten in Syrien und Palästina, nicht nur als Vermittler babylonischer Kulte, vielmehr sind ihre eigenen, im 2. Jahrtausend weit verehrten Götter vor allem im Osten des Hethiterreiches mit großer Kraft eingedrungen. Da ist der ḫurritische Wettergott Tešup und vor allem die in acht kappadozischen Städten verehrte Ḫurritergöttin Ḫepat, weiter die ḫurritische Form der Liebes- und Kriegsgöttin Ištar mit dem Namen Šauška, ferner Naparpi, der Sonnengott Šimike, die Stiergötter Šerriš und Ḫurriš, der Gott Kumarpi und andere. Diese Namen mögen genügen; gesellt man ihnen noch die ḫurritische

[1] Rassisch fraglich; manche nehmen Beziehungen ihrer Sprache zu den Bantu-Sprachen an.

[2] Der Name ist, da immer ideographisch geschrieben, nicht bekannt.

[3] Ihre Feste sind die Staatsfeste, zu denen das Erscheinen des Königs Pflicht ist. Vgl. KBo. III 4: I 18, 21 ff., vor ihr deponiert man die Staatsverträge, vgl. KBo. I 1: Rs. 35.

[4] Name gleichfalls immer mit dem Ideogramm für „Wettergott" geschrieben, daher noch nicht lesbar.

[5] Belege hierfür und für das Folgende bei Götze, Kleinasien 124 ff.

Digitized by Google

oder amoritische Gruppe der Schwurgötter zu, die weiter auch die babylonischen Gottheiten Allalu, Anu-Antu und Enlil-Ninlil umfaßt, so wird deutlich, wie außerordentlich stark der Prozeß der Überfremdung im Pantheon und damit in der Religion des indogermanischen Volkes von Ḫatti gewesen ist.

Die gleiche Erscheinung begegnet bei den Ariern des Ḫurriterkreises. Auch hier der Götterschwund auf der einen, die Fremdgottverehrung auf der anderen Seite. Zwar treten, wie schon angedeutet, im hethitisch-mitannischen Staatsvertrag zwischen Šuppiluliuma und Mattiwaza als Eidhelfer die zweifellos der arischen Herrenschicht des Landes zuzurechnenden altindoarischen Gottheiten Mitra, Varuṇa, Indra und die Nāsatyas auf, aber sie stehen nur neben zahlreichen anderen Gottheiten ḫurritisch-mesopotamischer Herkunft, ohne daß sie irgendeine besondere Betonung oder Hervorhebung erfahren. Indra begegnet ferner noch in dem arischen Fürstennamen Intaruda = Indrota „Von Indra begünstigt“[1]; der altindoarische Sonnengott Sūrya scheint von den arischen Eroberern ins Kassitenreich mitgebracht worden zu sein[2] und tritt auch in dem südpalästinischen Personennamen Šuwardāta auf[3]; in Personennamen — nur noch in diesen freilich — erscheinen ferner die altindoarischen Namen Yami und Sūta. Aber das ist sehr wenig in Anbetracht der auch hier geltenden Tatsache, daß die arische Gottheit jeweils nur als eine unter vielen auftritt und nirgendwo bevorzugt wird. Denn die genannten Belege sind die einzigen und finden in den religiösen Urkunden oder sonstigen Äußerungen der ḫurritisch-arischen Kulturschicht keinerlei Widerhall und Festigung. In keinem der zahlreichen, von arischen Stadtfürsten oder den mächtigen Mitannikönigen stammenden Briefen der Amarnakorrespondenz finden wir eine Hinwendung zu einem dieser angestammten Götter; die ḫurritische Kunst, doch gewiß von der arischen Herrenschicht weitgehend beeinflußt und protegiert, weist bisher noch kein einziges Bild altindisch-arischer Gottheiten auf, geschweige denn, daß ein religiöser Text des Ḫurriterkreises etwa gar von einer solchen handele. Die großen ḫurritischen Gottheiten, die wir schon oben nannten, jene Ḫepat, Tešup, Šimike, Šauška usw., haben in Gemeinschaft mit den Göttern Syriens, Phöniziens und Babyloniens auch hier jene eigenen Kulte weithin verdrängt; die ererbten Personennamen dürften nur zu bald einziges und vielleicht oft gar nicht mehr verstandenes Erbe des Glaubens der Väter gewesen sein. So nimmt es nicht wunder, wenn der bedeutende Mitannikönig Tušratta — d. i. altindoarisch dur (praef.) + ratha- „Einen (für die Feinde) verderblichen Streitwagen besitzend“ —

[1] Thureau-Dangin, Revue d'Assyriologie XIX, AO. 7095, Vs. 1.
[2] Kassitisch-assyrisches Vokabular Vs. 5, vgl. Schmökel a. a. O. 11, 1.
[3] Knudtzon, Die El-Amarnatafeln, Leipzig 1915, 271, 12 u. ö

Digitized by Google

besonders enge Beziehungen zum Kulte der ursprünglich assyrischen Göttin Ištar von Ninive gehabt hat und sie einmal geradezu als „seine" Göttin und Herrin bezeichnet.[1]

Wenige Jahrhunderte später und nicht viel weiter im Süden, in der — Sephela genannten — fruchtbaren Küstenebene Südpalästinas, wiederholt sich bei den Philistern noch einmal das gleiche Schauspiel des Verlustes der eigenen und der Annahme fremder Götter. Vorheimat oder zum mindesten Durchgangsheimat war Kreta gewesen[2], mit dem großen Zuge der von Norden herkommenden „Seevölker", mit Sardiniern, Sikulern, Achäern, Lykiern und anderen waren sie bis nach Ägypten gelangt, dort aber der Vernichtung, die die Einwanderer um 1230 im westlichen Delta durch den Pharao traf, entgangen. Wir finden sie in Südpalästina wieder, wo sie in der Pentapolis Asdod, Askalon, Gaza, Ekron und Gath politische Konsolidierung fanden.[3] Ihr Kult ist uns durch die Aussagen des AT wenigstens in den Hauptzügen bekannt. Und hier vermissen wir nun vollends eine ererbte, althergebrachte Gottheit; als der Gott der Philister erscheint in Asdod wie in Gaza nicht ein kretischer oder karischer oder illyrischer Gott, sondern der Gott Dagon. Im Dagontempel von Gaza findet das Siegesfest anläßlich der Niederwerfung der Israeliten und der Gefangennahme des Stammführers Simson statt[4]; das in einem späteren Kampfe eroberte israelitische Kriegspanier der Bundeslade erhält im Dagontempel von Asdod seinen Platz, und eine Jahwelegende hat sich später um diesen gegen das Jahr 1000 zu datierenden Aufenthalt der Lade im Philisterlande gebildet.[5] Eine Notiz, die der Bearbeiter des Textes in die Geschichte einfügte, bezeugt uns den Dagonkult in Asdod auch für die spätere Zeit.[6] Die Chronik will wissen, daß nach der Besiegung und dem Tode Sauls seine Rüstung und sein Haupt in den Dagontempel gebracht worden sei.[7] Wie fest der Dagonkult durch die Jahrhunderte in den philistäischen Gebieten verwurzelt blieb und wie unberührt er alle völkischen und politischen Umwälzungen der Zeit überstand, geht aus der letzten Belegstelle des AT hervor, nach der die Feldtruppen des Apollonius von den Makkabäern im Dagontempel von Ašdod eingeschlossen und samt diesem verbrannt wurden.[8] Das geschieht um 150 v. Chr.; ein Jahrtausend lang hat es somit den philistäischen Dagonkult gegeben.

Dieser Dagon aber ist kein anderer als der mächtige altorientalische

[1] El-Amarnatafel 23, 31.

[2] Vgl. Kreti und Pleti 1. Sa. 30, 14 u. ö. sowie die Angaben von Am. 9, 7, Jer. 47, 4 und Zeph. 2, 5.

[3] Vgl. über sie zuletzt O. Eißfeldt, Philister und Phönizier, AO. 34, 3 (1936).

[4] Ri. 16, 23 ff.

[5] 1. Sa. 5. [6] 1. Sa. 5, 5. [7] 1. Chron. 10, 9 f., anders 1. Sa. 31, 10.

[8] 1. Makk. 10, 83 ff. u. 11, 4.

Digitized by Google

Herrschergott Dagon.[1] Er ist seit 2700 v. Chr. in den oberen Euphratländern als Herrschergott, der im Sturm und Wetter über die Länder und Gebirge gebietet, belegt und in Babylonien von der sumerischen Zeit Enannatums bis zum Jahre 473 v. Chr. bezeugt, hat aber ebenso in Assyrien, in Phönizien, wo er durch die Ras Šamratexte für die Mitte des 2. Jahrtausends neu beleuchtet wird, und in Palästina schon zur vorphilistäischen Zeit Verehrung genossen. In gewissen Zeiten galt er als umfassender himmlischer Herrscher, der einmal sogar dem babylonischen Göttervater Anu und der Ištar übergeordnet wird.[2] Als solcher muß er den Philistern — wohl schon bei ihrer Wanderung an der östlichen Mittelmeerküste entlang — bekannt geworden sein; Dagan oder — wie man in Palästina gemäß den hebräischen Sprachgesetzen sagte — Dagon muß jedenfalls auch in Kanaan zur Zeit der philistäischen Einwanderung eine so prominente Stellung eingenommen haben, daß sich die philistäischen Bauernkrieger mit der herrschenden Kultur auch dem Dienste Dagans ohne weiteres beugten; sie bewahrten ihn weiter, während seine früheren palästinischen Verehrer, die Kanaanäer, ihn, gewiß infolge der Machtentfaltung Israels und der Jahwereligion, vergaßen. Dagon bleibt ihr Hauptgott, hinter dem Ba'al Zebul von Ekron, Derketo und der in Gaza bezeugte Marna in schattenhaftes Dunkel zurückweichen. Hieronymus noch wußte etwas von Dagons — biblisch nicht bezeugter — Verehrung in Askalon, und sogar heute erinnern die Namen dreier palästinischer Dörfer Beit Degan an jenen Kult, den die aus der Fremde gekommenen indogermanischen Philister einem fremden Gotte weihten, während sie ihre eigenen Götter vergaßen.

Diese Erscheinung ist um so verwunderlicher, als sie mit fast völliger Gleichheit bei den drei ersten indogermanischen Gruppen des Alten Orients auftritt. Eine Erklärung dieses Phänomens ist nicht einfach zu finden. Wir werden dazu einmal auf die Einflüsse der langen Wanderungen hinzuweisen haben, die diese Völker Jahrzehnte und z. T. sogar Jahrhunderte von Land zu Land, von Tempel zu Tempel, von Gott zu Gott führten, so den Eindruck und den Machtanspruch der eigenen ererbten Götter verwischend. Zum anderen wird die Tatsache, daß es sich bei Hethitern, ḫurritischen Ariern und Philistern jeweils um in der Stimmung des Aufbruchs befindliche, ihre Heimat um der zu suchenden neuen Länder willen verlassende Völker handelt, selbst zur Erklärung heran-

[1] Vgl. für alles Nähere H. Schmökel, Der Gott Dagan, Heidelb. Diss. 1928, und ders., Artikel Dagan im Reallex. d. Assyriologie.

[2] Für die Belege vgl. Artikel Dagan im Reallex. f. Assyriologie. Hinzuzunehmen ist noch die erhebliche Bedeutung, die Dagan nach dem Ausweis der Ras Šamra-Texte im alten Ugarit hatte, vgl. Syria X pl. 67; 9, 3; XII pl. 38, 24; XIV pl. 177 ff. usw.

Digitized by Google

zuziehen sein. Im Aufbruch der ersten indogermanischen Wandervölker vollzog sich eine Abwendung vom alten Lande, seiner Kultur und — wenn auch dies keineswegs zwangläufig[1] — von seinen Göttern und eingewaltige, begeisterte Hinwendung zum Neuen, die sich im sieghaften Gewinnen neuer Länder und der Gründung neuer Staaten, aber auch im Aufgeschlossensein für all das fremdartig Neue auf kultischem und religiösem Gebiet äußerte. Und gerade hier war stets der Einfluß des Alten Orients mit seinen großen Göttergestalten besonders stark gewesen; ganz hatte sich ihm nur selten ein einwanderndes Volk verschließen können. Die Vermischung mit den Vorbewohnern und Nachbarn öffnete insbesondere das Tor für die fremde Kultur und Religion; mit dem durch solche Rassenmischung erfolgenden Einströmen fremden Blutes verwischte sich nicht nur der völkische, sondern auch der religiöse Unterschied. In jedem Falle zwang so das neue Land mit seiner einheimischen Hochkultur auch seine eindrucksvollen, in glänzenden Kulten mitreißend verehrten Götter den Fremdlingen auf; und die indogermanischen Völker sind freilich von einer ungewöhnlichen und erstaunlichen Aufnahmefähigkeit gewesen. Dies gilt um so mehr, als sich ähnliche Vorgänge augenscheinlich sowohl bei den einwandernden Griechen wie den Indogermanen Italiens finden. Jene Begabung zur Toleranz in religiösen Dingen schließlich, für die später die Perser etwa bei Cyrus den Beweis vor der Geschichte erbringen und die den indogermanischen Völkern des Altertums gemeinsam gewesen zu sein scheint, mag auch in unserem Falle die geschilderte Entwicklung gefördert haben.

Machen wir diese Feststellungen, so haben wir jedoch sofort einige Einschränkungen und Ergänzungen anzufügen. Waren die alten Götter den Menschen dieser frühindogermanischen Wanderzüge fremd geworden, so war ihre religiöse Kraft selbst nicht erlahmt. Sie erfüllten vielmehr mit ihr die „neuen" Götter und Kulte; und wir werden annehmen können, daß die weitere Anbetung so mancher altorientalischen Gottheit durch die neuen Verehrer starken Auftrieb und neue Kraft, gewiß auch oft eine größere Tiefe gewann.[2] Da uns aber die Kulte in den drei zur Betrachtung stehenden Bereichen indogermanischer Vergangenheit ihren gottesdienstlichen Einzelheiten nach weithin unbekannt bleiben, zudem die Überlieferung z. T. einseitig oder gar gelegentlich tendenziös im Sinne der althergebrachten einheimischen, bodenständigen Priesterregeln sein mag, läßt sich zunächst Näheres über Grad und Tiefe einer solchen wesensmäßigen Umformung, wie sie etwa bei vielen Göttern Griechenlands angenommen werden darf, nicht aussagen.

[1] Vgl. oben S. 3.

[2] Man denke z. B. an die oben kurz dargetane Kraft und Bedeutung des Dagonkultes bei den Philistern!

Digitized by Google

Inhaltsübersicht

Die ältesten historisch greifbaren Vertreter der Indogermanen sind die als „frühöstliches Indogermanentum" zusammenzufassenden Gruppen der Hethiter und Philister sowie der arischen Oberschicht der Ḫurriter. Sie eint u. a. die religionsgeschichtlich bedeutsame Erscheinung des „Götterschwundes", d. h. der Aufgabe der eigenen Götter zugunsten eines „Fremdgottkultes". Die Gründe liegen in der Geistesverfassung des Abwandernden, in der Wanderung selbst mit ihren fremdartigen Reizen und in der zunehmenden Rassenmischung, aber auch in der idg. Begabung zur religiösen Toleranz. Unverändert bleibt jedoch stets die „religiöse Kraft" dieser Indogermanen, die auch das Übernommene und Fremde erfüllt.

ZUR MYTHOLOGIE VIṢṆUS

VON *E. BENDA* IN ZIEGELHAUSEN BEI HEIDELBERG

Vorbemerkung. Wenn ich auch nicht allen Übersetzungen und Textauslegungen der nachfolgenden Studie zuzustimmen vermag und stellenweise ein schärferes Eingehen auf Sprachgeschichte und Parallelverse gewünscht hätte, so stehe ich doch nicht an, die Darlegungen des Verf. scharfsinnig und in ihrer Neuartigkeit anregend zu nennen. Ich begrüße den Beitrag, der da und dort die lebendige Welt-Anschauung vedischer Dichtung etwas zu konstruktiv sieht, nicht zuletzt auch deshalb, weil er einer grundsätzlichen Forderung genügt, die ich selbst ARW. 36 (1940) 105 und 105⁴ erhoben habe. W. Wüst.

Wenn im folgenden von dem vedischen Gott *viṣṇu* gesprochen werden soll, so wird es sich dabei um ein Kapitel aus dem Bereich des altindoarischen Sonnengottes handeln. Es ist nicht meine Absicht, erneut eine erschöpfende Darstellung dieses devá zu liefern, vielmehr soll lediglich die dreifache Rolle, welche *viṣṇu* als Sonnengott spielt, in das rechte Licht gerückt und in ihrer ganzen Tragweite erfaßt werden.

Mit vielen anderen[1] sehen wir in den drei Schritten, welche die Grundtätigkeit des Gottes darstellen, einen Hinweis auf die dreifache Rolle, welche *viṣṇu* am *dyú*, in der *kṣám* und im *antárikṣa* spielt. Die Worte der Taittirīya-Saṃhitā IV 2, 1: *pṛthivīm anu vi kramasva — antarikṣam anu vi krámasva — divam anu vi kramasva — diśo 'nu vi kramasva* und des Taittirīya-Brāhmaṇa III 1, 2, 6: *tredhā viṣṇur urugāyo vicakrame | mahīṃ divaṃ pṛthivīm antarikṣam* sind für uns richtungweisend.

Die wenigen *viṣṇu*-Lieder des Ṛgveda[2], auf welche sich vornehmlich die folgenden Ausführungen stützen, sind bereits von der Vorstellung der drei *padá* oder *krámaṇa* des Gottes erfüllt. Von vornherein möchten wir eine hierbei begegnende Besonderheit, welche geeignet sein könnte, das Folgende zu komplizieren, ausschalten; ich meine die Eigentümlich-

[1] Vgl. Alfred Hillebrandt, Vedische Mythologie², Breslau 1929, 2, 316.

[2] Die Hymnen des Ṛigveda. Hrsg. von Theodor Aufrecht ²1877. Es kommen in erster Linie in Frage: I 22, 16—21; I 154; I 155; I 156; VII 99; VII 100.

Digitized by Google

keit, daß in den Texten des öfteren die Vorstellung begegnet, nach welcher *viṣṇu* nicht nur überhaupt drei Schritte tut, sondern auch wiederum jede der drei Betätigungsstätten, wie z. B. die Erde, abermals dreifach durchschreitet. Ich sehe mit Bergaigne[1] in dieser Multiplikation der Dreizahl nicht irgendeinen für die Erkenntnis der Tätigkeit *viṣṇu*'s bedeutsamen Punkt, sondern lediglich ein Spiel der „arithmétique mythologique".

Es sollen nun zuerst die drei *padá* unseres Gottes im allgemeinen erörtert werden. Wie aus dem Vergleich in Ṛv[2] I 22, 20:

tád víṣṇoḥ paramáṁ padáṁ sádā paśyanti sūráyaḥ |
diváva cákṣur ā́tatam |

„*viṣṇu*'s höchste Fußstapfe schauen immerdar die Herren, die wie ein Auge am Taghimmel strahlt"

hervorgeht, haben wir in dem *paramáṁ padáṁ viṣṇu*'s seine Betätigungsform am *dyú* zu sehen, ja wir können dieses *padá* geradezu als die Verkörperung des Sonnengottes am Lichthimmel auffassen. Wie das von *átri* an den *dyú* gesetzte *cákṣus* des *súrya* — man vgl. V 40, 8 c: *átrā́ súryasya diví cákṣur ā́dhāt* — ist es allgemein sichtbar. Von diesem „höchsten, fernsten" *padá* ist auch sonst des öfteren im Ṛgveda die Rede. Ich führe nur die Stellen I 154, 5 c d, III 55, 10 a, VII 99, 1 d und X 1, 3 a an.

Den Gegensatz zu diesem fernsten *padá* bildet das *padáṁ upamáṁ*, welches in V 3, 3 c d begegnet:

padáṁ yád víṣṇor upamáṁ nidhā́yi téna pāsi gúhyaṁ nā́ma gónām

„die Fußstapfe *viṣṇu*'s, welche als nächste niedergesetzt ist, mit der beschützt du den geheimen Namen der Kühe".

Seiner Natur entsprechend müssen wir in diesem „nächsten" *padá* des Gottes die Betätigungsweise *viṣṇu*'s auf der Erde sehen. Wie die *kṣáṁ* den natürlichen Gegensatz zum *dyú* darstellt, ebenso bieten das *upamáṁ* und das *paramáṁ padáṁ* einen verständlichen Gegensatz. Wenn es daher z. B. I 154, 4 c d von *viṣṇu* heißt:

yá u ... pṛthivī́ṁ utá dyā́ṁ éko dādhā́ra ... ‖

„Der ... Erde und Himmel allein erhält ...",

so haben wir in diesen Worten eine offensichtliche Beschreibung seines *upamáṁ* und *paramáṁ padáṁ* vor uns.

Diesen Ausführungen zufolge haben wir in dem *tṛtíyam (krámaṇam)* von I 155, 5 c d einen Hinweis auf des Gottes dritte Betätigung im *antárikṣa* zu sehen. Dieses *tṛ́tīya* begegnet auch sonst gelegentlich im Ṛgveda. Ich verweise auf I 155, 3 c d und X 1, 3 b.

---

[1] Abel Bergaigne, La religion védique 2, Paris 1883, 115 ff.

[2] Im folgenden tragen alle Anführungen aus dem Ṛgveda keinen besonderen Vermerk.

Digitized by Google

Während wir bis jetzt lediglich bekannte Tatbestände erneut vorgeführt haben, entsteht nunmehr aber die ungemein wichtige Frage, in welcher Weise wir uns die Tätigkeit *víṣṇu's* an seinen drei Wirkungsstätten vorzustellen haben. Es ist nämlich wohl zu beachten, daß mit der Nennung der drei *padá* bzw. *krámaṇa* noch gar nichts darüber ausgemacht ist, wann der Gott diese drei Schritte tut, ob gleichzeitig oder etwa in verschiedenen Zeitabschnitten, und wenn das letztere, ob dann vielleicht der Wirksamkeit zu bestimmter Stunde ein bestimmter Raum entspricht usf. Noch viel weniger können wir aus den drei *padá* entnehmen, ob *víṣṇu* bei ihrer Ausführung stets in derselben Form erscheint, oder ob er etwa bei dem einen oder andern sichtbar oder unsichtbar ist. Erst eine Beantwortung all dieser Fragen wird die sonst so inhaltsleere Vorstellung der drei *padá* zu dem machen, was sie sein soll, nämlich der wohldurchdachten Anschauung von der dreifachen Betätigungsform des vedischen Sonnengottes.

Glücklicherweise besitzen wir im Ṛgveda eine Stelle, welche geeignet ist, uns die gewünschte Antwort auf die oben aufgeworfenen Fragen zu geben; ich meine I 155, 5. Es heißt dort:

dvé íd asya krámaṇe svardṛ́śo 'bhikhyā́ya mártyo bhuraṇyati |
tṛ́tīyam asya nákir ā́ dadharṣati váyaś caná patáyantaḥ patatríṇaḥ ||

„Nur zwei seiner Schritte sind die eines solchen, der den Anblick der Sonne bietet. Nachdem der Sterbliche [dem ersten] entgegengesehen hat, ist er [gegenüber dem zweiten] ein *bhuraṇyán*. Seinem dritten Schritt tut niemand etwas an, nicht einmal die Vögel, die fliegenden, geflügelten." Wie diese Übersetzung zeigt, deckt sich meine Auffassung des Verses im Grunde vollständig mit derjenigen Geldners, nur daß ich die Doppeltätigkeit des Sterblichen auf die zwei ersten Schritte *víṣṇu's* verteile. Den Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung wird man unten darin finden, daß sich uns der *bhuraṇyán* als Partner der Nachtsonne erweisen wird. Zunächst aber haben wir unserer Stelle den äußerst wichtigen Tatbestand zu entnehmen, daß *víṣṇu* nur bei zweien seiner Schritte in Form des *svàr* erscheint. Bei dem dritten Schritt, welcher im *antárikṣa* erfolgt, muß unser Gott also in anderer Gestalt auftreten. Wir stellen die Behandlung dieser dritten Wirkungsart zunächst zurück, um unsere Aufmerksamkeit fürs erste auf *víṣṇu* bei seinen zwei ersten Schritten, also dem am *dyú* und dem auf der *kṣám*, zu konzentrieren.

Sowohl am *dyú* wie auf der *kṣám* tritt der Gott, wie gesagt, in Gestalt der Sonne auf. Wir fragen nun:

1. Werden die beiden Schritte des *svardṛ́ś* gleichzeitig unternommen oder zu verschiedenen Zeiten?

2. Ist der *svardṛ́ś* am *dyú* von dem auf der *kṣám* irgendwie unterschieden?

Digitized by Google

Der Dichter des Verses I 155, 5 bietet uns die Antwort auf beide Fragen in feinsinniger Weise. Er schildert uns nämlich nicht *viṣṇu* unmittelbar bei seinen drei Schritten, sondern läßt die Form des Gottes in jedem Fall aus dem Verhalten anderer Wesen erkennen. Wie den *viṣṇu* des dritten Schrittes u. a. Vögel gegenüberstehen, so dem *svardṛ́ś* der beiden anderen Schritte der Sterbliche. Einmal sieht dem Gotte der *mártya* entgegen, er muß mithin hierbei einem sichtbaren *svardṛ́ś* gegenüberstehen. Mit letzterem kann nur der bei Tage am *dyú* sichtbare Sonnengott gemeint sein; *abhikhyā́ya* weist also auf das *paramā́m padám viṣṇu's* am *dyú*.

Anderseits betätigt sich der Sterbliche als *bhuraṇyán*. Was haben wir darunter zu verstehen? *bhuraṇya-* gehört zur Sippe *bhur-*. Als Grundbedeutung dieser Wurzel setzt man „sich bewegen" und dementsprechend für die Intensivbildung *jarbhur-* „sich heftig hin- und herbewegen" an. Zu diesem Bedeutungsansatz hat wohl die Tatsache geführt, daß *bhuraṇyati* Naighantuka II 14 als *gatikarman* und das gleichfalls hierher gehörige *bhuraṇyú* Naigh. II 15 als *kṣipranāman* aufgeführt wird. Überprüft man nun aber alle in Frage kommenden Stellen, so ergibt sich, daß die aus der Grundbedeutung von *bhur-* „sich bewegen" abgeleiteten besonderen Bedeutungen von *bhur-, jarbhur-, bhuraṇa, bhuraṇya-, bhuraṇyú* in den einzelnen Fällen eigentlich fast nirgends einen wirklich guten Sinn ergeben. Es soll dies im folgenden unter gleichzeitiger Einführung eines neuen Bedeutungsansatzes in Kürze dargetan werden. Nur auf diese Weise werden wir zur Aufklärung der richtigen Bedeutung von *bhuraṇyati* in I 155, 5 b kommen.

Ich gehe bei der folgenden Untersuchung von *jarbhur-* aus, welches man von jeher mit Recht zu gr. *πορφύρω* stellt. Die Grundbedeutung dieser Intensivbildung ist „sich purpurn färben, purpurrot aussehen", womit *πορφύρεος* „dunkelrot, blaurot, violett" übereinstimmt. Aus der letzteren Gleichsetzung geht hervor, daß das Rot, welches hierbei eine Rolle spielt, stets ein dunkles, trübes ist, ja man spricht sogar von einem *πορφύρεος θάνατος* wie sonst von einem schwarzen (*μέλας*) Tod. Zu vergleichen sind ferner die Glossen des Hesych „*πορφύρει· ταράττεται. φροντίζει. μελανίζει* sowie *πορφύρεον· πόρφυρον. μέλαν.* Berücksichtigt man diesen Tatbestand, so könnte *jarbhur-* auch bedeuten „dunkelrote, schwärzliche Farbe zeigen" oder allgemeiner „sich in Dunkelheit hüllen".

Nach diesen Erwägungen wenden wir uns nun den vedischen *jarbhur-*Stellen zu, um abzuwägen, ob die bisherigen Bedeutungsansätze zurecht bestehen oder ob wir unter Zugrundelegung der eben als möglich entwickelten Bedeutung „Dunkelheit verbreiten" zu einem besseren Verständnis der einschlägigen Stellen gelangen.

Digitized by Google

In II 38, 8ab heißt es von *váruṇa*: ... *váruṇo yónim ápyam ániśitam imíṣi járbhurāṇaḥ*|, was nach bisheriger Auffassung besagt, daß *váruṇa* den Schoß der Wasser (aufsucht) „ohne Nacht(ruhe) bei seinem Augenzwinken hin- und herfahrend" (Oldenberg, Noten zur Stelle) oder „der rastlos im Augenzwinkern auf- und abzuckt" (Geldner, Übers.). Ich muß gestehen, daß ich mir bei diesen Übersetzungen kein deutliches Bild von dem Walten des Gottes machen kann. Insbesondere paßt das „Hin- und Herfahren" u. dgl. durchaus nicht zu *nimíṣi*, was „beim Augenschließen" bedeuten muß. Ich schlage daher folgende Auslegung vor. *nimíṣi* ist nicht auf *váruṇa*, sondern auf die gesamte Kreatur zu beziehen. Die Wendung umschreibt den Anbruch der Nacht, bei welchem alles die Augen schließt, und Sāyaṇa wird recht haben, wenn er *nimíṣi* mit „bei Sonnenuntergang" umschreibt. Zu besagtem Zeitpunkt nun sucht *váruṇa* den Schoß des Wassers auf, indem er sich in Dunkelheit hüllt. Bei dieser Auffassung von *járbhurāṇaḥ* bekommt alles einen guten Sinn. Die Wasser, in deren Schoß der Gott einkehrt, werden die lichten Wasser des Taghimmels sein, welche nachts gemäß X 124, 7d: *tā́ asya várṇam śúcayo bharibhrati*‖ seine, d. h. eben dunkle Farbe tragen. Diese Dunkelheit verbreitet der Gott als *járbhurāṇa*.[1]

In I 140, 10cd:

avā́syā śíśumatīr adīder várməva yutsú parijárbhurāṇaḥ‖

ist von *agní* die Rede. Man übersetzte bisher die Stelle „die Mütter abstoßend leuchtetest Du auf, wie ein Panzer in den Schlachten hin und her funkelnd" (Geldner, Übers.). Dagegen habe ich vor allem einzuwenden, daß man bei einem *várman* nicht so sehr an seine Außenseite denkt wie an seine schützende, umschließende Natur; man vgl. besonders I 31, 15; VIII 47, 8; IX 67, 14b. Diese allgemeine Erwägung spricht dagegen, daß der Dichter den äußeren Eindruck eines Panzers hier als Vergleichsmittel herangezogen haben sollte. Nun ist allerdings davon die Rede, daß *agní* erglühte (*ádīdeḥ*). Damit hat es aber folgende Bewandtnis. Wie VI 7, 4d: *vaíśvānara yát pitrór ádīdeḥ* zeigt, bekundet sich *agní* durch *dīdī-* im Schoße der Eltern. Dort ist er aber laut VI 7, 5c: *yáj jā́yamānaḥ pitrór upásthe* ein *jā́yamāna*. Als *jā́yamāna* wiederum ist der Gott unsichtbar. Dies ergibt sich aus V 3, 1ab:

tvám agne váruṇo jā́yase yát tvám mitró bhavasi yat sámiddhaḥ|.

Wir haben hiernach zwischen einem *agní sámiddha* zu unterscheiden, welcher gleich *mitrá* ist, und einem *jā́yamāna*, der *váruṇa* gleichsteht. Als

[1] [Ich mache darauf aufmerksam, daß mein zurzeit im Felde stehender Schüler Karl Hoffmann im Rahmen seiner Dissertation Ṛgv. II 38, 8 in einem größeren Zusammenhang behandelt hat, wobei er sich vor allem mit Herman Lommel, Acta Or. 11 (1932) 134 ff. auseinandersetzt und für *mārtāṇḍá-* ganz neue, nach Iran weisende Erkenntnisse gewinnt. W. Wüst.]

Digitized by Google

sámiddha (= *mitrá*) verkörpert *agní* die Sonne am Taghimmel, wie s. V 1, 2 und V 28, 1 ab hervorgeht. Als *jā́yamāna* (= *váruṇa*) im Sch der Eltern dagegen stellt er die unsichtbare Nachtsonne dar; heißt doch Av. XIII 3, 13 ab:

sá váruṇaḥ sāyám agnír bhavati sá mitró bhavati prātár udyán.

Wir haben es also in I 140, 10 cd mit *agní* als unsichtbarem die Nacht sonne vertretenden Gott zu tun, und es ist zu übersetzen: „Nachdem I die Mütter entsandt hast, erglühtest du, wie eine Schutzwehr im Kam rings herum dich in Dunkelheit hüllend". Damit haben wir die oben g rügte Schwierigkeit bei der bisherigen Übersetzungsweise des Vergleic vermieden. Anderseits zeigt z. B. I 95, 4 ab, daß der *agní*, welcher d Mütter erzeugt, ein *niṇyá* und damit unsichtbarer ist. Unsere Auffassun von *parijárbhurāṇaḥ* erscheint also gerechtfertigt.[1]

Ich wende mich nun zu II 10, 5:

ā́ víśvátaḥ pratyáñcam jigharmy aráksāsā mánasā táj juṣeta |
maryaśrī́ spṛhayádvarṇo agnír nábhimṛ́śe tanvā́ járbhurāṇaḥ ||.

Entsprechend I 144, 7 c — man vgl. auch V 28, 1 ab — haben wir hier in dem *pratyáñ* von ab den sichtbaren, entflammten *agní* vor uns. Sein Gegenstück wird in der zweiten Vershälfte geschildert, deren zweite *pāda* in meiner Übersetzung lautet: „nicht zu berühren am Körper, wenn er sich in dichtes Dunkel hüllt". Der Stelle dürfte nämlich folgender Sinn zugrundeliegen. Wie aus X 173, 6 ab: ... *haviṣābhí sómam mṛśāmasi* hervorgeht, berührt man die Gottheit des Opferplatzes mit der Opferspeise. Dieses ist nur gegenüber dem sichtbaren *agní* von II 10, 5 ab möglich: das *ghṛtá* wird als *havís* in das entflammte Feuer gegossen[2], nicht aber bei dem unsichtbaren, in Dunkel gehüllten Feuer. Der sichtbare *agní* stellt wie die sichtbare Tagessonne eine *tanúr arepāḥ* (VI 3, 3 a; IV 10, 6 ab) dar, letztere ist mit dem *havís* berührbar. Ist sie aber nicht berührbar wie in II 10, 5 d, muß die *tanú* mit *répas* und von *támas* umgeben sein. Man vgl. IV 6, 6 cd. Damit ist gezeigt, daß unsere Übersetzung von *járbhurāṇaḥ* auch hier durchaus am Platze ist. Um die Unmöglichkeit, einen hin- und herzuckenden *agní* zu berühren, kann es sich m. E. wohl nicht handeln, da offenbar von einem *abhi-mṛś-* mit dem *havís* die Rede ist.

Auch in II 2, 5 cd:

hiriśipró vṛdhasānāsu járbhurad dyaúr ná stṛ́bhiś citayad ródasī ánu

[1] [Ich verweise auf Ṛgv. I 31, 15 ab, wo *vármeva* und *pári* zu beachten sind. W. Wüst.]

[2] Vgl. den Anfang des vorangehenden Verses II 10, 4 a:

jigharmy agnim̐ haviṣā ghṛténa

sowie z. B. II 9, 3 d:

prá tvé havimṣi juhure sámiddhe ||.

Digitized by Google

:t von einem unsichtbaren *agní* die Rede; wird er doch mit dem an ich unsichtbaren Taghimmel verglichen. So, wie letzterer sich in der Nacht durch die Sterne eröffnet, leuchtet der unsichtbare *agní* gleichzeitig uf. Dementsprechend werden wir auch im ersten *pāda* den Gegensatz les an sich in Dunkel gehüllten *agní*, der sich gleichzeitig flammend er-ffnet, zu erwarten haben. Das Verständnis unserer Stelle erschließt die verwandte Stelle X 92, 1 c: *śócañ chuṣkā́su hāriṇīṣu járbhurad*, welche wir mit „flammend in den dürren, in Dunkel gehüllt in den grünen (Gewächsen)" zu übersetzen haben. Dem *śócañ chuṣkā́su* entspricht an unserer Stelle *hiriśipró*, womit sein flammendes Sichtbarwerden umschrieben sein dürfte, während *vṛdhasānā́su járbhurad* wie *hāriṇīṣu járbhurad* den in den grünen Gewächsen in Dunkel gehüllten Gott schildert. Wir übersetzen daher II 2, 5 cd: „goldzahnig(?), in den wachsenden sich in Dunkel hüllend, leuchtet er, wie der (unsichere) Taghimmel mit den Sternen auf ...". Daß *agní* in den Gewächsen „züngelt", wie man bisher *járbhurad* übersetzte, wäre gewiß an sich eine treffende Auffassung, nur kommt dabei nicht die Tatsache, daß er wie der unsichtbare *dyú* aufleuchtet, zu ihrem Recht. Sie setzt einen unsichtbaren *agní* voraus.

Ich wende mich nunmehr einer Reihe von *jarbhur-*-Stellen zu, in welchen die Hufe, *śaphá*, eine Rolle spielen. So heißt es z. B. V 83, 5 b, einer *parjánya*-Stelle:

yásya vraté śaphávaj járbhurīti |.

Will man hier, wie es bisher geschehen ist, *járbhurīti* mit „galoppiert" (vgl. Louis Renon, Hymnes et prières du Veda, Paris 1938, 54: lui sous la loi de qui galopent les bêtes à sabots) übersetzen, so erhalten wir damit durchaus keine sinnfällige Vorstellung vom Hufschlag. Das Galoppieren ist keine typische Eigenschaft der behuften Tiere, sondern könnte ebensogut vom Lauf jeder anderen Tierart ausgesagt werden. Was hingegen charakteristisch für den Hufschlag ist, ist, daß die Huftiere Staub aufwirbeln. *śaphácyuto reṇúr nakṣata dyā́m* „von den Hufen aufgeworfen, stieg der Staub zum Taghimmel" heißt es I 33, 14 c. Ich glaube daher, viel besser den Sinn von V 83, 5 b zu treffen, wenn ich übersetze „unter dessen Gesetz was Hufe hat sich in Dunkel (d. i. Staub) hüllt". Hiermit sind auch die Stellen II 39, 3 b und I 163, 11 d, wo ich *śaphā́* zu *járbhurāṇā* ergänze, erläutert. V 6, 7 cd aber:

yé pátvabhiḥ śaphā́nām vrajā́ bhuránta gónām ||

zeigt, daß wie *jarbhur-* auch das einfache *bhur-* verwandt wird, nur daß ersteres intransitiv, letzteres transitiv gebraucht erscheint; denn offenbar handelt es sich auch hier darum, daß „sie mit dem Fluge der Hufe die Hürden der Kühe in Dunkel (Staub) hüllten", und nicht etwa „er-

Digitized by Google

diesem Satz den Eindruck gewinnen kann, als ob es sich hierbei um Erkenntnis mit den ausschließlichen Mitteln des Verstandes, also ohne Mitwirken der Funktionen des Empfindens usw. handele, wäre es vielleicht angebracht, darauf hinzuweisen, wie stark im indogermanischen Bereich Welterkenntnis und Weltanschauung eins sind, durch Verstandestätigkeit und Empfinden, Intuition und Fühlen erworben, so daß auch im Mythos beide vereinigt sind.

Was den Stil der Untersuchung betrifft, so verweise ich auf die Kritik H. H. Schaeders in der Besprechung der ‚Religion Zarathustras' in der Deutschen Literaturzeitung, Dritte Folge, 3. Jahrgang. Sp. 2123, dessen Urteil: „zerfließend breite und gestaltlose, dabei preziöse Art des Vortrages" allerdings zu scharf sein dürfte.

So bekommen wir keinen günstigen Eindruck von dem Buch. Laie und Fachmann bleiben unbefriedigt. Beide werden jedoch aus der Kritik, die zu üben sie gezwungen sind, Nutzen ziehen.

Aufmachung und Druck des Buches sind ausgezeichnet.

München. Ernst Schneider.

CARL CLEMEN †

Am 8. Juli verstarb zu Bonn der Religionshistoriker Carl Clemen im Alter von 75 Jahren, nachdem er 30 Jahre (1892—1910 war er Privatdozent in Halle, Vertreter seines Fachs an der dortigen Universität gewesen war. Clemen konnte infolge seines staunenswerten Wissens so ziemlich zu allen religionsgeschichtlichen Fragen Stellung nehmen, und die überaus große Zahl seiner Veröffentlichungen bietet eine Übersicht über die verschiedenartigsten Fragen, die die Religionswissenschaft in dem vergangenen halben Jahrhundert beschäftigten. So legt Clemen in seinen beiden letzten Veröffentlichungen zuverlässige Bearbeitungen zweier bedeutsamer religionsgeschichtlicher Schriften der Antike vor: „Lukians Schrift über die syrische Göttin" (1938) und „Die phönikische Religion nach Philo von Byblos" (1939) und liefert darin einen wichtigen Beitrag zu den vielgestaltigen Erörterungen über die aufsehenerregenden Funde von Ras Schamra (Syrien). In fast regelmäßigen Abständen gab er aus dem Umkreis seiner weitausgedehnten Arbeiten eine das gesamte Material sorgfältig verarbeitende Studie heraus, so 1936 die Untersuchung über die „Religion der Etrusker", 1934 eine „Altgermanische Religionsgeschichte", 1932 eine zwei Bände umfassende „Urgeschichtliche Religion" (Die Religion der Stein-, Bronze- und Eisenzeit). Wenige Jahre vorher (1927) brachte er die allgemein orientierenden Bände „Die Religionen der Erde" (mit Beiträgen Clemen's über prähistorische Religion; primitive Religion, persische Religion und keltische Religion) sowie eine zweibändige „Religionsgeschichte Europas" (1926) heraus, die einen tiefen Einblick in die gründlichen Voruntersuchungen gewährt, die einem so stattlichen Werk vorausgingen. Dazu befähigten aber C. Clemen vor allem seine vielbenutzten „Fontes historiae religionum ex auctoribus graecis et latinis coll.", worin er „Fontes ... persicae (1920), germanicae (1928), ... religionum primitivarum, praeindogermanicarum, indogermanicarum" (1936) selbst bearbeitete. Clemen war eigentlich immer Religionshistoriker, auch zu einer Zeit, da die Untersuchungen über neutestamentliche Probleme im Vordergrund standen; schon 1904 „Die religionsgeschichtliche Methode in der Theologie"; 1909 (2. Aufl. 1924) „Religionsgeschichtliche Er-

Digitized by Google

lärung des Neuen Testaments"; 1913 „Der Einfluß der Mysterienreligionen auf as älteste Christentum"; 1933 „Der Einfluß des Christentums auf andere Regionen" und noch 1937 „Dunkle Stellen in der Offenbarung Johannis religionsgeschichtlich erklärt". Neben diesen größeren Arbeiten gingen zahlreiche Aufsätze her, die Clemen als wertvolle Beiträge vor allem dem ARW überließ, so in ahrg. XVII 139 ff.: „Der Ursprung des Karnevals"; XVI 101 ff.: „Herodot als euge für den Mazdaismus"; XXVII 290 ff.: „Der sog. Monotheismus der Primiven"; XXXIV 13 ff.: „Die Bedeutung andrer Religionen für die altnordische Religionsgeschichte; XXXV 60 ff.: „Altersklassen bei den Germanen". Gerade diese tzteren sich mit Fragen der germanischen Religionsgeschichte beschäftigenden ufsätze sind ein deutlicher Beweis für die stete Aufgeschlossenheit des Verstorenen gegenüber neu erwachten Problemen seines Lehrgebiets. Auf dem VI. Internationalen Kongreß für Religionsgeschichte in Brüssel (1935), auf dem die deutchen Forscher in stattlicher Zahl vertreten waren, hielt Clemen als einziger wei vielbeachtete Referate über „Das Verhältnis des Etruskischen zu den orderasiatischen Religionen" sowie „Die Bedeutung der Frau für die religiöse ntwicklung der Menschheit", und er hatte wohl die Hoffnung, auch auf dem ächsten Kongreß zu Bologna wieder die deutsche Religionswissenschaft verreten zu können — nun aber nahm dem fleißigen Forscher der Tod die Feder us der Hand. Die deutsche religionswissenschaftliche Forschung dankt ihm ber das Grab hinaus ...

R. F. Merkel, München.

REGISTER[1]

Adad-Teschub 37
Adarān-Feuer 257 ff.
Adelsbauerntum 241 ff.
Aditya 16
Ahnenerbe 74 ff. 80. 84
Alcis 400 ff.
altarktische Urkultur 23 f.
Ambarvalia 147 ff.
Amburbium 144 ff.
Amešа Spenta 16
Archiv für Religionswissenschaft 105 f.
arktische Grundkultur 24—26
aša 224 ff. 240 f.
Aśvin 18. 20 f.
Attis 306 ff. 348 f.

Bahrām-Feuer 260 ff.
Begriffskreise 104
Brandenstein, W. 44—51
Brigit 112—114. 118. 120
Buddhismus 105
Bukolisierung der hellenist. Religion 321 ff.

Calvin 190 ff.
Clemen, C. 414 f.

Dämonismus 82
Dea Dia 148 f.
Dionysos 311 f.
Dioskuren 18—21. 129. 313. 399 ff.

Eigennamen-Problem 104 f.
Elementarverwandtschaft 242 ff. 407 ff.
Eleusis 310 f.
Entwicklungsgedanke 72 ff.
Entwicklungsgesetze der hellenist. Religion 314 ff.
Erdmutter 38 f.
Ethik der Hellenen 291 ff. 296
Etymologie 87. 238 f.
Exorzismus 103

Feuerkult 22 f. 99. 108—134. 256—276
Flügge, Chr. W. 194 ff.
Frigg 120 Anm. 9
fromm 101
Führer, religiöse 99

Gefjon 120 Anm. 9
Gefühlswelt des Hellenismus 336 ff.
Gegensatzpaare 87. 102
Glaubensgeschichte, völkische 66. 76. 84
Glaubenskraft 75. 77. 79 f. 107
Glaubens- und Weltordnung 93
Glaube und Religion 75
Göttermonographien 104
Grabert, H. 68. 71. 75 ff. 101

[1] Bereits in der Inhaltsangabe enthaltene Stichworte wurden aus naheliegenden Gründen nicht in dieses Register aufgenommen.

Digitized by Google

Griechenland u. Rom 346 f.
Güntert, H. 60—63

Hain, heiliger 323 f. 398 ff.
Heiligung des Diesseits 363
Herrschaftssymbol 253. 255
Hestia 108 ff.
Himmelsgottglauben 16 f. 24 f. 38 f. 93 ff.
Hirtengötter 325 ff.
Hypostasenbildung 15 f.

Indische Religionsgesch. 195 ff. 202 f.
Individualisierung der hellenist. Religion 334 ff.
Indogermanen
Ackerbau 42—44. 56 f. 62 f.
Beziehungen zu Innerasien 15—36. 54 f.
Beziehungen zu Vorderasien 36—41. 215 ff. 226 f.
Bruderliebe 70
Hausbau 44. 57 f.
Hirtenkultur 14 ff. 23—36. 54
Rasse 4—8. 59 f. 81. 84. 346
Urheimat 1 ff.
Viehzüchtertum 27. 30 f. 42—44
indogermanische Sprachwissenschaft 86. 88
Indra 35. 37 f. 405 ff.
Isis 301. 303 ff. 334

Koppers, W. 8—44
Kultspiele 98
Kulturkreislehre 34. 407 f.

Landschaft — Blut — Geschichte 80
Lommel, H. 405 ff.

Magie 67. 82. 99. 331 ff.
Militarisierung der hellenist. Religion 328 ff.
Mithra 37 f. 161 f.
Mondmythologie 33
Monotheismus 94 f.
Mythos 69. 78. 87. 95. 407 ff.

Naturgefühl des Hellenismus 321 ff.
Nehring, A. 51—60
Neujahrskult 275
Nihilismus 355 ff.
Nornen 127 ff.
Notfeuer 128 f. 402 ff.
Nyberg, H. S. 228 ff. 234 ff.

Opfer 33. 394. 397
Orakel 287 ff.
Ordnung durch Altersschichtung 82
Orientalistik 105
Orients, Überschätzung des 300 ff.
Ostera 212 ff.
Otto, R. 68. 71 f. 77

Pferdekult 26—36
Platon 313 f.
Polytheismus 94 ff.
Preuß, K. Th. 181 ff.

quinquennium 136 ff. 152. 158 f.

Rasse — Raum — Zeit 80. 82
Reiterhirtenkultur 15. 17—36. 42—44. 54
Religionsforschung, deutsche 66. 79. 81. 82
Religionsphilologie 85
Religion und Raum 197. 206 f.
Religion und Klima 197 ff. 205 f.
Religionswissenschaft, allgemeine 66. 70. 88. 94
Religion, vorgeschichtliche 83
ṛtá- 240. 240 Anm. 1

Schamanismus 171 ff. 229 ff. 237. 244 Anm. 245. 248
Seelentum, völkisches 76
seiðr 176 ff. 229
Sinnbilder 92. 97. 105
Sippenhof 103
Sohnesopferung 394
Sohn — Sonnenheld 9[illegible] 102
Stammesfeuer 109. 11[illegible]
Sul 113
Sulevia 113

Tabiti 115
Theophanie 126
Tiere, heilige 97
Tod 343 f.
Tsolbon 18—21

Überlieferung 86. 97
Umformungskraft des Hellenentums 304 ff.
Unsterblichkeit 199 ff. 32[illegible] 335
Urkuh-Urstier-Mythos 3[illegible] 36 ff.
Urreligion 83
Urwiderspruch 353 f. 3[illegible]
Usener, H. 68. 71 ff. 84 f. 9[illegible]

varðlokkur 176. 178 f.
Varuṇa 35
vāsī-, f. (awest.) 250 f.
Verfallszeiten idg. Einzelreligionen 81. 84. 94. 9[illegible]
Vesta 108 ff.
Volksgemeinschaft und Glaubensgemeinschaft 83
völkischer Mensch 77. 8[illegible]
Vṛ̊ṛayna 230 f. 243. 407 f.
Vṛtrahán 407 ff.

Walkyrenmythos 123 ff. 169
Weltanschauung 79
Weltschöpfung 25 f. 33 f.
Wiederkunft, ewige 320. 335 f. 357 f. 375 ff. 38[illegible]
Wortforschung 87. 238 f.

Zarathuštra 224 f. 227 ff. 234 ff. 238. 243. 249. 356 ff.
Zauber 67. 70. 82. 99
Zeitverlauf, kosmischer 98. 150 ff. 226 f. 233

Verantwortlich für den Inhalt: Prof. Dr. Walther Wüst, München 22, Widenmayerstr. 35.
Printed in Germany. Verlag und Druck von B. G. Teubner in Leipzig.

Digitized by Google

Abb. 2.
Silberteller
von Parabiago

Phot. Arch. Inst.
Univ. Königsberg

Abb. 1. Wandbild aus Ostia:
Not. scavi 1915. 247.
Phot. Arch. Inst. Univ. Königsberg

Abb. 6 u. 7. Frühchristl. Grabinschriften. Museo Lateranense. Phot. Dr. Philipp

Google

Digitized by Google

Abb. 3, 4 und 5

Kybelekrone des Bonner Museums. Phot. Museum Bonn

Digitized by Google

Wassermanndarstellung aus Georg Thiele: Antike Himmelsbilder.
Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1898

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

HERAUSGEGEBEN VON

HEINRICH HARMJANZ UND WALTHER WÜST

SIEBENUNDDREISSIGSTER BAND

1941/42
LEIPZIG UND BERLIN
VERLAG UND DRUCK VON B. G. TEUBNER

Digitized by Google

PRINTED IN GERMANY

Digitized by Google

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

Eigene und fremde Götter in der Religion des frühöstlichen Indogermanentums. Von Hartmut Schmökel in Kiel 1

Zur Mythologie Viṣṇus. Von E. Benda in Ziegelhausen bei Heidelberg . 11

Fahrende und reitende Götter. Von Joseph Wiesner in Königsberg/Pr. 36

Aus der Frühzeit der Glocke. Von Joseph Wiesner in Königsberg/Pr. 46

Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum. Von Wilhelm Nestle in Stuttgart 51

Die Religion der Kelten. Von Carl Clemen† in Bonn 101

Die Hauptgottheiten der Germanen bei Tacitus. Von Hildebrecht Hommel in Heidelberg 144

Deutsche Forschungen zur slawischen Religionsgeschichte. Von W. Lettenbauer in Leoni a. Würmsee 174

Über den Totenglauben bei den Finnen. Von Yrjö von Grönhagen in Helsinki. (Mit 4 Abb. auf Taf. I) 182

Zur Geschichte der Bärenzeremonie. Von Hans Findeisen in Berlin . 196

Beiträge zur vergleichenden Religionsgeschichte. II. Deutsche Religionsforschung im 18. Jahrhundert. Von R. F. Merkel in München 201

Mondmythologie und Wissenschaft. Von Rudolf Much† in Wien . . . 231

Eigenartige Grabanlagen der Vorzeit und ihre Bedeutung. Von Alfred Dieck in Arolsen 262

Über die Träger des Himmelsgewölbes im germanischen Mythos. Von S. Gutenbrunner in Straßburg 270

Gottesglaube und Christusglaube im Spiegel deutscher Mundarten. Von Max Rumpf in München 273

Das Christentum der Katakomben. Von Edmund Schopen in Berlin. (Mit 9 Abb. auf Taf. II—IV) 329

Keltischer Heilgott auf spätgotischem Schnitzaltar. Von Karl M. Mayr in Bozen. (Mit 4 Abb. auf Taf. V und 1 Abb. im Text) 354

Die Weltsäule im Glauben und Brauch der Kanarier. Von Otto Rößler in Tübingen 356

Eine Schlangengöttin in Caere. Von Franz Messerschmidt in Königsberg/Pr. (Mit 6 Abb. im Text und 8 Abb. auf Taf. VI—VIII) 364

Bildangst der Schwarzen. Von Sture Lagercrantz in Stockholm. . . 390

Register zum vollständigen Band. Von Hildegard Kornhardt . . 405

Digitized by Google

Digitized by Google

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

HERAUSGEGEBEN VON

HEINRICH HARMJANZ UND WALTHER WÜST

XXXVII. BAND

HEFT 1

1941

LEIPZIG / B. G. TEUBNER / BERLIN

Digitized by Google

Ausgegeben am 28. Mai 1941

Archiv für Religionswissenschaft

herausgegeben von

Professor Dr. Heinrich Harmjanz, Berlin-Zehlendorf-West, Limastraße 25
Professor Dr. Walther Wüst, München 22, Widenmayerstraße 35

Jährlich 2 Hefte mit insgesamt 25 Bogen. Preis RM 20.— bei laufendem Bezug. Einzelhefte können nur, so weit übersählig, geliefert werden. Bestellung durch alle Buchhandlungen oder unmittelbar durch den Verlag.

Manuskripte für das „Archiv für Religionswissenschaft" sind an den Verlag B. G. Teubner zu senden, soweit nicht mit den Herausgebern anders vereinbart. Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Gewähr übernommen. Rücksendung „Eingeschrieben" erfolgt nur, wenn entsprechendes Rückporto beiliegt. Besprechungsstücke sind nur an die Verlagsbuchhandlung zu senden.

INHALT

Seite

Eigene und fremde Götter in der Religion des frühöstlichen Indogermanentums. Von Prof. Dr. *Hartmut Schmökel* in Kiel, z. Z. im Felde 1

Zur Mythologie Viṣṇus. Von Bibl.-Rat Dr. *E. Benda* in Ziegelhausen bei Heidelberg, Ziegelhäuser Landstr. 33 b 11

Fahrende und reitende Götter. Von Dozent Dr. *Joseph Wiesner* in Königsberg/Pr. 16, Radialstr. 4 36

Aus der Frühzeit der Glocke. Von Dozent Dr. *Joseph Wiesner* in Königsberg/Pr. 46

Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum. Von Oberstud.-Dir. Prof. Dr. *Wilhelm Nestle* in Stuttgart, Melittastr. 3 51

Die Religion der Kelten. Von Prof. D. Dr. *Carl Clemen* † in Bonn a. Rh. 101

Die Hauptgottheiten der Germanen bei Tacitus. Von Prof. Dr. *Hildebrecht Hommel* in Heidelberg, z. Z. Wehrmacht 144

Deutsche Forschungen zur slawischen Religionsgeschichte. Von Lektor Dr. *W. Lettenbauer* in Leoni am Würmsee, Am Kreuzweg 174

Über den Totenglauben bei den Finnen. Von *Yrjö von Grönhagen* in Helsinki, Ukasenkatu 7/40. (Mit 4 Abb. auf Tafel I) 182

Zur Geschichte der Bärenzeremonie. Von Dr. *Hans Findeisen* in Berlin-Wilmersdorf, Mainzer Str. 11 196

Digitized by Google

EIGENE UND FREMDE GÖTTER IN DER RELIGION DES FRÜHÖSTLICHEN INDOGERMANENTUMS

VON *HARTMUT SCHMÖKEL* IN KIEL, z. Z. IM FELDE

Die Indogermanenforschung — ihrem Wert und ihrer Bedeutung nach seit dem Umbruch von der deutschen Wissenschaft mehr und mehr erkannt und gewürdigt — hat neben vielen anderen Forschungszweigen durch die sich häufenden Entdeckungen aus dem alten Morgenlande in steigendem Maße auch die Orientalistik auf den Plan gerufen. Denn einmal hat sich mit dem weiteren Eindringen in die Sprache der Hethiter[1] — jenes Kulturvolkes in Kappadozien zur Zeit des 2. vorchristlichen Jahrtausends — gezeigt, daß es sich bei diesem Volke um Westindogermanen handelt, die freilich sehr bald einem starken Vermischungsprozeß mit den einheimischen kleinasiatischen Gruppen unterworfen wurden. Zum anderen hat die erst seit wenigen Jahren in Gang gekommene Erforschung der Hurriter[2], die Beschäftigung mit jenem etwa in der gleichen Zeit Mesopotamien und Syrien überschwemmenden Eroberervolk, mit dem auch die Hyksos in Verbindung gebracht werden müssen, dargetan, daß diese mächtigen und siegreichen Eindringlinge unter der Führung ostindogermanischer, arischer Häuptlinge und Fürsten standen, die selbst erst als Eroberer ins ursprüngliche Hurritergebiet gekommen waren und als Absprengsel vom großen Indogermanenzug nach Indien angesehen werden müssen.[3] Nennen wir schließlich die Wanderung der nordischen Seevölker, deren einzig greifbare und um 1200 v. Chr. in Südpalästina zu nationaler Gestaltung gelangende Vertreter die Philister sind, so haben wir die drei Gruppen kenntlich gemacht, die wir unter dem Begriff „Frühöstliches Indogermanentum" zusammenfassen wollen und deren Erforschung einen bedeutsamen Beitrag der Orientalistik zur Indogermanenfrage darstellt. Die Bedeutung dieses frühöstlichen Indogermanentums für die Forschung wird leicht ersichtlich bei

[1] Vgl. besonders E. H. Sturtevant, A comparative Grammar of the Hittite Language 1933.

[2] A. Götze, Kleinasien, Kulturgeschichte des Alten Orients, München 1933, 1—199 (Handb. d. Altertumswiss. ed. W. Otto, 3. Abt., 1. Teil, 3. Bd., 3. Absch., 1. Lief.); ders., Hethiter, Churriter und Assyrer, Oslo 1936; A. Ungnad, Subartu, Berlin u. Leipzig 1936; A. Moortgat, Die bildende Kunst des alten Orients und die Bergvölker, Berlin 1932.

[3] Vgl. H. Schmökel, Die ersten Arier im Alten Orient, Leipzig 1938.

1373743 Digitized by Google

der Überlegung, daß diese Gruppen sich vom 18. bis zum 11. Jahrh. urkundlich verfolgen lassen und somit die ältesten im eigentlichen Sinne historisch greifbaren Vertreter des indogermanischen Völkerkreises sind, wenn wir von den schwer auswertbaren und in der zeitlichen Ansetzung sehr schwankenden vedischen Texten[1] des alten Indertums hier einmal absehen. Zwar sind auch die keilschriftlichen Belege aus dem Hethiterreich, aus Mesopotamien und Syrien-Palästina, dazu — vor allem für die Philister — die gelegentlichen alttestamentlichen Stellen keineswegs leicht zu verarbeiten, doch bieten sie immerhin umfangreiches, verläßliches, klares und meist eindeutig datierbares historisches, kultur- und religionsgeschichtliches Material.

Die Frage nach Verhältnis und Beziehung, Ähnlichkeit und Verwandtschaft der drei Gruppen — Hethiter, „ḫurritische" Arier und Philister — untereinander und zueinander liegt nahe. Und in der Tat zeigen sich, wenn man sich eingehender mit diesen zeitlich und örtlich mehr oder weniger getrennten Stämmen beschäftigt, hier und da überraschende und bedeutungsvolle Parallelen, die sich allerdings meistens im Großen und Allgemeinen halten. Alle drei Völker sind ausgesprochene Kriegernationen, die, wie die Hethiter, die großen Weltstädte ihrer Zeit überrennen[2] und Jahr um Jahr harte Fehden mit den Nachbarn, aber ebenso mit Mitanni und Ägypten bestehen[3], die, wie die ḫurritischen Arier, als Heerkönige mit geringem Gefolge an der Spitze ihrer andersvölkischen Untertanen ganz Mesopotamien und Syrien unterwerfen[4] und in ihrem Auftreten mit dem rossebespannten Kriegswagen ein ausgesprochen ritterliches Moment dartun[5], die schließlich, wie die Philister, als Bauernkrieger unter ihren Fürsten[6] die südpalästinische Küste gewinnen und zeitweise ganz Israel beherrschen.[7] Alle drei Völker haben augenscheinlich die — abendländischer Sozialstruktur entsprechende — Einrichtung des Lehnswesens als Grundlage zur Festigung und Erhaltung ihrer Macht angesehen.[8] Dem entspricht, daß die dem semitischen Alten

[1] Vgl. W. Wüst in der Wiener Zschr. für die Kunde des Morgenlandes 34 (1927) 165 ff., auch Götze, Kleinasien 53.

[2] Vgl. den Hethiterzug nach Babylon zur Zeit des Samsuditana c. 1750, L. W. King, Chronicles II 3 ff., Z. 64.

[3] Vgl. die Kämpfe gegen die Kašker etwa bei Muršil: Keilschr.-Texte aus Boghazköi III 4: I 29 ff.; gegen Tušratta v. Mitanni: Weidner, Boghazköi-Studien 8, 1, Vs. 1 ff., 29; gegen Ägypten bei Kadeš 1305: Lepsius, Denkmäler III 153, vgl. Breasted, Records III 316 ff.

[4] Belege zusammengefaßt bei Schmökel, Die ersten Arier 20 ff.: Geschichte der ersten Arier.

[5] Vgl. ebd. 67, auch Abb. IV u. V. [6] 1. Sa. 5, 8. [7] 1. Sa. 10, 5. 13, 3.

[8] Vgl. für die Hethiter: Götze, Kleinasien 93 ff. und: Hethiter, Churriter und Assyrer 63; für die ḫurr. Arier: Schmökel a. a. O. 68; für die Philister vgl. das Lehen, das David von König Achis von Gath erhält, 1. Sa. 27, 6.

Digitized by Google

'rient fremde Wertschätzung der Persönlichkeit, die Bedeutung des inzelnen Mannes als Kriegers und Bürgers in den genannten Bereichen bereinstimmend und mit Nachdruck deutlich wird. So suchen wir im ethitischen Gesetzbuch vergeblich nach jenen Verstümmelungsstrafen, ie in den sonstigen altorientalischen Rechtsbüchern so zahlreich be-egnen; wir finden dafür die Möglichkeit, einen Totschlag durch Wehr-eld zu sühnen[1], und bemerken so die Absicht des Gesetzes, Mensch nd Menschenleben höher zu bewerten, wie denn im Hethiterreich zu-rst auch etwa die Namen der Verfasser literarischer Werke genannt werden. So liebt die ḫurritische Kunst, in der wir den Einfluß der ari-chen Herren und Fürsten gewiß nicht gering anschlagen dürfen, erst-nalig — und dann freilich überall im Alten Orient Schule machend — die Darstellung des Einzelkriegers[2], welches Motiv von einer veränderten neuen Welt- und Menschenbetrachtung Zeugnis ablegt. So kennen wir schließlich aus dem philistäischen Kulturkreis die Gestalt jenes Helden Goliath, der an Stelle des Heeres und für es einen einzelnen israeliti-schen Gegner zum altindogermanischen Zweikampf herausfordert.[3] Und hier wird das Moment des Fremdartigen, Unbekannten besonders deut-lich: Die Israeliten kennen diese nordische, auch in den altindoarischen Texten oft genannte und uns aus Homer so vertraute Kampfart nicht, so daß es geschieht, daß die Wurfschleuder dem Leben des Philisters ein Ende macht.[4]

Wir sehen: Ähnlichkeiten und Beziehungen zwischen den einzelnen Gruppen des frühöstlichen Indogermanentums sind vorhanden; sie wer-den aus der Herkunft von dem alten gemeinsamen Kultur- und Sprach-kreis, schließlich aus letzter rassischer Verwandtschaft verständlich. So ist es nicht zu verwundern, wenn an den drei zu untersuchenden Stellen sich auch in dem innersten Bereich völkischen Lebens, im Religiösen, Parallelen ergeben. Daß etwa ein und derselbe Gott oder gar mehrere Götter bei den verschiedenen Völkern gemeinsam auftreten, dürfen wir bei der großen Weite des irgendwann einmal gemeinsamen Urraumes und der Verschiedenartigkeit des Weges und Schicksals der Einzelstämme zunächst kaum erwarten. Zwar erscheinen die altarischen Götter Mitra, Varuṇa, Indra und die Nāsatyas, die im ḫurritischen Ariertum Verehrung fanden, in einer hethitischen Urkunde[5]; aber dieser in Boghazköi, dem ehemaligen Ḫattušaš, gefundene Text stellt einen Vertrag zwischen Ḫatti und Mitanni, der größten Staatsbildung der ḫurritischen Arier, dar und

[1] Heth. Gesetz I § 5. [2] Vgl. Schmökel a. a. O. Abb. VII u. VIII.
[3] 1. Sa. 17, vgl. 2. Sa. 21, 19.
[4] So richtig H. Günther, Die Nordische Rasse bei den Indogermanen Asiens München 1934, 42.
[5] Boghazköi-Studien 8, 1: Rs. 55 ff.

Digitized by Google

enthält die genannten Götter nicht als solche der Hethiter, sondern de mitannischen Vertragspartners. Angesichts der Tatsache freilich, daß sic auch geringe arische Spracheinflüsse im hethitischen Kulturkreis nach weisen lassen, wird die Möglichkeit einer beschränkten Verehrung de vier bzw. fünf altarischen Götter auch durch die Hethiter offenzulasse sein. Mit größerer Sicherheit läßt sich die sporadische Verehrung d altarisch-indischen Feuergottes Agni bei den Hethitern annehmen.[1]

Denn es ist festzustellen, daß das Pantheon der Hethiter eine außerordentlich große Zahl fremder, neuer Götter aufgenommen hat. Und zwar geschieht das in einem Umfange und einer Stärke, daß die eigenen Götter des Hethitertums an Bedeutung und Ansehen hinter jenen ganz zurücktreten. Und hiermit stehen wir nun bei derjenigen Erscheinung, die nicht nur für die Hethiter, sondern auch für die hurritischen Arier und die Philister gilt und in diesem auffallenden Übereinklang typisch für die Religion der drei indogermanischen Gruppen des Alten Orients ist. Die Religion des „frühöstlichen Indogermanentums" zeigt alle Merkmale der Überwucherung durch fremde Gottheiten und des Schwundes der eigenen, althergebrachten Götter. Der Götterschwund auf der einen Seite wird durch die gern übernommenen und eifrig gepflegten Fremdkulte ausgeglichen. Die ersten in die große materielle und geistig-religiöse Kultur des Alten Orients vorstoßenden Vertreter der indogermanischen Völkerwelt, deren bestimmende Komponente die nordische Rasse war, haben alsbald in dieser neuen Lebenssphäre ihre ererbten Götter verloren oder zum mindesten zugunsten der mächtigen und eindrucksvollen Kulte in den neugewonnenen Ländern stark zurückgedrängt.

Das ist keineswegs eine normale und im Rahmen des alten Morgenlandes gewöhnliche Erscheinung. Die Aramäer, die nach ihrer Einwanderung in Syrien bald zur Staatengründung gelangen und gegen Ende des 2. Jahrtausends vor allem im Reiche von Damaskus politische Gestaltung gewinnen, verharren durchaus bei ihrem Hadad bzw. Hadad-Rimmon und der Atagartis; die Assyrer blieben ihrem — gewiß sehr umfangreichen — Pantheon, vor allem aber dem Assur und der Ištar von Ninive, auch in der Ferne und in entlegenen Kolonien treu; die Israeliten, vom Osten und Süden her in der Ḫabiru-Wanderung nach Palästina gelangend, bewahren Jahwes Kult trotz allen schweren Auseinandersetzungen mit dem Kanaanäergott Baʿal in allen seinen verschiedenen Ausprägungen, mag dabei Jahwe in der Volksreligion auch stark überfremdet werden; die Perser — um einmal auf eine spätere indogermanische Gruppe zu blicken — halten bei aller Toleranz dem Ahura Mazda

[1] Keilschrifturkunden aus Boghazköi VIII 28: I 16; vgl. Schmökel a. a. O. 10, 8.

Digitized by Google

auch nach der Eroberung Babyloniens mit seinen zahllosen uralten und hochangesehenen Kulten die Treue; von Ägypten ganz zu schweigen, das auch als Eroberstaat nur ganz selten einmal anderen als einheimischen Göttern überhaupt Aufmerksamkeit geschenkt hat. Nein, hier liegt ohne Zweifel ein sehr auffallendes, gemeinsames charakteristisches Merkmal für die Religion der drei frühöstlichen Indogermanengruppen vor. Es verlohnt sich darum, ihm etwas weiter nachzugehen.

Für den hethitischen Religionskreis besitzen wir in den religiösen, mythisch-epischen und juristischen Texten (Vertragsurkunden) aus Boghazköi ein reiches und fruchtbares Untersuchungsmaterial. Zu reichlich fast, denn das hethitische Pantheon, das uns in diesen Texten entgegentritt und in dem entgegen altorientalischer Gewohnheit ein Synkretismus, eine Vermischung ähnlicher Kulte und Göttergestalten verschiedener Herkunft kaum je beobachtet werden kann, macht mit seinen — von den Hethitern selbst so gezählten — „Tausend Göttern" zunächst einen geradezu chaotischen Eindruck.[1] Dennoch wird bei näherem Zusehen mit aller Deutlichkeit klar, daß die genuin hethitischen Götter gegenüber drei weiteren Göttergruppen, nämlich den Gottheiten der Vorbewohner des Landes, der sog. Protoḫattier mit Einschluß versprengter luwischer Elemente[2], weiter den Gottheiten Babyloniens und schließlich den Gottheiten ḫurritisch-mesopotamischer Herkunft, aufs stärkste zurücktreten. Die Neigung zu den — meist uralten — „neuen" Göttern geht soweit, daß man sich verpflichtet fühlt, auch ihre ursprüngliche und dann natürlich nicht-hethitische Kultsprache durch die Jahrhunderte, allmählich unter großen Verständnisschwierigkeiten weiterzuverwenden: Neben dem Hethitischen wird eine protoḫattische, luwische und ḫurritische Kultsprache gepflegt. So kommt es, daß wir von den alten hethitischen Gottheiten nur wenig wissen. Da ist Aškašepaš und Malijaš, die Meergottheit Arunaš und deren Mutter Kamrušepa, ferner eine mit „Königin" bezeichnete Göttin, schließlich von etwas größerer Bedeutung Pirwaš, in drei oder vier Städten verehrt. Unendlich viel mächtiger sind im Kult des Hethiterreiches die alten Götter des Landes

[1] Vgl. Götze, Kleinasien 123. Ich zitiere zur Verdeutlichung des Tatbestandes einen Teil der Schwurhelferliste aus dem Vertrage des großen Hethiterkönigs Šuppiluliumaš mit Ḫukannaš (KBo. V 3: Z. 39 ff.): „Und siehe, wir haben hierfür die Tausend Götter zur Versammlung gerufen: Der Sonnengott des Himmels, die Sonnengöttin von Arinna, der Wettergott des Himmels, der Wettergott von Ḫatti, von Arinna, von Zippalanda ... (weitere 15 Stadtnamen o. ä.) ... die Göttin Ḫepat ... der Gott Zitḫarias, der Gott Karziš, der Gott Ḫapandaliaš ... (weitere 25 Götternamen) ... alle Götter von Ḫatti, die Götter des Himmels, die Götter der Erde, die Götter des Gebirges, ... die Götter des großen Meeres ...."

[2] In den Luwiern haben wir noch frühere, bedeutungslose indogermanische Einsprengsel im altkleinasiatischen Bereich zu sehen.

Digitized by Google

mit seinen protoḫattischen[1] Vorbewohnern geworden. Ihnen gehört die oberste Gottheit des hethitischen Pantheons zu: Es ist die Sonnengöttin von Arinna[2] — nach gänzlich unindogermanischer, aber ebenso unsemitischer Sitte eine weibliche Gottheit an der Spitze! —, die eigentliche Staatsgottheit von Ḫatti[3], neben der ein gleichfalls auftretender Sonnengott nur sehr schattenhafte Züge zeigt. Ihr Gatte ist der altḫattische Wettergott[4], als ihre Kinder erscheinen die Wettergötter der Städte Nerik und Zipalanda, sowie die in Bittgebeten oft genannte, im Krieg hilfreiche Mesullaš. Ferner spielt eine Rolle der Vegetationsgott Telepinuš. Neben weiteren Gottheiten können hier auch die luwischen Götter Šandaš und Tarḫunza genannt werden.[5]

Durch Vermittlung der östlichen ḫurritischen Nachbarn — und daher oft in ḫurritischer Sprache verehrt — drangen mit ähnlicher Mächtigkeit die großen Göttergestalten Babylons in den hethitischen Religionskreis ein. So tritt der uralte sumerische Unterweltsgott Ea und seine Gemahlin Damkina, die Mutter Marduks, der Sonnengott Šamaš mit seiner bräutlichen Gattin Aja und der Mondgott Sin, die als Kriegs- und Heilgöttin hochberühmte Ištar von Ninive, der Getreide- und Ackerbaugott Uraš, Erstgeborener Enlils, der schon zu vorhethitischer Zeit in der altassyrischen Handelskolonie Kaneš-Kültepe (unweit des Halys) verehrte und wohl von da aus ins hethitische Pantheon gelangte Kriegsgott Zamamā usw. in den hethitischen Kulttexten und Annalen mit hoher Bedeutung auf.

Indes erscheinen die Ḫurriter, jene unter arischer Führung stehenden Begründer der Reiche von Ḫurri und Mitanni in Mesopotamien sowie einer großen Reihe von Stadtstaaten in Syrien und Palästina, nicht nur als Vermittler babylonischer Kulte, vielmehr sind ihre eigenen, im 2. Jahrtausend weit verehrten Götter vor allem im Osten des Hethiterreiches mit großer Kraft eingedrungen. Da ist der ḫurritische Wettergott Tešup und vor allem die in acht kappadozischen Städten verehrte Ḫurritergöttin Ḫepat, weiter die ḫurritische Form der Liebes- und Kriegsgöttin Ištar mit dem Namen Šauška, ferner Naparpi, der Sonnengott Šimike, die Stiergötter Šerriš und Ḫurriš, der Gott Kumarpi und andere. Diese Namen mögen genügen; gesellt man ihnen noch die ḫurritische

[1] Rassisch fraglich; manche nehmen Beziehungen ihrer Sprache zu den Bantu-Sprachen an.

[2] Der Name ist, da immer ideographisch geschrieben, nicht bekannt.

[3] Ihre Feste sind die Staatsfeste, zu denen das Erscheinen des Königs Pflicht ist. Vgl. KBo. III 4: I 18, 21 ff., vor ihr deponiert man die Staatsverträge, vgl. KBo. I 1: Rs. 35.

[4] Name gleichfalls immer mit dem Ideogramm für „Wettergott" geschrieben, daher noch nicht lesbar.

[5] Belege hierfür und für das Folgende bei Götze, Kleinasien 124 ff.

Digitized by Google

der amoritische Gruppe der Schwurgötter zu, die weiter auch die babylonischen Gottheiten Allalu, Anu-Antu und Enlil-Ninlil umfaßt, so wird deutlich, wie außerordentlich stark der Prozeß der Überfremdung im Pantheon und damit in der Religion des indogermanischen Volkes von Hatti gewesen ist.

Die gleiche Erscheinung begegnet bei den Ariern des Ḫurriterkreises. Auch hier der Götterschwund auf der einen, die Fremdgottverehrung auf der anderen Seite. Zwar treten, wie schon angedeutet, im hethitisch-mitannischen Staatsvertrag zwischen Šuppiluliuma und Mattiwaza als Eidhelfer die zweifellos der arischen Herrenschicht des Landes zuzurechnenden altindoarischen Gottheiten Mitra, Varuṇa, Indra und die Nāsatyas auf, aber sie stehen nur neben zahlreichen anderen Gottheiten ḫurritisch-mesopotamischer Herkunft, ohne daß sie irgendeine besondere Betonung oder Hervorhebung erfahren. Indra begegnet ferner noch in dem arischen Fürstennamen Intaruda = Indrota „Von Indra begünstigt“[1]; der altindoarische Sonnengott Sūrya scheint von den arischen Eroberern ins Kassitenreich mitgebracht worden zu sein[2] und tritt auch in dem südpalästinischen Personennamen Šuwardāta auf[3]; in Personennamen — nur noch in diesen freilich — erscheinen ferner die altindoarischen Namen Yami und Sūta. Aber das ist sehr wenig in Anbetracht der auch hier geltenden Tatsache, daß die arische Gottheit jeweils nur als eine unter vielen auftritt und nirgendwo bevorzugt wird. Denn die genannten Belege sind die einzigen und finden in den religiösen Urkunden oder sonstigen Äußerungen der ḫurritisch-arischen Kulturschicht keinerlei Widerhall und Festigung. In keinem der zahlreichen, von arischen Stadtfürsten oder den mächtigen Mitannikönigen stammenden Briefen der Amarnakorrespondenz finden wir eine Hinwendung zu einem dieser angestammten Götter; die ḫurritische Kunst, doch gewiß von der arischen Herrenschicht weitgehend beeinflußt und protegiert, weist bisher noch kein einziges Bild altindisch-arischer Gottheiten auf, geschweige denn, daß ein religiöser Text des Ḫurriterkreises etwa gar von einer solchen handele. Die großen ḫurritischen Gottheiten, die wir schon oben nannten, jene Ḫepat, Tešup, Šimike, Šauška usw., haben in Gemeinschaft mit den Göttern Syriens, Phöniziens und Babyloniens auch hier jene eigenen Kulte weithin verdrängt; die ererbten Personennamen dürften nur zu bald einziges und vielleicht oft gar nicht mehr verstandenes Erbe des Glaubens der Väter gewesen sein. So nimmt es nicht wunder, wenn der bedeutende Mitannikönig Tušratta — d. i. altindoarisch dur (praef.) + ratha- „Einen (für die Feinde) verderblichen Streitwagen besitzend“ —

[1] Thureau-Dangin, Revue d'Assyriologie XIX, AO. 7095, Vs. 1.
[2] Kassitisch-assyrisches Vokabular Vs. 5, vgl. Schmökel a. a. O. 11, 1.
[3] Knudtzon, Die El-Amarnatafeln, Leipzig 1915, 271, 12 u. ö

Digitized by Google

besonders enge Beziehungen zum Kulte der ursprünglich assyrischen Göttin Ištar von Ninive gehabt hat und sie einmal geradezu als „seine Göttin und Herrin bezeichnet.[1]

Wenige Jahrhunderte später und nicht viel weiter im Süden, in der — Sephela genannten — fruchtbaren Küstenebene Südpalästinas, wiederholt sich bei den Philistern noch einmal das gleiche Schauspiel des Verlustes der eigenen und der Annahme fremder Götter. Vorheimat oder zum mindesten Durchgangsheimat war Kreta gewesen[2], mit dem großen Zuge der von Norden herkommenden „Seevölker", mit Sardiniern, Sikulern, Achäern, Lykiern und anderen waren sie bis nach Ägypten gelangt, dort aber der Vernichtung, die die Einwanderer um 1230 im westlichen Delta durch den Pharao traf, entgangen. Wir finden sie in Südpalästina wieder, wo sie in der Pentapolis Asdod, Askalon, Gaza, Ekron und Gath politische Konsolidierung fanden.[3] Ihr Kult ist uns durch die Aussagen des AT wenigstens in den Hauptzügen bekannt. Und hier vermissen wir nun vollends eine ererbte, althergebrachte Gottheit; als der Gott der Philister erscheint in Asdod wie in Gaza nicht ein kretischer oder karischer oder illyrischer Gott, sondern der Gott Dagon. Im Dagontempel von Gaza findet das Siegesfest anläßlich der Niederwerfung der Israeliten und der Gefangennahme des Stammführers Simson statt[4]; das in einem späteren Kampfe eroberte israelitische Kriegspanier der Bundeslade erhält im Dagontempel von Asdod seinen Platz, und eine Jahwelegende hat sich später um diesen gegen das Jahr 1000 zu datierenden Aufenthalt der Lade im Philisterlande gebildet.[5] Eine Notiz, die der Bearbeiter des Textes in die Geschichte einfügte, bezeugt uns den Dagonkult in Asdod auch für die spätere Zeit.[6] Die Chronik will wissen, daß nach der Besiegung und dem Tode Sauls seine Rüstung und sein Haupt in den Dagontempel gebracht worden sei.[7] Wie fest der Dagonkult durch die Jahrhunderte in den philistäischen Gebieten verwurzelt blieb und wie unberührt er alle völkischen und politischen Umwälzungen der Zeit überstand, geht aus der letzten Belegstelle des AT hervor, nach der die Feldtruppen des Apollonius von den Makkabäern im Dagontempel von Ašdod eingeschlossen und samt diesem verbrannt wurden.[8] Das geschieht um 150 v. Chr.; ein Jahrtausend lang hat es somit den philistäischen Dagonkult gegeben.

Dieser Dagon aber ist kein anderer als der mächtige altorientalische

[1] El-Amarnatafel 23, 31.

[2] Vgl. Kreti und Pleti 1. Sa. 30, 14 u. ö. sowie die Angaben von Am. 9, 7, Jer. 47, 4 und Zeph. 2, 5.

[3] Vgl. über sie zuletzt O. Eißfeldt, Philister und Phönizier, AO. 34, 3 (1936).

[4] Ri. 16, 23 ff.

[5] 1. Sa. 5. [6] 1. Sa. 5, 5. [7] 1. Chron. 10, 9 f., anders 1. Sa. 31, 10.

[8] 1. Makk. 10, 83 ff. u. 11, 4.

Digitized by Google

Herrschergott Dagon.[1] Er ist seit 2700 v. Chr. in den oberen Euphrat-ländern als Herrschergott, der im Sturm und Wetter über die Länder und Gebirge gebietet, belegt und in Babylonien von der sumerischen Zeit Enannatums bis zum Jahre 473 v. Chr. bezeugt, hat aber ebenso in Assyrien, in Phönizien, wo er durch die Ras Šamratexte für die Mitte des 2. Jahrtausends neu beleuchtet wird, und in Palästina schon zur vorphilistäischen Zeit Verehrung genossen. In gewissen Zeiten galt er als umfassender himmlischer Herrscher, der einmal sogar dem babylonischen Göttervater Anu und der Ištar übergeordnet wird.[2] Als solcher muß er den Philistern — wohl schon bei ihrer Wanderung an der östlichen Mittelmeerküste entlang — bekannt geworden sein; Dagan oder — wie man in Palästina gemäß den hebräischen Sprachgesetzen sagte — Dagon muß jedenfalls auch in Kanaan zur Zeit der philistäischen Einwanderung eine so prominente Stellung eingenommen haben, daß sich die philistäischen Bauernkrieger mit der herrschenden Kultur auch dem Dienste Dagans ohne weiteres beugten; sie bewahrten ihn weiter, während seine früheren palästinischen Verehrer, die Kanaanäer, ihn, gewiß infolge der Machtentfaltung Israels und der Jahwereligion, vergaßen. Dagon bleibt ihr Hauptgott, hinter dem Ba'al Zebul von Ekron, Derketo und der in Gaza bezeugte Marna in schattenhaftes Dunkel zurückweichen. Hieronymus noch wußte etwas von Dagons — biblisch nicht bezeugter — Verehrung in Askalon, und sogar heute erinnern die Namen dreier palästinischer Dörfer Beit Degan an jenen Kult, den die aus der Fremde gekommenen indogermanischen Philister einem fremden Gotte weihten, während sie ihre eigenen Götter vergaßen.

Diese Erscheinung ist um so verwunderlicher, als sie mit fast völliger Gleichheit bei den drei ersten indogermanischen Gruppen des Alten Orients auftritt. Eine Erklärung dieses Phänomens ist nicht einfach zu finden. Wir werden dazu einmal auf die Einflüsse der langen Wanderungen hinzuweisen haben, die diese Völker Jahrzehnte und z. T. sogar Jahrhunderte von Land zu Land, von Tempel zu Tempel, von Gott zu Gott führten, so den Eindruck und den Machtanspruch der eigenen ererbten Götter verwischend. Zum anderen wird die Tatsache, daß es sich bei Hethitern, ḫurritischen Ariern und Philistern jeweils um in der Stimmung des Aufbruchs befindliche, ihre Heimat um der zu suchenden neuen Länder willen verlassende Völker handelt, selbst zur Erklärung heran-

[1] Vgl. für alles Nähere H. Schmökel, Der Gott Dagan, Heidelb. Diss. 1928, und ders., Artikel Dagan im Reallex. d. Assyriologie.

[2] Für die Belege vgl. Artikel Dagan im Reallex. f. Assyriologie. Hinzuzunehmen ist noch die erhebliche Bedeutung, die Dagan nach dem Ausweis der Ras Šamra-Texte im alten Ugarit hatte, vgl. Syria X pl. 67; 9, 3; XII pl. 38, 24; XIV pl. 177 ff. usw.

Digitized by Google

zuziehen sein. Im Aufbruch der ersten indogermanischen Wandervölke vollzog sich eine Abwendung vom alten Lande, seiner Kultur und – wenn auch dies keineswegs zwangläufig[1] — von seinen Göttern und ei gewaltige, begeisterte Hinwendung zum Neuen, die sich im sieghafte Gewinnen neuer Länder und der Gründung neuer Staaten, aber auch i Aufgeschlossensein für all das fremdartig Neue auf kultischem und re giösem Gebiet äußerte. Und gerade hier war stets der Einfluß des Alte Orients mit seinen großen Göttergestalten besonders stark gewese ganz hatte sich ihm nur selten ein einwanderndes Volk verschließe können. Die Vermischung mit den Vorbewohnern und Nachbarn öffnete insbesondere das Tor für die fremde Kultur und Religion; mit dem durch solche Rassenmischung erfolgenden Einströmen fremden Blutes verwischte sich nicht nur der völkische, sondern auch der religiöse Unterschied. I jedem Falle zwang so das neue Land mit seiner einheimischen Hochkultur auch seine eindrucksvollen, in glänzenden Kulten mitreißend verehrten Götter den Fremdlingen auf; und die indogermanischen Völker sind freilich von einer ungewöhnlichen und erstaunlichen Aufnahmefähigkeit gewesen. Dies gilt um so mehr, als sich ähnliche Vorgänge augenscheinlich sowohl bei den einwandernden Griechen wie den Indogermanen Italiens finden. Jene Begabung zur Toleranz in religiösen Dingen schließlich, für die später die Perser etwa bei Cyrus den Beweis vor der Geschichte erbringen und die den indogermanischen Völkern des Altertums gemeinsam gewesen zu sein scheint, mag auch in unserem Falle die geschilderte Entwicklung gefördert haben.

Machen wir diese Feststellungen, so haben wir jedoch sofort einige Einschränkungen und Ergänzungen anzufügen. Waren die alten Götter den Menschen dieser frühindogermanischen Wanderzüge fremd geworden, so war ihre religiöse Kraft selbst nicht erlahmt. Sie erfüllten vielmehr mit ihr die „neuen" Götter und Kulte; und wir werden annehmen können, daß die weitere Anbetung so mancher altorientalischen Gottheit durch die neuen Verehrer starken Auftrieb und neue Kraft, gewiß auch oft eine größere Tiefe gewann.[2] Da uns aber die Kulte in den drei zur Betrachtung stehenden Bereichen indogermanischer Vergangenheit ihren gottesdienstlichen Einzelheiten nach weithin unbekannt bleiben, zudem die Überlieferung z. T. einseitig oder gar gelegentlich tendenziös im Sinne der althergebrachten einheimischen, bodenständigen Priesterregeln sein mag, läßt sich zunächst Näheres über Grad und Tiefe einer solchen wesensmäßigen Umformung, wie sie etwa bei vielen Göttern Griechenlands angenommen werden darf, nicht aussagen.

[1] Vgl. oben S. 3.

[2] Man denke z. B. an die oben kurz dargetane Kraft und Bedeutung des Dagonkultes bei den Philistern!

Digitized by Google

Inhaltsübersicht

Die ältesten historisch greifbaren Vertreter der Indogermanen sind die als „frühöstliches Indogermanentum" zusammenzufassenden Gruppen der Hethiter und Philister sowie der arischen Oberschicht der Hurriter. Sie eint u. a. die religionsgeschichtlich bedeutsame Erscheinung des „Götterschwundes", d. h. der Aufgabe der eigenen Götter zugunsten eines „Fremdgottkultes". Die Gründe liegen in der Geistesverfassung des Abwandernden, in der Wanderung selbst mit ihren fremdartigen Reizen und in der zunehmenden Rassenmischung, aber auch in der idg. Begabung zur religiösen Toleranz. Unverändert bleibt jedoch stets die „religiöse Kraft" dieser Indogermanen, die auch das Übernommene und Fremde erfüllt.

ZUR MYTHOLOGIE VIṢṆUS

VON *E. BENDA* IN ZIEGELHAUSEN BEI HEIDELBERG

Vorbemerkung. Wenn ich auch nicht allen Übersetzungen und Textauslegungen der nachfolgenden Studie zuzustimmen vermag und stellenweise ein schärferes Eingehen auf Sprachgeschichte und Parallelverse gewünscht hätte, so stehe ich doch nicht an, die Darlegungen des Verf. scharfsinnig und in ihrer Neuartigkeit anregend zu nennen. Ich begrüße den Beitrag, der da und dort die lebendige Welt-Anschauung vedischer Dichtung etwas zu konstruktiv sieht, nicht zuletzt auch deshalb, weil er einer grundsätzlichen Forderung genügt, die ich selbst ARW. 36 (1940) 105 und 105⁴ erhoben habe. W. Wüst.

Wenn im folgenden von dem vedischen Gott *viṣṇu* gesprochen werden soll, so wird es sich dabei um ein Kapitel aus dem Bereich des altindoarischen Sonnengottes handeln. Es ist nicht meine Absicht, erneut eine erschöpfende Darstellung dieses devá zu liefern, vielmehr soll lediglich die dreifache Rolle, welche *viṣṇu* als Sonnengott spielt, in das rechte Licht gerückt und in ihrer ganzen Tragweite erfaßt werden.

Mit vielen anderen[1] sehen wir in den drei Schritten, welche die Grundtätigkeit des Gottes darstellen, einen Hinweis auf die dreifache Rolle, welche *viṣṇu* am *dyú*, in der *kṣám* und im *antárikṣa* spielt. Die Worte der Taittirīya-Saṃhitā IV 2, 1: *pṛthivīm anu vi kramasva — antarikṣam anu vi krámasva — divam anu vi kramasva — diśo 'nu vi kramasva* und des Taittirīya-Brāhmaṇa III 1, 2, 6: *tredhā viṣṇur urugāyo vicakrame | mahīm divaṃ pṛthivīm antarikṣam* sind für uns richtungweisend.

Die wenigen *viṣṇu*-Lieder des Ṛgveda[2], auf welche sich vornehmlich die folgenden Ausführungen stützen, sind bereits von der Vorstellung der drei *padá* oder *krámaṇa* des Gottes erfüllt. Von vornherein möchten wir eine hierbei begegnende Besonderheit, welche geeignet sein könnte, das Folgende zu komplizieren, ausschalten; ich meine die Eigentümlich-

[1] Vgl. Alfred Hillebrandt, Vedische Mythologie², Breslau 1929, 2, 316.

[2] Die Hymnen des Ṛigveda. Hrsg. von Theodor Aufrecht ²1877. Es kommen in erster Linie in Frage: I 22, 16—21; I 154; I 155; I 156; VII 99; VII 100.

Digitized by Google

keit, daß in den Texten des öfteren die Vorstellung begegnet, nach welcher *viṣṇu* nicht nur überhaupt drei Schritte tut, sondern auch wiederum jede der drei Betätigungsstätten, wie z. B. die Erde, abermals dreifach durchschreitet. Ich sehe mit Bergaigne[1] in dieser Multiplikation der Dreizahl nicht irgendeinen für die Erkenntnis der Tätigkeit *viṣṇu*'s bedeutsamen Punkt, sondern lediglich ein Spiel der „arithmétique mythologique".

Es sollen nun zuerst die drei *padá* unseres Gottes im allgemeinen erörtert werden. Wie aus dem Vergleich in Ṛv[2] I 22, 20:

tád víṣṇoḥ paramáṁ padáṁ sádā paśyanti sūráyaḥ |
divīva cákṣur ā́tatam |

„*viṣṇu*'s höchste Fußstapfe schauen immerdar die Herren, die wie ein Auge am Taghimmel strahlt"

hervorgeht, haben wir in dem *paramáṁ padáṁ viṣṇu*'s seine Betätigungsform am *dyú* zu sehen, ja wir können dieses *padá* geradezu als die Verkörperung des Sonnengottes am Lichthimmel auffassen. Wie das von *átri* an den *dyú* gesetzte *cákṣus* des *sū́rya* — man vgl. V 40, 8 c: *átriḥ sū́ryasya diví cákṣur ā́dhāt* — ist es allgemein sichtbar. Von diesem „höchsten, fernsten" *padá* ist auch sonst des öfteren im Ṛgveda die Rede. Ich führe nur die Stellen I 154, 5 c d, III 55, 10 a, VII 99, 1 d und X 1, 3 a an.

Den Gegensatz zu diesem fernsten *padá* bildet das *padáṁ upamáṁ*, welches in V 3, 3 c d begegnet:

padáṁ yád víṣṇor upamáṁ nidhā́yi téna pāsi gúhyaṁ nā́ma gónām

„die Fußstapfe *viṣṇu*'s, welche als nächste niedergesetzt ist, mit der beschützt du den geheimen Namen der Kühe".

Seiner Natur entsprechend müssen wir in diesem „nächsten" *padá* des Gottes die Betätigungsweise *viṣṇu*'s auf der Erde sehen. Wie die *kṣáṁ* den natürlichen Gegensatz zum *dyú* darstellt, ebenso bieten das *upamáṁ* und das *paramáṁ padáṁ* einen verständlichen Gegensatz. Wenn es daher z. B. I 154, 4 c d von *viṣṇu* heißt:

yá u ... pṛthivī́ṁ utá dyā́ṁ éko dā́dhāra ...‖

„Der ... Erde und Himmel allein erhält ...",

so haben wir in diesen Worten eine offensichtliche Beschreibung seines *upamáṁ* und *paramáṁ padáṁ* vor uns.

Diesen Ausführungen zufolge haben wir in dem *tṛtíyam (krámaṇam)* von I 155, 5 c d einen Hinweis auf des Gottes dritte Betätigung im *antárikṣa* zu sehen. Dieses *tṛtíya* begegnet auch sonst gelegentlich im Ṛgveda. Ich verweise auf I 155, 3 c d und X 1, 3 b.

---

[1] Abel Bergaigne, La religion védique 2, Paris 1883, 115 ff.

[2] Im folgenden tragen alle Anführungen aus dem Ṛgveda keinen besonderen Vermerk.

Digitized by Google

Während wir bis jetzt lediglich bekannte Tatbestände erneut vorgeführt haben, entsteht nunmehr aber die ungemein wichtige Frage, in welcher Weise wir uns die Tätigkeit *víṣṇu*'s an seinen drei Wirkungsstätten vorzustellen haben. Es ist nämlich wohl zu beachten, daß mit der Nennung der drei *padá* bzw. *krámaṇa* noch gar nichts darüber ausgemacht ist, wann der Gott diese drei Schritte tut, ob gleichzeitig oder etwa in verschiedenen Zeitabschnitten, und wenn das letztere, ob dann vielleicht der Wirksamkeit zu bestimmter Stunde ein bestimmter Raum entspricht usf. Noch viel weniger können wir aus den drei *padá* entnehmen, ob *víṣṇu* bei ihrer Ausführung stets in derselben Form erscheint, oder ob er etwa bei dem einen oder andern sichtbar oder unsichtbar ist. Erst eine Beantwortung all dieser Fragen wird die sonst so inhaltsleere Vorstellung der drei *padá* zu dem machen, was sie sein soll, nämlich der wohldurchdachten Anschauung von der dreifachen Betätigungsform des vedischen Sonnengottes.

Glücklicherweise besitzen wir im Ṛgveda eine Stelle, welche geeignet ist, uns die gewünschte Antwort auf die oben aufgeworfenen Fragen zu geben; ich meine I 155, 5. Es heißt dort:

dvé íd asya krámaṇe svardṛ́śo 'bhikhyā́ya mártyo bhuraṇyati
tṛ́tīyam asya nákir ā́ dadharṣati váyaś caná patáyantaḥ patatríṇaḥ ‖

„Nur zwei seiner Schritte sind die eines solchen, der den Anblick der Sonne bietet. Nachdem der Sterbliche [dem ersten] entgegengesehen hat, ist er [gegenüber dem zweiten] ein *bhuraṇyán*. Seinem dritten Schritt tut niemand etwas an, nicht einmal die Vögel, die fliegenden, geflügelten." Wie diese Übersetzung zeigt, deckt sich meine Auffassung des Verses im Grunde vollständig mit derjenigen Geldners, nur daß ich die Doppeltätigkeit des Sterblichen auf die zwei ersten Schritte *víṣṇu*'s verteile. Den Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung wird man unten darin finden, daß sich uns der *bhuraṇyán* als Partner der Nachtsonne erweisen wird. Zunächst aber haben wir unserer Stelle den äußerst wichtigen Tatbestand zu entnehmen, daß *víṣṇu* nur bei zweien seiner Schritte in Form des *svàr* erscheint. Bei dem dritten Schritt, welcher im *antárikṣa* erfolgt, muß unser Gott also in anderer Gestalt auftreten. Wir stellen die Behandlung dieser dritten Wirkungsart zunächst zurück, um unsere Aufmerksamkeit fürs erste auf *víṣṇu* bei seinen zwei ersten Schritten, also dem am *dyú* und dem auf der *kṣám*, zu konzentrieren.

Sowohl am *dyú* wie auf der *kṣám* tritt der Gott, wie gesagt, in Gestalt der Sonne auf. Wir fragen nun:

1. Werden die beiden Schritte des *svardṛ́ś* gleichzeitig unternommen oder zu verschiedenen Zeiten?

2. Ist der *svardṛ́ś* am *dyú* von dem auf der *kṣám* irgendwie unterschieden?

Digitized by Google

Der Dichter des Verses I 155, 5 bietet uns die Antwort auf beide Fragen in feinsinniger Weise. Er schildert uns nämlich nicht *viṣṇu* unmittelbar bei seinen drei Schritten, sondern läßt die Form des Gottes in jedem Fall aus dem Verhalten anderer Wesen erkennen. Wie den *viṣṇu* des dritten Schrittes u. a. Vögel gegenüberstehen, so dem *svadṛ* der beiden anderen Schritte der Sterbliche. Einmal sieht dem Gotte der *mártya* entgegen, er muß mithin hierbei einem sichtbaren *svadṛ́ś* gegenüberstehen. Mit letzterem kann nur der bei Tage am *dyú* sichtbare Sonnengott gemeint sein; *abhikhyā́ya* weist also auf das *paramáṃ padáṃ viṣṇu's* am *dyú*.

Anderseits betätigt sich der Sterbliche als *bhuraṇyán*. Was haben wir darunter zu verstehen? *bhuraṇya-* gehört zur Sippe *bhur-*. Als Grundbedeutung dieser Wurzel setzt man „sich bewegen" und dementsprechend für die Intensivbildung *jarbhur-* „sich heftig hin- und herbewegen" an. Zu diesem Bedeutungsansatz hat wohl die Tatsache geführt, daß *bhuraṇyati* Naighantuka II 14 als *gatikarman* und das gleichfalls hierher gehörige *bhuraṇyú* Naigh. II 15 als *kṣipranāman* aufgeführt wird. Überprüft man nun aber alle in Frage kommenden Stellen, so ergibt sich, daß die aus der Grundbedeutung von *bhur-* „sich bewegen" abgeleiteten besonderen Bedeutungen von *bhur-, jarbhur-, bhuraṇa, bhuraṇya-, bhuraṇyu* in den einzelnen Fällen eigentlich fast nirgends einen wirklich guten Sinn ergeben. Es soll dies im folgenden unter gleichzeitiger Einführung eines neuen Bedeutungsansatzes in Kürze dargetan werden. Nur auf diese Weise werden wir zur Aufklärung der richtigen Bedeutung von *bhuraṇyati* in I 155, 5 b kommen.

Ich gehe bei der folgenden Untersuchung von *jarbhur-* aus, welches man von jeher mit Recht zu gr. *πορφύρω* stellt. Die Grundbedeutung dieser Intensivbildung ist „sich purpurn färben, purpurrot aussehen", womit *πορφύρεος* „dunkelrot, blaurot, violett" übereinstimmt. Aus der letzteren Gleichsetzung geht hervor, daß das Rot, welches hierbei eine Rolle spielt, stets ein dunkles, trübes ist, ja man spricht sogar von einem *πορφύρεος θάνατος* wie sonst von einem schwarzen (*μέλας*) Tod. Zu vergleichen sind ferner die Glossen des Hesych „*πορφύρει· ταράττεται. φροντίζει. μελανίζει* sowie *πορφύρεον· πόρφυρον. μέλαν.* Berücksichtigt man diesen Tatbestand, so könnte *jarbhur-* auch bedeuten „dunkelrote, schwärzliche Farbe zeigen" oder allgemeiner „sich in Dunkelheit hüllen".

Nach diesen Erwägungen wenden wir uns nun den vedischen *jarbhur-*Stellen zu, um abzuwägen, ob die bisherigen Bedeutungsansätze zurecht bestehen oder ob wir unter Zugrundelegung der eben als möglich entwickelten Bedeutung „Dunkelheit verbreiten" zu einem besseren Verständnis der einschlägigen Stellen gelangen.

Digitized by Google

In II 38, 8ab heißt es von *váruṇa*: ... *váruṇo yónim ápyam ániśitam nimíṣi járbhurāṇaḥ*|, was nach bisheriger Auffassung besagt, daß *váruṇa* im Schoß der Wasser (aufsucht) „ohne Nacht(ruhe) bei seinem Augenzwinken hin- und herfahrend" (Oldenberg, Noten zur Stelle) oder „der rastlos im Augenzwinkern auf- und abzuckt" (Geldner, Übers.). Ich muß gestehen, daß ich mir bei diesen Übersetzungen kein deutliches Bild von dem Walten des Gottes machen kann. Insbesondere paßt das „Hin- und Herfahren" u. dgl. durchaus nicht zu *nimíṣi*, was „beim Augenschließen" bedeuten muß. Ich schlage daher folgende Auslegung vor. *nimíṣi* ist nicht auf *váruṇa*, sondern auf die gesamte Kreatur zu beziehen. Die Wendung umschreibt den Anbruch der Nacht, bei welchem alles die Augen schließt, und Sāyaṇa wird recht haben, wenn er *nimíṣi* mit „bei Sonnenuntergang" umschreibt. Zu besagtem Zeitpunkt nun sucht *váruṇa* den Schoß des Wassers auf, indem er sich in Dunkelheit hüllt. Bei dieser Auffassung von *járbhurāṇaḥ* bekommt alles einen guten Sinn. Die Wasser, in deren Schoß der Gott einkehrt, werden die lichten Wasser des Taghimmels sein, welche nachts gemäß X 124, 7d: *tā́ asya várṇam śúcayo bharibhrati*‖ seine, d. h. eben dunkle Farbe tragen. Diese Dunkelheit verbreitet der Gott als *járbhurāṇa*.[1]

In I 140, 10cd:

avā́syā śíśumatīr adīder vármeva yutsú parijárbhurāṇaḥ‖

ist von *agní* die Rede. Man übersetzte bisher die Stelle „die Mütter abstoßend leuchtetest Du auf, wie ein Panzer in den Schlachten hin und her funkelnd" (Geldner, Übers.). Dagegen habe ich vor allem einzuwenden, daß man bei einem *várman* nicht so sehr an seine Außenseite denkt wie an seine schützende, umschließende Natur; man vgl. besonders I 31, 15; VIII 47, 8; IX 67, 14b. Diese allgemeine Erwägung spricht dagegen, daß der Dichter den äußeren Eindruck eines Panzers hier als Vergleichsmittel herangezogen haben sollte. Nun ist allerdings davon die Rede, daß *agní* erglühte (*ádīdeḥ*). Damit hat es aber folgende Bewandtnis. Wie VI 7, 4d: *vaíśvānara yát pitrór ádīdeḥ* zeigt, bekundet sich *agní* durch *dīdī-* im Schoße der Eltern. Dort ist er aber laut VI 7, 5c: *yáj jā́yamānaḥ pitrór upásthe* ein *jā́yamāna*. Als *jā́yamāna* wiederum ist der Gott unsichtbar. Dies ergibt sich aus V 3, 1ab:

tvám agne váruṇo jā́yase yát tvám mitró bhavasi yat sámiddhaḥ|.

Wir haben hiernach zwischen einem *agní sámiddha* zu unterscheiden, welcher gleich *mitrá* ist, und einem *jā́yamāna*, der *váruṇa* gleichsteht. Als

[1] [Ich mache darauf aufmerksam, daß mein zurzeit im Felde stehender Schüler Karl Hoffmann im Rahmen seiner Dissertation Ṛgv. II 38, 8 in einem größeren Zusammenhang behandelt hat, wobei er sich vor allem mit Herman Lommel, Acta Or. 11 (1932) 134 ff. auseinandersetzt und für *mārtāṇḍá-* ganz neue, nach Iran weisende Erkenntnisse gewinnt. W. Wüst.]

Digitized by Google

sámiddha (= *mitrá*) verkörpert *agní* die Sonne am Taghimmel, wie aus V 1, 2 und V 28, 1 a b hervorgeht. Als *jā́yamāna* (= *váruṇa*) im Schoße der Eltern dagegen stellt er die unsichtbare Nachtsonne dar; heißt es doch Av. XIII 3, 13 a b:

sá váruṇaḥ sāyám agnír bhavati sá mitró bhavati prātár udyán.

Wir haben es also in I 140, 10 c d mit *agní* als unsichtbarem die Nachtsonne vertretenden Gott zu tun, und es ist zu übersetzen: „Nachdem du die Mütter entsandt hast, erglühtest du, wie eine Schutzwehr im Kampfe rings herum dich in Dunkelheit hüllend". Damit haben wir die oben gerügte Schwierigkeit bei der bisherigen Übersetzungsweise des Vergleiches vermieden. Anderseits zeigt z. B. I 95, 4 a b, daß der *agní*, welcher die Mütter erzeugt, ein *niṇyá* und damit unsichtbarer ist. Unsere Auffassung von *parijárbhurāṇaḥ* erscheint also gerechtfertigt.[1]

Ich wende mich nun zu II 10, 5:

ā́ viśvátaḥ pratyáñcam jigharmy aráksásā mánasā táj juṣeta |
maryaśrí spṛhayádvarṇo agnír nábhimṛ́śe tanvā́ járbhurāṇaḥ ||.

Entsprechend I 144, 7 c — man vgl. auch V 28, 1 a b — haben wir hier in dem *pratyáñ* von a b den sichtbaren, entflammten *agní* vor uns. Sein Gegenstück wird in der zweiten Vershälfte geschildert, deren zweiter *pāda* in meiner Übersetzung lautet: „nicht zu berühren am Körper, wenn er sich in dichtes Dunkel hüllt". Der Stelle dürfte nämlich folgender Sinn zugrundeliegen. Wie aus X 173, 6 a b: ... *haviṣābhí sómam mṛśāmasi* hervorgeht, berührt man die Gottheit des Opferplatzes mit der Opferspeise. Dieses ist nur gegenüber dem sichtbaren *agní* von II 10, 5 a b möglich: das *ghṛtá* wird als *havís* in das entflammte Feuer gegossen[2], nicht aber bei dem unsichtbaren, in Dunkel gehüllten Feuer. Der sichtbare *agní* stellt wie die sichtbare Tagessonne eine *tanúr arepāḥ* (VI 3, 3 a; IV 10, 6 a b) dar, letztere ist mit dem *havís* berührbar. Ist sie aber nicht berührbar wie in II 10, 5 d, muß die *tanú* mit *répas* und von *támas* umgeben sein. Man vgl. IV 6, 6 c d. Damit ist gezeigt, daß unsere Übersetzung von *járbhurāṇaḥ* auch hier durchaus am Platze ist. Um die Unmöglichkeit, einen hin- und herzuckenden *agní* zu berühren, kann es sich m. E. wohl nicht handeln, da offenbar von einem *abhi-mṛś-* mit dem *havís* die Rede ist.

Auch in II 2, 5 c d:

hiriśipró vṛdhasānā́su járbhurad dyaúr ná stṛ́bhiś citayad ródasī ánu

[1] [Ich verweise auf Ṛgv. I 31, 15 a b, wo *vármeva* und *pári* zu beachten sind. W. Wüst.]

[2] Vgl. den Anfang des vorangehenden Verses II 10, 4 a:

jígharmy agním havíṣā ghṛténa

sowie z. B. II 9, 3 d:

prá tvé havímṣi juhure sámiddhe ||.

Digitized by Google

st von einem unsichtbaren *agní* die Rede; wird er doch mit dem an ich unsichtbaren Taghimmel verglichen. So, wie letzterer sich in der Nacht durch die Sterne eröffnet, leuchtet der unsichtbare *agní* gleichzeitig auf. Dementsprechend werden wir auch im ersten *pāda* den Gegensatz des an sich in Dunkel gehüllten *agní*, der sich gleichzeitig flammend eröffnet, zu erwarten haben. Das Verständnis unserer Stelle erschließt die verwandte Stelle X 92, 1 c: *śócañ chuṣkā́su háriṇīṣu járbhurad*, welche wir mit „flammend in den dürren, in Dunkel gehüllt in den grünen (Gewächsen)" zu übersetzen haben. Dem *śócañ chuṣkā́su* entspricht an unserer Stelle *hiriśipró*, womit sein flammendes Sichtbarwerden umschrieben sein dürfte, während *vṛdhasānā́su járbhurad* wie *háriṇīṣu járbhurad* den in den grünen Gewächsen in Dunkel gehüllten Gott schildert. Wir übersetzen daher II 2, 5 cd: „goldzahnig(?), in den wachsenden sich in Dunkel hüllend, leuchtet er, wie der (unsichere) Taghimmel mit den Sternen auf ...". Daß *agní* in den Gewächsen „züngelt", wie man bisher *járbhurad* übersetzte, wäre gewiß an sich eine treffende Auffassung, nur kommt dabei nicht die Tatsache, daß er wie der unsichtbare *dyú* aufleuchtet, zu ihrem Recht. Sie setzt einen unsichtbaren *agní* voraus.

Ich wende mich nunmehr einer Reihe von *jarbhur-*-Stellen zu, in welchen die Hufe, *śaphá*, eine Rolle spielen. So heißt es z. B. V 83, 5 b, einer *parjánya*-Stelle:

yásya vraté śaphávaj járbhurīti |.

Will man hier, wie es bisher geschehen ist, *járbhurīti* mit „galoppiert" (vgl. Louis Renon, Hymnes et prières du Veda, Paris 1938, 54: lui sous la loi de qui galopent les bêtes à sabots) übersetzen, so erhalten wir damit durchaus keine sinnfällige Vorstellung vom Hufschlag. Das Galoppieren ist keine typische Eigenschaft der behuften Tiere, sondern könnte ebensogut vom Lauf jeder anderen Tierart ausgesagt werden. Was hingegen charakteristisch für den Hufschlag ist, ist, daß die Huftiere Staub aufwirbeln. *śaphácyuto reṇúr nakṣata dyā́m* „von den Hufen aufgeworfen, stieg der Staub zum Taghimmel" heißt es I 33, 14 c. Ich glaube daher, viel besser den Sinn von V 83, 5 b zu treffen, wenn ich übersetze „unter dessen Gesetz was Hufe hat sich in Dunkel (d. i. Staub) hüllt". Hiermit sind auch die Stellen II 39, 3 b und I 163, 11 d, wo ich *śaphá* zu *járbhurāṇā* ergänze, erläutert. V 6, 7 cd aber:

yé pátvabhiḥ śaphā́nām vrajā́ bhuránta gónām ||

zeigt, daß wie *jarbhur-* auch das einfache *bhur-* verwandt wird, nur daß ersteres intransitiv, letzteres transitiv gebraucht erscheint; denn offenbar handelt es sich auch hier darum, daß „sie mit dem Fluge der Hufe die Hürden der Kühe in Dunkel (Staub) hüllten", und nicht etwa „er-

Digitized by Google

schütterten", wie man bisher[1] *bhuránta* übersetzte. Der *vrajá* ist bekanntlich die Finsternis, welche die Lichtkühe eingeschlossen hält — vgl. z. B. IV 51, 2 c d *vy ū vrajásya támaso dvárā ... avran ...* —, so daß es sich bei *bhuránta* nur um ein „in Dunkel hüllen", nicht aber „erschüttern" handeln kann. Es ist zu beachten, daß die Flammen *agní's*, von welchen diese Tat ausgesagt wird, nach a b sich großtun (*vrādhanta*). Nun wird *vrādh-* im Ṛgveda mit Vorliebe von feindlichen Mächten gebraucht. Solche sind aber in der Regel lichtfeindlich in der Liedersammlung. Es wird sich also auch hier um eine das Licht absperrende Tat handeln. Mit *bhur-* „erschüttern" kommt man m. E. zu keinem befriedigenden Ergebnis.

Wir können, wie gesagt, aus V 6, 7 c d entnehmen, daß *bhur-* entsprechend *jarbhur-* „in Dunkel hüllen" bedeuten muß.[2] Wenn es daher X 76, 6 heißt: *bhurántu no yaśásaḥ sótv ándhaso grāvāṇo ... |, náro yátra duhaté kā́myaṁ mádhu ...*, so werden wir das so zu verstehen haben, daß die Preßsteine das *sótu* (vgl. Oldenberg, Noten) der Rebe in Dunkel hüllen, d. h. zwischen sich nehmen sollen, während die Männer das begehrte Süß melken, d. h. zum Vorschein bringen. Offenbar handelt es sich hierbei um eine beabsichtigte Gegenüberstellung der zwischen den Preßsteinen eingeschlossenen Rebe und des gemolkenen Saftes. Übersetzt man *bhurántu* mit „sie sollen stampfen" oder ähnlich, kommt dieser Gegensatz nicht zur Geltung.[3]

Ich komme nunmehr zu I 119, 4 a b, wo es von den *aśvín* heißt:

yuvā́m bhujyúṁ bhurámāṇaṁ vibhir gatáṁ svāyuktibhir nivā́hantā
pitṛ́bhya ā́ |.

Mit Baunack, KZ 35 (1899) 515 fasse ich *nivā́hantā* als Prädikat des Satzes, anderseits kann ich mich nicht mit Oldenberg, Noten, entschließen, den überlieferten Akzent in *gatám* zu tilgen. Wir brauchen zu *gatám* allerdings eine nähere Bestimmung, welche jedoch nicht mit *víbhir*, wie Baunack l. c. meint, gegeben sein kann, denn *víbhir* wird mit *svāyuktibhir nivā́hantā* zusammengehören; vgl. etwa I 116, 4 b. Nun heißt es I 117, 15 b von *bhujyú*: *próḷhaḥ samudrám ... jaganvā́n*. Hiernach könnte man an unserer Stelle zu *gatám* als Akkusativ des Zieles *samudrám* ergänzen, auf welches *bhurámāṇam* zu beziehen wäre. Damit erhielten wir folgenden Sinn: „ihr führt den *bhujyú*, welcher in das in Dunkel hüllende (Meer) gelangt war, mit Vögeln usw. Für diese Auffassung spricht

[1] Vgl. z. B. Oldenberg, Vedic Hymns (Oxford 1897) 380 und 381 Note.

[2] Wie *jarbhur-: bhur* verhält sich bekanntlich *πορφύρω: φύρω*. Es ist zu beachten, daß *φύρω* „etwas Trockenes mit Flüssigem anrühren, benetzen, besudeln, beschmutzen" bedeutet. Letztere Bedeutungen stimmen gut zu unserem „in Dunkel hüllen" von *bhur-*.

[3] [Ich fasse *sótu ándhasaḥ* als Satzparenthese. W. Wüst.]

Digitized by Google

edenfalls, daß *bhujyú* gemäß I 182, 6 b ein *anārambhaṇé támasi práiddha* „ein in haltlose Finsternis gestürzter" ist. Das Meer ist als ein *támas* aufgefaßt und *bhurámāṇa* „in Dunkel hüllend" würde vortrefflich passen.

Was uns für *bhur-* gilt, möchte ich auch auf *bhuraṇa-* ausgedehnt wissen. Die *aśvín* als *bhuraṇā* sind uns „in Dunkel gehüllte" Götter. Mit offensichtlicher Betonung des Gegensatzes von licht und dunkel ist es ein lichter (*śúci*) *stóma*, der sie X 29, 1 b als *bhuraṇā* „in Dunkel gehüllte" aufweckt. Des weiteren sind unsere Götter laut VII 67, 8 a: *ékasmin yóge bhuraṇā samāné* gerade bei ihrem *éka yóga* als „in Dunkel gehüllte" angeredet. Nun glaube ich, an anderer Stelle[1] gezeigt zu haben, daß der *éka yóga* die Götter der *kṣám* zuweist, während sie als *yuyujānásaptī* dem *antárikṣa* angehören dürften. Der *kṣám*-Aufenthalt verbirgt sie wie jeden *pṛthivīprā* vor unseren Blicken; bei ihm werden sie „in Dunkel gehüllt" sein, so daß die Anrede *bhuraṇā* gerade in VII 67, 8 a ganz am Platze erscheint.

Ich wende mich nunmehr *bhuraṇya-* zu. Von vornherein ist zu erwarten, daß diese Denominativbildung in ihrer Bedeutung mit der von *bhur-* zusammengehen wird. Wenn es VIII 9, 6 a von den *aśvín* heißt: *yán nāsatyā bhuraṇyátho*, so werden wir hier die Götter als *bhuraṇā* vor uns haben, d. h. es ist zu übersetzen: „wenn ihr, Nāsatyā, im Dunkeln weilt". Nun soll aber *bhuraṇyati* als *gatikarman* ein „eiliges sich bewegen" bezeichnen. Man verweist mit Vorliebe zur Begründung dieses Ansatzes auf IV 26, 3 d: *kṛśānur ástā mánasā bhuraṇyán* ||, aber, wie IX 77, 2 d zeigt, gehört hier *mánasā* gar nicht zu *bhuraṇyán*, sondern lediglich zu *ástā*. *Kṛśānu* ist zwar ein gedankenschneller Schütze, das schließt aber nicht aus, daß er sich hierbei gleichzeitig im Dunkel befinden sollte. Auszumachen ist das freilich nicht, aber auch nicht ohne weiteres abzuweisen. Auch das Subjekt von X 35, 9 c könnte im Schutz der *ādityá's* zugleich im Dunkel weilen.

Zu wesentlich sichereren Ergebnissen kommen wir indes, wenn wir uns nunmehr I 50, 6 zuwenden. Es heißt dort:

yénā pāvaka cákṣasā bhuraṇyántam jánāṁ ánu |
tvám varuṇa páśyasi ||.

Daß hier der *bhuraṇyán* nicht lediglich einen unter den Menschen „wandelnden" (Geldner, Übers.) bezeichnen kann, dürfte naheliegen und sich uns alsbald als sicher ausweisen. Was bezeichnet das Wort aber dann hier? Zur Beantwortung dieser Frage und, um gleichzeitig unsere Auffassung von *bhuraṇya-* weiter zu begründen, muß ich hier einige Bemerkungen über den vedischen *sūrya* einschalten.

[1] Der vedische Ursprung des symbolischen Buddhabildes (Leipzig 1940) 21.

Digitized by Google

Nachdem der Sonnengott als *prātár udyán*[1] am *dyú* erschienen ist, verfolgt er *pratyáñ* „nach Westen gerichtet" und allen sichtbar[2] seinen Weg über den Taghimmel, um bei Abend in das *támas* einzugehen. Der *prātár udyán* beschließt seine Tageslaufbahn mit der *támaso ápīti* (I 121, 10a). Der *támasi kṣiyát* ist identisch mit dem *rájasi kṣiyát*.[3] Aus AV XII 2, 46cd, 44a:

súryaṁ vayáṁ rájasi kṣiyántaṁ gātuvídaṁ havāmahe nā́dhamānāḥ
pṛthivīpró mahiṣó nā́dhamānasya gātúr ....

können wir anderseits entnehmen, daß der *rájasi kṣiyát* ein *pṛthivīprā́* ist. M. a. W. das *támas* und *rájas* sind Erzeugnisse der *kṣám*.[4] Die Erde ist ihrer Natur nach dunkel[5], so wie der *dyú* seinem Wesen nach licht ist. Die *rájāṁsi* sind daher vornehmlich *pā́rthivāni*, und wenn *víṣṇu* sie durchmißt, wie z. B. I 154, 1b:

yáḥ pā́rthivāni vimamé rájāṁsi

ausführt, so ist er ein *pṛthivīprā́*. Der Weg des Sonnengottes durch die *kṣám*, das *rájas* ist „nach Osten gerichtet". Von ihm ist z. B. X 37, 3c die Rede:

prācínam anyád ánu vartate rája

„nach Osten gerichtet dreht sich das eine (Licht) durch die Finsternis". Der Gott ist hierbei ein *púnar yán* „Zurückkehrender" und, weil ihn die Erde verbirgt, unsichtbar. Von dem Gegensatz der Tag- und Nachtsonne ist daher in X 111, 7cd[6]

ā́ yán nákṣatraṁ dádṛśe divó ná púnar yató nákir addhā́ nú veda

„während man das herbei(kommnnde) Gestirn sieht ..., weiß keiner ... um das zurückkehrende" ebenso die Rede wie etwa in Kauṣītaki-Brāhmaṇa VII 6

pratyañcam eva aharahar yantam paśyanti na prāñcam.

---

[1] So z. B. X 88, 6b: *tátaḥ súryo jāyate prātár udyán*.

[2] Von den Fällen, in welchen die Sonne durch die Wolken verdeckt ist — man vgl. etwa V 59, 5d: *súryasya cákṣuḥ prá minanti vṛṣṭíbhiḥ* — können wir hier absehen.

[3] Die Grundbedeutung von *rájas-* ist nicht „Raum", sondern „Finsternis", wie schon die Sprachgeschichte an die Hand gibt.

[4] II 39, 7b: *kṣā́meva naḥ sám ajataṁ rájāṁsi*, „wie die Erde [wörtlich „wie zwei Erden", der Dual steht wegen der Beziehung auf die beiden *aśvín*] bringt zusammen die Finsternisse" bezeugt die Herkunft des *rájas-* aus der *kṣám*.

[5] Die Vorstellung hat noch in den späten philosophischen Traktaten ihre Gültigkeit, in denen das *kṛṣṇavarṇatvaṁ pṛthivyāḥ* ein geläufiges Schulbeispiel ist.

[6] Zur ersten Hälfte dieses Halbverses vgl. man besonders Oldenberg, Noten, sowie III 55, 8b. Wie X 111, 7c etwa X 156, 4ab:

ágne nákṣatram ajáraṁ ā́ súryaṁ rohayo diví

entspricht, so der zweiten Hälfte unseres Halbverses VII 86, 1d:

dvitā́ nákṣatraṁ papráthac ca bhúma.

Digitized by Google

Demgemäß diesen Ausführungen befindet sich das zweite *padá víṣṇu*'s also nicht auf der Erde, sondern in deren Versteck. Zwar bleibt der Gott bei seinem Weg durch die *rájāṁsi pārthivāni* ein *svardṛ́ś*, aber der Sterbliche sieht ihn nicht. Das *paramám* und *upamám padám* sind nicht nur räumlich entgegengesetzt zu denken, sie stellen auch zeitlich entgegengesetzte Betätigungsweisen dar. Die große Antithese von Tag und Nacht spiegelt sich in ihnen wieder.

Dasselbe gilt nun auch für das Götterpaar *mitrā́váruṇā*, sofern es zum Sonnengott in Beziehung tritt. Entsprechend dem bereits oben angezogenen Halbvers AV XIII 3, 13 a b

sá váruṇaḥ sāyám agnír bhavati sá mitró bhavati prātár udyán |

wird *agní*, in welchem wir hier den Sonnengott zu sehen haben, als *prātár udyán* zu *mitrá* und am Abend zu *váruṇa*. *mitrá* verkörpert also die Tages-, *váruṇa* die Nachttätigkeit der Sonne. Dementsprechend heißt *sū́rya* selbst das *cákṣus mitrá*'s, sofern er bei Tage am *dyú* weilt, und das Auge *váruṇa*'s, sofern er sich nachts auf dem Rückwege durch die *kṣám* befindet. *mitrā́váruṇā* heißen daher V 63, 2 a b mit demselben Recht *svardṛ́śā*, wie *víṣṇu* bei seinen zwei *krámaṇa* am *dyú* und in der *kṣám* ein *svardṛ́ś* ist. Das Auge *mitrá*'s ist dasselbe *cákṣus*, welches *átri* an den *dyú* setzt (V 40, 8 c), von dem Auge in dem *rájas* der Erde aber ist z. B. I 164, 14 c die Rede:

sū́ryasya cákṣū rájasaity ávṛtam.

Mit diesem im *rájas* der Erde versteckten Auge des Sonnengottes, welches *váruṇa* angehört[1], sieht nun letzterer Gott gemäß I 50, 6 den *bhuraṇyán*. Dieser ist also demnach der Partner des *sū́rya pṛthivīprā́*. Er muß mithin der unsichtbaren Nachtsonne gegenüber in Dunkel gehüllt sein. Damit aber haben wir nicht nur die Berechtigung gewonnen, *bhuraṇyán* auch in I 50, 6 mit „in Dunkel gehüllt" zu übersetzen, sondern der Zusammenhang der Stelle fordert geradezu diese Übertragungsweise. Wir übersetzen also I 50, 6 folgendermaßen: „mit welchem Auge, o lauterer *váruṇa*, du den bei den Stämmen in Dunkel gehüllten siehst."

Damit haben wir auch den Schlüssel für das richtige Verständnis unserer Ausgangsstelle I 155, 5 a b gefunden. Wie der Sterbliche dem ersten Schritt *víṣṇu*'s am *dyú* entgegensehen kann, so befindet er sich dem zweiten im *rájas* versteckten Schritt gegenüber in Dunkel gehüllt. Die von mir vorgeschlagene Deutung unserer Stelle, nach welcher die Doppeltätigkeit des Sterblichen je einem *krámaṇa* des Gottes entsprechen soll, dürfte damit eine hinlängliche Begründung gefunden haben.

[1] Es handelt sich hierbei um den *váruṇa*, „welcher" gemäß V 85, 5 d:

ví yó mamé pṛthivím sū́ryeṇa ||

„die Erde mit der Sonne durchmißt".

Digitized by Google

Griechenland u. Rom 346 f.
Güntert, H. 60—63

Hain, heiliger 323 f. 398 ff.
Heiligung des Diesseits 363
Herrschaftssymbol 253. 255
Hestia 108 ff.
Himmelsgottglauben 16 f. 24 f. 38 f. 93 ff.
Hirtengötter 325 ff.
Hypostasenbildung 15 f.

Indische Religionsgesch. 195 ff. 202 f.
Individualisierung der hellenist. Religion 334 ff.
Indogermanen
Ackerbau 42—44. 56 f. 62 f.
Beziehungen zu Innerasien 15—36. 54 f.
Beziehungen zu Vorderasien 36—41. 215 ff. 226 f.
Bruderliebe 70
Hausbau 44. 57 f.
Hirtenkultur 14 ff. 23—36. 54
Rasse 4—8. 59 f. 81. 84. 346
Urheimat 1 ff.
Viehzüchtertum 27. 30 f. 42—44
indogermanische Sprachwissenschaft 86. 88
Indra 35. 37 f. 405 ff.
Isis 301. 303 ff. 334

Koppers, W. 8—44
Kultspiele 98
Kulturkreislehre 34. 407 f.

Landschaft — Blut — Geschichte 80
Lommel, H. 405 ff.

Magie 67. 82. 99. 331 ff.
Militarisierung der hellenist. Religion 328 ff.
Mithra 37 f. 161 f.
Mondmythologie 33
Monotheismus 94 f.
Mythos 69. 78. 87. 95. 407 ff.

Naturgefühl des Hellenismus 321 ff.
Nehring, A. 51—60
Neujahrskult 275
Nihilismus 355 ff.
Nornen 127 ff.
Notfeuer 128 f. 402 ff.
Nyberg, H. S. 228 ff. 234 ff.

Opfer 33. 394. 397
Orakel 287 ff.
Ordnung durch Altersschichtung 82
Orientalistik 105
Orients, Überschätzung des 300 ff.
Ostera 212 ff.
Otto, R. 68. 71 f. 77

Pferdekult 26—36
Platon 313 f.
Polytheismus 94 ff.
Preuß, K. Th. 181 ff.

quinquennium 136 ff. 152. 158 f.

Rasse — Raum — Zeit 80. 82
Reiterhirtenkultur 15. 17—36. 42—44. 54
Religionsforschung, deutsche 66. 79. 81. 82
Religionsphilologie 85
Religion und Raum 197. 206 f.
Religion und Klima 197 ff. 205 f.
Religionswissenschaft, allgemeine 66. 70. 88. 94
Religion, vorgeschichtliche 83
ṛtá- 240. 240 Anm. 1

Schamanismus 171 ff. 229 ff. 237. 244 Anm. 245. 248
Seelentum, völkisches 76
seiðr 176 ff. 229
Sinnbilder 92. 97. 105
Sippenhof 103
Sohnesopferung 394
Sohn — Sonnenheld 9[illegible] 102
Stammesfeuer 109. 11[illegible]
Sul 113
Sulevia 113

Tabiti 115
Theophanie 126
Tiere, heilige 97
Tod 343 f.
Tsolbon 18—21

Überlieferung 86. 97
Umformungskraft des Hellenentums 304 ff.
Unsterblichkeit 199 ff. 33[illegible] 335
Urkuh-Urstier-Mythos [illegible] 36 ff.
Urreligion 83
Urwiderspruch 353 f. 3[illegible]
Usener, H. 68. 71 ff. 84 f. [illegible]

varðlokkur 176. 178 f.
Varuṇa 35
vāsī-, f. (awest.) 250 f.
Verfallszeiten idg. Einzelreligionen 81. 84. 94. [illegible]
Vesta 108 ff.
Volksgemeinschaft und Glaubensgemeinschaft 83
völkischer Mensch 77. [illegible]
Vṛθrayna 230 f. 243. 407 [illegible]
Vṛtrahán 407 ff.

Walkyrenmythos 125 [illegible] 169
Weltanschauung 79
Weltschöpfung 25 f. 33 [illegible]
Wiederkunft, ewige 329. 335 f. 357 f. 375 ff. 38[illegible]
Wortforschung 87. 238 [illegible]

Zaraθuštra 224 f. 227 [illegible] 234 ff. 238. 243. 24[illegible] 356 ff.
Zauber 67. 70. 82. 99
Zeitverlauf, kosmischer 98. 150 ff. 226 f. 233

Verantwortlich für den Inhalt: Prof. Dr. Walther Wüst, München 22, Widenmayerstr. 35.
Printed in Germany. Verlag und Druck von B. G. Teubner in Leipzig.

Digitized by Google

Abb. 2.
Silberteller
von Parabiago

Phot. Arch. Inst.
Univ. Königsberg

Abb. 1. Wandbild aus Ostia:
Not. scavi 1915. 247.
Phot. Arch. Inst. Univ. Königsber

Abb. 6 u. 7. Frühchristl. Grabinschriften. Museo Lateranense. Phot. Dr. Philipp

Digitized by Google

Digitized by Google

Abb. 3, 4 und 5

Kybelekrone des Bonner Museums. Phot. Museum Bonn

Digitized by Google

Wassermanndarstellung aus Georg Thiele: Antike Himmelsbilder.
Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1898

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

HERAUSGEGEBEN VON

HEINRICH HARMJANZ UND WALTHER WÜST

SIEBENUNDDREISSIGSTER BAND

1941/42
LEIPZIG UND BERLIN
VERLAG UND DRUCK VON B. G. TEUBNER

Digitized by Google

PRINTED IN GERMANY

Digitized by Google

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

Eigene und fremde Götter in der Religion des frühöstlichen Indogermanentums. Von Hartmut Schmökel in Kiel 1
Zur Mythologie Viṣṇus. Von E. Benda in Ziegelhausen bei Heidelberg . 11
Fahrende und reitende Götter. Von Joseph Wiesner in Königsberg/Pr. 36
Aus der Frühzeit der Glocke. Von Joseph Wiesner in Königsberg/Pr. 46
Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum. Von Wilhelm Nestle in Stuttgart 51
Die Religion der Kelten. Von Carl Clemen† in Bonn 101
Die Hauptgottheiten der Germanen bei Tacitus. Von Hildebrecht Hommel in Heidelberg 144
Deutsche Forschungen zur slawischen Religionsgeschichte. Von W. Lettenbauer in Leoni a. Würmsee 174
Über den Totenglauben bei den Finnen. Von Yrjö von Grönhagen in Helsinki. (Mit 4 Abb. auf Taf. I) 182
Zur Geschichte der Bärenzeremonie. Von Hans Findeisen in Berlin . 196

Beiträge zur vergleichenden Religionsgeschichte. II. Deutsche Religionsforschung im 18. Jahrhundert. Von R. F. Merkel in München 201
Mondmythologie und Wissenschaft. Von Rudolf Much† in Wien . . . 231
Eigenartige Grabanlagen der Vorzeit und ihre Bedeutung. Von Alfred Dieck in Arolsen 262
Über die Träger des Himmelsgewölbes im germanischen Mythos. Von S. Gutenbrunner in Straßburg 270
Gottesglaube und Christusglaube im Spiegel deutscher Mundarten. Von Max Rumpf in München 273
Das Christentum der Katakomben. Von Edmund Schopen in Berlin. (Mit 9 Abb. auf Taf. II—IV) 329
Keltischer Heilgott auf spätgotischem Schnitzaltar. Von Karl M. Mayr in Bozen. (Mit 4 Abb. auf Taf. V und 1 Abb. im Text) 354
Die Weltsäule im Glauben und Brauch der Kanarier. Von Otto Rößler in Tübingen 356
Eine Schlangengöttin in Caere. Von Franz Messerschmidt in Königsberg/Pr. (Mit 6 Abb. im Text und 8 Abb. auf Taf. VI—VIII) 364
Bildangst der Schwarzen. Von Sture Lagercrantz in Stockholm. . . 390
Register zum vollständigen Band. Von Hildegard Kornhardt . . 405

Digitized by Google

Digitized by Google

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

HERAUSGEGEBEN VON

HEINRICH HARMJANZ UND WALTHER WÜST

XXXVII. BAND

HEFT 1

1941

LEIPZIG / B. G. TEUBNER / BERLIN

Digitized by Google

Ausgegeben am 28. Mai 1941

Archiv für Religionswissenschaft

herausgegeben von

Professor Dr. Heinrich Harmjanz, Berlin-Zehlendorf-West, Limastraße 25
Professor Dr. Walther Wüst, München 22, Widenmayerstraße 35

Jährlich 2 Hefte mit insgesamt 25 Bogen. Preis RM 20.— bei laufendem Bezug. Einzelhefte können nur, so weit übersählig, geliefert werden. Bestellung durch alle Buchhandlungen oder unmittelbar durch den Verlag.

Manuskripte für das „Archiv für Religionswissenschaft" sind an den Verlag B. G. Teubner zu senden, soweit nicht mit den Herausgebern anders vereinbart. Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Gewähr übernommen. Rücksendung „Eingeschrieben" erfolgt nur, wenn entsprechendes Rückporto beiliegt. Besprechungsstücke sind nur an die Verlagsbuchhandlung zu senden.

INHALT

Seite

Eigene und fremde Götter in der Religion des frühöstlichen Indogermanentums. Von Prof. Dr. *Hartmut Schmökel* in Kiel, z. Z. im Felde 1

Zur Mythologie Viṣṇus. Von Bibl.-Rat Dr. *E. Benda* in Ziegelhausen bei Heidelberg, Ziegelhäuser Landstr. 33 b 11

Fahrende und reitende Götter. Von Dozent Dr. *Joseph Wiesner* in Königsberg/Pr. 16, Radialstr. 4 36

Aus der Frühzeit der Glocke. Von Dozent Dr. *Joseph Wiesner* in Königsberg/Pr. 46

Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum. Von Oberstud.-Dir. Prof. Dr. *Wilhelm Nestle* in Stuttgart, Melittastr. 3 51

Die Religion der Kelten. Von Prof. D. Dr. *Carl Clemen* † in Bonn a. Rh. 101

Die Hauptgottheiten der Germanen bei Tacitus. Von Prof. Dr. *Hildebrecht Hommel* in Heidelberg, z. Z. Wehrmacht 144

Deutsche Forschungen zur slawischen Religionsgeschichte. Von Lektor Dr. *W. Lettenbauer* in Leoni am Würmsee, Am Kreuzweg 174

Über den Totenglauben bei den Finnen. Von *Yrjö von Grönhagen* in Helsinki, Ukasenkatu 7/40. (Mit 4 Abb. auf Tafel I) 182

Zur Geschichte der Bärenzeremonie. Von Dr. *Hans Findeisen* in Berlin-Wilmersdorf, Mainzer Str. 11 196

Digitized by Google

EIGENE UND FREMDE GÖTTER IN DER RELIGION DES FRÜHÖSTLICHEN INDOGERMANENTUMS

VON *HARTMUT SCHMÖKEL* IN KIEL, z. Z. IM FELDE

Die Indogermanenforschung — ihrem Wert und ihrer Bedeutung nach seit dem Umbruch von der deutschen Wissenschaft mehr und mehr erkannt und gewürdigt — hat neben vielen anderen Forschungszweigen durch die sich häufenden Entdeckungen aus dem alten Morgenlande in steigendem Maße auch die Orientalistik auf den Plan gerufen. Denn einmal hat sich mit dem weiteren Eindringen in die Sprache der Hethiter[1] — jenes Kulturvolkes in Kappadozien zur Zeit des 2. vorchristlichen Jahrtausends — gezeigt, daß es sich bei diesem Volke um Westindogermanen handelt, die freilich sehr bald einem starken Vermischungsprozeß mit den einheimischen kleinasiatischen Gruppen unterworfen wurden. Zum anderen hat die erst seit wenigen Jahren in Gang gekommene Erforschung der Ḫurriter[2], die Beschäftigung mit jenem etwa in der gleichen Zeit Mesopotamien und Syrien überschwemmenden Eroberervolk, mit dem auch die Hyksos in Verbindung gebracht werden müssen, dargetan, daß diese mächtigen und siegreichen Eindringlinge unter der Führung ostindogermanischer, arischer Häuptlinge und Fürsten standen, die selbst erst als Eroberer ins ursprüngliche Ḫurritergebiet gekommen waren und als Absprengsel vom großen Indogermanenzug nach Indien angesehen werden müssen.[3] Nennen wir schließlich die Wanderung der nordischen Seevölker, deren einzig greifbare und um 1200 v. Chr. in Südpalästina zu nationaler Gestaltung gelangende Vertreter die Philister sind, so haben wir die drei Gruppen kenntlich gemacht, die wir unter dem Begriff „Frühöstliches Indogermanentum" zusammenfassen wollen und deren Erforschung einen bedeutsamen Beitrag der Orientalistik zur Indogermanenfrage darstellt. Die Bedeutung dieses frühöstlichen Indogermanentums für die Forschung wird leicht ersichtlich bei

[1] Vgl. besonders E. H. Sturtevant, A comparative Grammar of the Hittite Language 1933.

[2] A. Götze, Kleinasien, Kulturgeschichte des Alten Orients, München 1933, 1—199 (Handb. d. Altertumswiss. ed. W. Otto, 3. Abt., 1. Teil, 3. Bd., 3. Absch., 1. Lief.); ders., Hethiter, Churriter und Assyrer, Oslo 1936; A. Ungnad, Subartu, Berlin u. Leipzig 1936; A. Moortgat, Die bildende Kunst des alten Orients und die Bergvölker, Berlin 1932.

[3] Vgl. H. Schmökel, Die ersten Arier im Alten Orient, Leipzig 1938.

1373743 Digitized by Google

der Überlegung, daß diese Gruppen sich vom 18. bis zum 11. Jahrh. urkundlich verfolgen lassen und somit die ältesten im eigentlichen Sinne historisch greifbaren Vertreter des indogermanischen Völkerkreises sind, wenn wir von den schwer auswertbaren und in der zeitlichen Ansetzung sehr schwankenden vedischen Texten[1] des alten Indertums hier einmal absehen. Zwar sind auch die keilschriftlichen Belege aus dem Hethiterreich, aus Mesopotamien und Syrien-Palästina, dazu — vor allem für die Philister — die gelegentlichen alttestamentlichen Stellen keineswegs leicht zu verarbeiten, doch bieten sie immerhin umfangreiches, verläßliches, klares und meist eindeutig datierbares historisches, kultur- und religionsgeschichtliches Material.

Die Frage nach Verhältnis und Beziehung, Ähnlichkeit und Verwandtschaft der drei Gruppen — Hethiter, „ḫurritische" Arier und Philister — untereinander und zueinander liegt nahe. Und in der Tat zeigen sich, wenn man sich eingehender mit diesen zeitlich und örtlich mehr oder weniger getrennten Stämmen beschäftigt, hier und da überraschende und bedeutungsvolle Parallelen, die sich allerdings meistens im Großen und Allgemeinen halten. Alle drei Völker sind ausgesprochene Kriegernationen, die, wie die Hethiter, die großen Weltstädte ihrer Zeit überrennen[2] und Jahr um Jahr harte Fehden mit den Nachbarn, aber ebenso mit Mitanni und Ägypten bestehen[3], die, wie die ḫurritischen Arier, als Heerkönige mit geringem Gefolge an der Spitze ihrer andersvölkischen Untertanen ganz Mesopotamien und Syrien unterwerfen[4] und in ihrem Auftreten mit dem rossebespannten Kriegswagen ein ausgesprochen ritterliches Moment dartun[5], die schließlich, wie die Philister, als Bauernkrieger unter ihren Fürsten[6] die südpalästinische Küste gewinnen und zeitweise ganz Israel beherrschen.[7] Alle drei Völker haben augenscheinlich die — abendländischer Sozialstruktur entsprechende — Einrichtung des Lehnswesens als Grundlage zur Festigung und Erhaltung ihrer Macht angesehen.[8] Dem entspricht, daß die dem semitischen Alten

[1] Vgl. W. Wüst in der Wiener Zschr. für die Kunde des Morgenlandes 34 (1927) 165 ff., auch Götze, Kleinasien 53.

[2] Vgl. den Hethiterzug nach Babylon zur Zeit des Samsuditana c. 1750, L. W. King, Chronicles II 3 ff., Z. 64.

[3] Vgl. die Kämpfe gegen die Kašker etwa bei Muršil: Keilschr.-Texte aus Boghazköi III 4: I 29 ff.; gegen Tušratta v. Mitanni: Weidner, Boghazköi-Studien 8, 1, Vs. 1 ff., 29; gegen Ägypten bei Kadeš 1305: Lepsius, Denkmäler III 153, vgl. Breasted, Records III 316 ff.

[4] Belege zusammengefaßt bei Schmökel, Die ersten Arier 20 ff.: Geschichte der ersten Arier.

[5] Vgl. ebd. 67, auch Abb. IV u. V. [6] 1. Sa. 5, 8. [7] 1. Sa. 10, 5. 13, 3.

[8] Vgl. für die Hethiter: Götze, Kleinasien 93 ff. und: Hethiter, Churriter und Assyrer 63; für die ḫurr. Arier: Schmökel a. a. O. 68; für die Philister vgl. das Lehen, das David von König Achis von Gath erhält, 1. Sa. 27, 6.

Digitized by Google

rient fremde Wertschätzung der Persönlichkeit, die Bedeutung des inzelnen Mannes als Kriegers und Bürgers in den genannten Bereichen bereinstimmend und mit Nachdruck deutlich wird. So suchen wir im ethitischen Gesetzbuch vergeblich nach jenen Verstümmelungsstrafen, ie in den sonstigen altorientalischen Rechtsbüchern so zahlreich be-egnen; wir finden dafür die Möglichkeit, einen Totschlag durch Wehr-eld zu sühnen[1], und bemerken so die Absicht des Gesetzes, Mensch nd Menschenleben höher zu bewerten, wie denn im Hethiterreich zu-rst auch etwa die Namen der Verfasser literarischer Werke genannt verden. So liebt die ḫurritische Kunst, in der wir den Einfluß der ari-chen Herren und Fürsten gewiß nicht gering anschlagen dürfen, erst-nalig — und dann freilich überall im Alten Orient Schule machend — lie Darstellung des Einzelkriegers[2], welches Motiv von einer veränderten neuen Welt- und Menschenbetrachtung Zeugnis ablegt. So kennen wir schließlich aus dem philistäischen Kulturkreis die Gestalt jenes Helden Goliath, der an Stelle des Heeres und für es einen einzelnen israeliti-schen Gegner zum altindogermanischen Zweikampf herausfordert.[3] Und hier wird das Moment des Fremdartigen, Unbekannten besonders deut-lich: Die Israeliten kennen diese nordische, auch in den altindoarischen Texten oft genannte und uns aus Homer so vertraute Kampfart nicht, so daß es geschieht, daß die Wurfschleuder dem Leben des Philisters ein Ende macht.[4]

Wir sehen: Ähnlichkeiten und Beziehungen zwischen den einzelnen Gruppen des frühöstlichen Indogermanentums sind vorhanden; sie wer-den aus der Herkunft von dem alten gemeinsamen Kultur- und Sprach-kreis, schließlich aus letzter rassischer Verwandtschaft verständlich. So ist es nicht zu verwundern, wenn an den drei zu untersuchenden Stellen sich auch in dem innersten Bereich völkischen Lebens, im Religiösen, Parallelen ergeben. Daß etwa ein und derselbe Gott oder gar mehrere Götter bei den verschiedenen Völkern gemeinsam auftreten, dürfen wir bei der großen Weite des irgendwann einmal gemeinsamen Urraumes und der Verschiedenartigkeit des Weges und Schicksals der Einzelstämme zunächst kaum erwarten. Zwar erscheinen die altarischen Götter Mitra, Varuṇa, Indra und die Nāsatyas, die im ḫurritischen Ariertum Verehrung fanden, in einer hethitischen Urkunde[5]; aber dieser in Boghazköi, dem ehemaligen Ḫattušaš, gefundene Text stellt einen Vertrag zwischen Ḫatti und Mitanni, der größten Staatsbildung der ḫurritischen Arier, dar und

[1] Heth. Gesetz I § 5. [2] Vgl. Schmökel a. a. O. Abb. VII u. VIII.
[3] 1. Sa. 17, vgl. 2. Sa. 21, 19.
[4] So richtig H. Günther, Die Nordische Rasse bei den Indogermanen Asiens München 1934, 42.
[5] Boghazköi-Studien 8, 1: Rs. 55 ff.

Digitized by Google

enthält die genannten Götter nicht als solche der Hethiter, sondern de mitannischen Vertragspartners. Angesichts der Tatsache freilich, daß sic auch geringe arische Spracheinflüsse im hethitischen Kulturkreis nach weisen lassen, wird die Möglichkeit einer beschränkten Verehrung de vier bzw. fünf altarischen Götter auch durch die Hethiter offenzulasse sein. Mit größerer Sicherheit läßt sich die sporadische Verehrung d altarisch-indischen Feuergottes Agni bei den Hethitern annehmen.[1]

Denn es ist festzustellen, daß das Pantheon der Hethiter eine außerordentlich große Zahl fremder, neuer Götter aufgenommen hat. Und zwar geschieht das in einem Umfange und einer Stärke, daß die eigenen Götter des Hethitertums an Bedeutung und Ansehen hinter jenen ganz zurücktreten. Und hiermit stehen wir nun bei derjenigen Erscheinung, die nicht nur für die Hethiter, sondern auch für die hurritischen Arier und die Philister gilt und in diesem auffallenden Übereinklang typisch für die Religion der drei indogermanischen Gruppen des Alten Orients ist. Die Religion des „frühöstlichen Indogermanentums" zeigt alle Merkmale der Überwucherung durch fremde Gottheiten und des Schwundes der eigenen, althergebrachten Götter. Der Götterschwund auf der einen Seite wird durch die gern übernommenen und eifrig gepflegten Fremdkulte ausgeglichen. Die ersten in die große materielle und geistig-religiöse Kultur des Alten Orients vorstoßenden Vertreter der indogermanischen Völkerwelt, deren bestimmende Komponente die nordische Rasse war, haben alsbald in dieser neuen Lebenssphäre ihre ererbten Götter verloren oder zum mindesten zugunsten der mächtigen und eindrucksvollen Kulte in den neugewonnenen Ländern stark zurückgedrängt.

Das ist keineswegs eine normale und im Rahmen des alten Morgenlandes gewöhnliche Erscheinung. Die Aramäer, die nach ihrer Einwanderung in Syrien bald zur Staatengründung gelangen und gegen Ende des 2. Jahrtausends vor allem im Reiche von Damaskus politische Gestaltung gewinnen, verharren durchaus bei ihrem Hadad bzw. Hadad-Rimmon und der Atagartis; die Assyrer blieben ihrem — gewiß sehr umfangreichen — Pantheon, vor allem aber dem Assur und der Ištar von Ninive, auch in der Ferne und in entlegenen Kolonien treu; die Israeliten, vom Osten und Süden her in der Ḫabiru-Wanderung nach Palästina gelangend, bewahren Jahwes Kult trotz allen schweren Auseinandersetzungen mit dem Kanaanäergott Ba'al in allen seinen verschiedenen Ausprägungen, mag dabei Jahwe in der Volksreligion auch stark überfremdet werden; die Perser — um einmal auf eine spätere indogermanische Gruppe zu blicken — halten bei aller Toleranz dem Ahura Mazda

[1] Keilschrifturkunden aus Boghazköi VIII 28: I 16; vgl. Schmökel a. a. O. 10, 8.

Digitized by Google

auch nach der Eroberung Babyloniens mit seinen zahllosen uralten und hochangesehenen Kulten die Treue; von Ägypten ganz zu schweigen, das auch als Eroberstaat nur ganz selten einmal anderen als einheimischen Göttern überhaupt Aufmerksamkeit geschenkt hat. Nein, hier liegt ohne Zweifel ein sehr auffallendes, gemeinsames charakteristisches Merkmal für die Religion der drei frühöstlichen Indogermanengruppen vor. Es verlohnt sich darum, ihm etwas weiter nachzugehen.

Für den hethitischen Religionskreis besitzen wir in den religiösen, mythisch-epischen und juristischen Texten (Vertragsurkunden) aus Boghazköi ein reiches und fruchtbares Untersuchungsmaterial. Zu reichlich fast, denn das hethitische Pantheon, das uns in diesen Texten entgegentritt und in dem entgegen altorientalischer Gewohnheit ein Synkretismus, eine Vermischung ähnlicher Kulte und Göttergestalten verschiedener Herkunft kaum je beobachtet werden kann, macht mit seinen — von den Hethitern selbst so gezählten — „Tausend Göttern" zunächst einen geradezu chaotischen Eindruck.[1] Dennoch wird bei näherem Zusehen mit aller Deutlichkeit klar, daß die genuin hethitischen Götter gegenüber drei weiteren Göttergruppen, nämlich den Gottheiten der Vorbewohner des Landes, der sog. Protoḫattier mit Einschluß versprengter luwischer Elemente[2], weiter den Gottheiten Babyloniens und schließlich den Gottheiten ḫurritisch-mesopotamischer Herkunft, aufs stärkste zurücktreten. Die Neigung zu den — meist uralten — „neuen" Göttern geht soweit, daß man sich verpflichtet fühlt, auch ihre ursprüngliche und dann natürlich nicht-hethitische Kultsprache durch die Jahrhunderte, allmählich unter großen Verständnisschwierigkeiten weiterzuverwenden: Neben dem Hethitischen wird eine protoḫattische, luwische und ḫurritische Kultsprache gepflegt. So kommt es, daß wir von den alten hethitischen Gottheiten nur wenig wissen. Da ist Aškašepaš und Malijaš, die Meergottheit Arunaš und deren Mutter Kamrušepa, ferner eine mit „Königin" bezeichnete Göttin, schließlich von etwas größerer Bedeutung Pirwaš, in drei oder vier Städten verehrt. Unendlich viel mächtiger sind im Kult des Hethiterreiches die alten Götter des Landes

[1] Vgl. Götze, Kleinasien 123. Ich zitiere zur Verdeutlichung des Tatbestandes einen Teil der Schwurhelferliste aus dem Vertrage des großen Hethiterkönigs Šuppiluliumaš mit Ḫukannaš (KBo. V 3: Z. 39 ff.): „Und siehe, wir haben hierfür die Tausend Götter zur Versammlung gerufen: Der Sonnengott des Himmels, die Sonnengöttin von Arinna, der Wettergott des Himmels, der Wettergott von Ḫatti, von Arinna, von Zippalanda ... (weitere 15 Stadtnamen o. ä.) ... die Göttin Ḫepat ... der Gott Zitḫarias, der Gott Karziš, der Gott Ḫapandaliaš ... (weitere 25 Götternamen) ... alle Götter von Ḫatti, die Götter des Himmels, die Götter der Erde, die Götter des Gebirges, ... die Götter des großen Meeres ...."

[2] In den Luwiern haben wir noch frühere, bedeutungslose indogermanische Einsprengsel im altkleinasiatischen Bereich zu sehen.

Digitized by Google

mit seinen protoḫattischen[1] Vorbewohnern geworden. Ihnen gehört die oberste Gottheit des hethitischen Pantheons zu: Es ist die Sonnengöttin von Arinna[2] — nach gänzlich unindogermanischer, aber ebenso unsemitischer Sitte eine weibliche Gottheit an der Spitze! —, die eigentliche Staatsgottheit von Ḫatti[3], neben der ein gleichfalls auftretender Sonnengott nur sehr schattenhafte Züge zeigt. Ihr Gatte ist der althattische Wettergott[4], als ihre Kinder erscheinen die Wettergötter der Städte Nerik und Zipalanda, sowie die in Bittgebeten oft genannte, im Krieg hilfreiche Mesullaš. Ferner spielt eine Rolle der Vegetationsgott Telepinuš. Neben weiteren Gottheiten können hier auch die luwischen Götter Šandaš und Tarḫunza genannt werden.[5]

Durch Vermittlung der östlichen ḫurritischen Nachbarn — und daher oft in ḫurritischer Sprache verehrt — drangen mit ähnlicher Mächtigkeit die großen Göttergestalten Babylons in den hethitischen Religionskreis ein. So tritt der uralte sumerische Unterweltsgott Ea und seine Gemahlin Damkina, die Mutter Marduks, der Sonnengott Šamaš mit seiner bräutlichen Gattin Aja und der Mondgott Sin, die als Kriegs- und Heilgöttin hochberühmte Ištar von Ninive, der Getreide- und Ackerbaugott Uraš, Erstgeborener Enlils, der schon zu vorhethitischer Zeit in der altassyrischen Handelskolonie Kaneš-Kültepe (unweit des Halys) verehrte und wohl von da aus ins hethitische Pantheon gelangte Kriegsgott Zamamā usw. in den hethitischen Kulttexten und Annalen mit hoher Bedeutung auf.

Indes erscheinen die Ḫurriter, jene unter arischer Führung stehenden Begründer der Reiche von Ḫurri und Mitanni in Mesopotamien sowie einer großen Reihe von Stadtstaaten in Syrien und Palästina, nicht nur als Vermittler babylonischer Kulte, vielmehr sind ihre eigenen, im 2. Jahrtausend weit verehrten Götter vor allem im Osten des Hethiterreiches mit großer Kraft eingedrungen. Da ist der ḫurritische Wettergott Tešup und vor allem die in acht kappadozischen Städten verehrte Ḫurritergöttin Ḫepat, weiter die ḫurritische Form der Liebes- und Kriegsgöttin Ištar mit dem Namen Šauška, ferner Naparpi, der Sonnengott Šimike, die Stiergötter Šerriš und Ḫurriš, der Gott Kumarpi und andere. Diese Namen mögen genügen; gesellt man ihnen noch die ḫurritische

[1] Rassisch fraglich; manche nehmen Beziehungen ihrer Sprache zu den Bantu-Sprachen an.

[2] Der Name ist, da immer ideographisch geschrieben, nicht bekannt.

[3] Ihre Feste sind die Staatsfeste, zu denen das Erscheinen des Königs Pflicht ist. Vgl. KBo. III 4: I 18, 21 ff., vor ihr deponiert man die Staatsverträge, vgl. KBo. I 1: Rs. 35.

[4] Name gleichfalls immer mit dem Ideogramm für „Wettergott" geschrieben, daher noch nicht lesbar.

[5] Belege hierfür und für das Folgende bei Götze, Kleinasien 124 ff.

Digitized by Google

oder amoritische Gruppe der Schwurgötter zu, die weiter auch die babylonischen Gottheiten Allalu, Anu-Antu und Enlil-Ninlil umfaßt, so wird deutlich, wie außerordentlich stark der Prozeß der Überfremdung im Pantheon und damit in der Religion des indogermanischen Volkes von Ḫatti gewesen ist.

Die gleiche Erscheinung begegnet bei den Ariern des Ḫurriterkreises. Auch hier der Götterschwund auf der einen, die Fremdgottverehrung auf der anderen Seite. Zwar treten, wie schon angedeutet, im hethitisch-mitannischen Staatsvertrag zwischen Šuppiluliuma und Mattiwaza als Eidhelfer die zweifellos der arischen Herrenschicht des Landes zuzurechnenden altindoarischen Gottheiten Mitra, Varuṇa, Indra und die Nāsatyas auf, aber sie stehen nur neben zahlreichen anderen Gottheiten ḫurritisch-mesopotamischer Herkunft, ohne daß sie irgendeine besondere Betonung oder Hervorhebung erfahren. Indra begegnet ferner noch in dem arischen Fürstennamen Intaruda = Indrota „Von Indra begünstigt“[1]; der altindoarische Sonnengott Sūrya scheint von den arischen Eroberern ins Kassitenreich mitgebracht worden zu sein[2] und tritt auch in dem südpalästinischen Personennamen Šuwardāta auf[3]; in Personennamen — nur noch in diesen freilich — erscheinen ferner die altindoarischen Namen Yami und Sūta. Aber das ist sehr wenig in Anbetracht der auch hier geltenden Tatsache, daß die arische Gottheit jeweils nur als eine unter vielen auftritt und nirgendwo bevorzugt wird. Denn die genannten Belege sind die einzigen und finden in den religiösen Urkunden oder sonstigen Äußerungen der ḫurritisch-arischen Kulturschicht keinerlei Widerhall und Festigung. In keinem der zahlreichen, von arischen Stadtfürsten oder den mächtigen Mitannikönigen stammenden Briefen der Amarnakorrespondenz finden wir eine Hinwendung zu einem dieser angestammten Götter; die ḫurritische Kunst, doch gewiß von der arischen Herrenschicht weitgehend beeinflußt und protegiert, weist bisher noch kein einziges Bild altindisch-arischer Gottheiten auf, geschweige denn, daß ein religiöser Text des Ḫurriterkreises etwa gar von einer solchen handele. Die großen ḫurritischen Gottheiten, die wir schon oben nannten, jene Ḫepat, Tešup, Šimike, Šauška usw., haben in Gemeinschaft mit den Göttern Syriens, Phöniziens und Babyloniens auch hier jene eigenen Kulte weithin verdrängt; die ererbten Personennamen dürften nur zu bald einziges und vielleicht oft gar nicht mehr verstandenes Erbe des Glaubens der Väter gewesen sein. So nimmt es nicht wunder, wenn der bedeutende Mitannikönig Tušratta — d. i. altindoarisch dur (praef.) + ratha- „Einen (für die Feinde) verderblichen Streitwagen besitzend“ —

[1] Thureau-Dangin, Revue d'Assyriologie XIX, AO. 7095, Vs. 1.
[2] Kassitisch-assyrisches Vokabular Vs. 5, vgl. Schmökel a. a. O. 11, 1.
[3] Knudtzon, Die El-Amarnatafeln, Leipzig 1915, 271, 12 u. ö

Digitized by Google

besonders enge Beziehungen zum Kulte der ursprünglich assyrischen Göttin Ištar von Ninive gehabt hat und sie einmal geradezu als „seine" Göttin und Herrin bezeichnet.[1]

Wenige Jahrhunderte später und nicht viel weiter im Süden, in der — Sephela genannten — fruchtbaren Küstenebene Südpalästinas, wiederholt sich bei den Philistern noch einmal das gleiche Schauspiel des Verlustes der eigenen und der Annahme fremder Götter. Vorheimat oder zum mindesten Durchgangsheimat war Kreta gewesen[2], mit dem großen Zuge der von Norden herkommenden „Seevölker", mit Sardiniern, Sikulern, Achäern, Lykiern und anderen waren sie bis nach Ägypten gelangt, dort aber der Vernichtung, die die Einwanderer um 1230 im westlichen Delta durch den Pharao traf, entgangen. Wir finden sie in Südpalästina wieder, wo sie in der Pentapolis Asdod, Askalon, Gaza, Ekron und Gath politische Konsolidierung fanden.[3] Ihr Kult ist uns durch die Aussagen des AT wenigstens in den Hauptzügen bekannt. Und hier vermissen wir nun vollends eine ererbte, althergebrachte Gottheit; als der Gott der Philister erscheint in Asdod wie in Gaza nicht ein kretischer oder karischer oder illyrischer Gott, sondern der Gott Dagon. Im Dagontempel von Gaza findet das Siegesfest anläßlich der Niederwerfung der Israeliten und der Gefangennahme des Stammführers Simson statt[4]; das in einem späteren Kampfe eroberte israelitische Kriegspanier der Bundeslade erhält im Dagontempel von Asdod seinen Platz, und eine Jahwelegende hat sich später um diesen gegen das Jahr 1000 zu datierenden Aufenthalt der Lade im Philisterlande gebildet.[5] Eine Notiz, die der Bearbeiter des Textes in die Geschichte einfügte, bezeugt uns den Dagonkult in Asdod auch für die spätere Zeit.[6] Die Chronik will wissen, daß nach der Besiegung und dem Tode Sauls seine Rüstung und sein Haupt in den Dagontempel gebracht worden sei.[7] Wie fest der Dagonkult durch die Jahrhunderte in den philistäischen Gebieten verwurzelt blieb und wie unberührt er alle völkischen und politischen Umwälzungen der Zeit überstand, geht aus der letzten Belegstelle des AT hervor, nach der die Feldtruppen des Apollonius von den Makkabäern im Dagontempel von Ašdod eingeschlossen und samt diesem verbrannt wurden.[8] Das geschieht um 150 v. Chr.; ein Jahrtausend lang hat es somit den philistäischen Dagonkult gegeben.

Dieser Dagon aber ist kein anderer als der mächtige altorientalische

[1] El-Amarnatafel 23, 31.

[2] Vgl. Kreti und Pleti 1. Sa. 30, 14 u. ö. sowie die Angaben von Am. 9, 7, Jer. 47, 4 und Zeph. 2, 5.

[3] Vgl. über sie zuletzt O. Eißfeldt, Philister und Phönizier, AO. 34, 3 (1936).

[4] Ri. 16, 23 ff.

[5] 1. Sa. 5. [6] 1. Sa. 5, 5. [7] 1. Chron. 10, 9 f., anders 1. Sa. 31, 10.

[8] 1. Makk. 10, 83 ff. u. 11, 4.

Digitized by Google

errschergott Dagon.[1] Er ist seit 2700 v. Chr. in den oberen Euphrat-ndern als Herrschergott, der im Sturm und Wetter über die Länder id Gebirge gebietet, belegt und in Babylonien von der sumerischen eit Enannatums bis zum Jahre 473 v. Chr. bezeugt, hat aber ebenso in ssyrien, in Phönizien, wo er durch die Ras Šamratexte für die Mitte es 2. Jahrtausends neu beleuchtet wird, und in Palästina schon zur vor-nilistäischen Zeit Verehrung genossen. In gewissen Zeiten galt er als mfassender himmlischer Herrscher, der einmal sogar dem babylonischen öttervater Anu und der Ištar übergeordnet wird.[2] Als solcher muß er en Philistern — wohl schon bei ihrer Wanderung an der östlichen Mittelmeerküste entlang — bekannt geworden sein; Dagan oder — wie an in Palästina gemäß den hebräischen Sprachgesetzen sagte — Dagon uß jedenfalls auch in Kanaan zur Zeit der philistäischen Einwanderung ine so prominente Stellung eingenommen haben, daß sich die philitäischen Bauernkrieger mit der herrschenden Kultur auch dem Dienste Dagans ohne weiteres beugten; sie bewahrten ihn weiter, während seine rüheren palästinischen Verehrer, die Kanaanäer, ihn, gewiß infolge der Machtentfaltung Israels und der Jahwereligion, vergaßen. Dagon bleibt hr Hauptgott, hinter dem Ba'al Zebul von Ekron, Derketo und der in Gaza bezeugte Marna in schattenhaftes Dunkel zurückweichen. Hieronymus noch wußte etwas von Dagons — biblisch nicht bezeugter — Verehrung in Askalon, und sogar heute erinnern die Namen dreier palästinischer Dörfer Beit Degan an jenen Kult, den die aus der Fremde gekommenen indogermanischen Philister einem fremden Gotte weihten, während sie ihre eigenen Götter vergaßen.

Diese Erscheinung ist um so verwunderlicher, als sie mit fast völliger Gleichheit bei den drei ersten indogermanischen Gruppen des Alten Orients auftritt. Eine Erklärung dieses Phänomens ist nicht einfach zu finden. Wir werden dazu einmal auf die Einflüsse der langen Wanderungen hinzuweisen haben, die diese Völker Jahrzehnte und z. T. sogar Jahrhunderte von Land zu Land, von Tempel zu Tempel, von Gott zu Gott führten, so den Eindruck und den Machtanspruch der eigenen ererbten Götter verwischend. Zum anderen wird die Tatsache, daß es sich bei Hethitern, ḫurritischen Ariern und Philistern jeweils um in der Stimmung des Aufbruchs befindliche, ihre Heimat um der zu suchenden neuen Länder willen verlassende Völker handelt, selbst zur Erklärung heran-

[1] Vgl. für alles Nähere H. Schmökel, Der Gott Dagan, Heidelb. Diss. 1928, und ders., Artikel Dagan im Reallex. d. Assyriologie.

[2] Für die Belege vgl. Artikel Dagan im Reallex. f. Assyriologie. Hinzuzunehmen ist noch die erhebliche Bedeutung, die Dagan nach dem Ausweis der Ras Šamra-Texte im alten Ugarit hatte, vgl. Syria X pl. 67; 9, 3; XII pl. 38, 24; XIV pl. 177 ff. usw.

Digitized by Google

zuziehen sein. Im Aufbruch der ersten indogermanischen Wandervölker vollzog sich eine Abwendung vom alten Lande, seiner Kultur und — wenn auch dies keineswegs zwangläufig[1] — von seinen Göttern und eingewaltige, begeisterte Hinwendung zum Neuen, die sich im sieghaften Gewinnen neuer Länder und der Gründung neuer Staaten, aber auch im Aufgeschlossensein für all das fremdartig Neue auf kultischem und religiösem Gebiet äußerte. Und gerade hier war stets der Einfluß des Alten Orients mit seinen großen Göttergestalten besonders stark gewesen: ganz hatte sich ihm nur selten ein einwanderndes Volk verschließen können. Die Vermischung mit den Vorbewohnern und Nachbarn öffnete insbesondere das Tor für die fremde Kultur und Religion; mit dem durch solche Rassenmischung erfolgenden Einströmen fremden Blutes verwischte sich nicht nur der völkische, sondern auch der religiöse Unterschied. In jedem Falle zwang so das neue Land mit seiner einheimischen Hochkultur auch seine eindrucksvollen, in glänzenden Kulten mitreißend verehrten Götter den Fremdlingen auf; und die indogermanischen Völker sind freilich von einer ungewöhnlichen und erstaunlichen Aufnahmefähigkeit gewesen. Dies gilt um so mehr, als sich ähnliche Vorgänge augenscheinlich sowohl bei den einwandernden Griechen wie den Indogermanen Italiens finden. Jene Begabung zur Toleranz in religiösen Dingen schließlich, für die später die Perser etwa bei Cyrus den Beweis vor der Geschichte erbringen und die den indogermanischen Völkern des Altertums gemeinsam gewesen zu sein scheint, mag auch in unserem Falle die geschilderte Entwicklung gefördert haben.

Machen wir diese Feststellungen, so haben wir jedoch sofort einige Einschränkungen und Ergänzungen anzufügen. Waren die alten Götter den Menschen dieser frühindogermanischen Wanderzüge fremd geworden, so war ihre religiöse Kraft selbst nicht erlahmt. Sie erfüllten vielmehr mit ihr die „neuen" Götter und Kulte; und wir werden annehmen können, daß die weitere Anbetung so mancher altorientalischen Gottheit durch die neuen Verehrer starken Auftrieb und neue Kraft, gewiß auch oft eine größere Tiefe gewann.[2] Da uns aber die Kulte in den drei zur Betrachtung stehenden Bereichen indogermanischer Vergangenheit ihren gottesdienstlichen Einzelheiten nach weithin unbekannt bleiben, zudem die Überlieferung z. T. einseitig oder gar gelegentlich tendenziös im Sinne der althergebrachten einheimischen, bodenständigen Priesterregeln sein mag, läßt sich zunächst Näheres über Grad und Tiefe einer solchen wesensmäßigen Umformung, wie sie etwa bei vielen Göttern Griechenlands angenommen werden darf, nicht aussagen.

[1] Vgl. oben S. 3.

[2] Man denke z. B. an die oben kurz dargetane Kraft und Bedeutung des Dagonkultes bei den Philistern!

Digitized by Google

Inhaltsübersicht

Die ältesten historisch greifbaren Vertreter der Indogermanen sind die als „frühöstliches Indogermanentum" zusammenzufassenden Gruppen der Hethiter und Philister sowie der arischen Oberschicht der Ḫurriter. Sie eint u. a. die religionsgeschichtlich bedeutsame Erscheinung des „Götterschwundes", d. h. der Aufgabe der eigenen Götter zugunsten eines „Fremdgottkultes". Die Gründe liegen in der Geistesverfassung des Abwandernden, in der Wanderung selbst mit ihren fremdartigen Reizen und in der zunehmenden Rassenmischung, aber auch in der idg. Begabung zur religiösen Toleranz. Unverändert bleibt jedoch stets die „religiöse Kraft" dieser Indogermanen, die auch das Übernommene und Fremde erfüllt.

ZUR MYTHOLOGIE VIṢṆUS

VON *E. BENDA* IN ZIEGELHAUSEN BEI HEIDELBERG

Vorbemerkung. Wenn ich auch nicht allen Übersetzungen und Textauslegungen der nachfolgenden Studie zuzustimmen vermag und stellenweise ein schärferes Eingehen auf Sprachgeschichte und Parallelverse gewünscht hätte, so stehe ich doch nicht an, die Darlegungen des Verf. scharfsinnig und in ihrer Neuartigkeit anregend zu nennen. Ich begrüße den Beitrag, der da und dort die lebendige Welt-Anschauung vedischer Dichtung etwas zu konstruktiv sieht, nicht zuletzt auch deshalb, weil er einer grundsätzlichen Forderung genügt, die ich selbst ARW. 36 (1940) 105 und 105⁴ erhoben habe. W. Wüst.

Wenn im folgenden von dem vedischen Gott *viṣṇu* gesprochen werden soll, so wird es sich dabei um ein Kapitel aus dem Bereich des altindoarischen Sonnengottes handeln. Es ist nicht meine Absicht, erneut eine erschöpfende Darstellung dieses devá zu liefern, vielmehr soll lediglich die dreifache Rolle, welche *viṣṇu* als Sonnengott spielt, in das rechte Licht gerückt und in ihrer ganzen Tragweite erfaßt werden.

Mit vielen anderen[1] sehen wir in den drei Schritten, welche die Grundtätigkeit des Gottes darstellen, einen Hinweis auf die dreifache Rolle, welche *viṣṇu* am *dyú*, in der *kṣám* und im *antárikṣa* spielt. Die Worte der Taittirīya-Saṃhitā IV 2, 1: *pṛthivīm anu vi kramasva — antarikṣam anu vi krámasva — divam anu vi kramasva — diśo 'nu vi kramasva* und des Taittirīya-Brāhmaṇa III 1, 2, 6: *tredhā viṣṇur urugāyo vicakrame | mahīṃ divaṃ pṛthivīm antarikṣam* sind für uns richtungweisend.

Die wenigen *viṣṇu*-Lieder des Ṛgveda[2], auf welche sich vornehmlich die folgenden Ausführungen stützen, sind bereits von der Vorstellung der drei *padá* oder *krámaṇa* des Gottes erfüllt. Von vornherein möchten wir eine hierbei begegnende Besonderheit, welche geeignet sein könnte, das Folgende zu komplizieren, ausschalten; ich meine die Eigentümlich-

[1] Vgl. Alfred Hillebrandt, Vedische Mythologie², Breslau 1929, 2, 316.

[2] Die Hymnen des Ṛigveda. Hrsg. von Theodor Aufrecht ²1877. Es kommen in erster Linie in Frage: I 22, 16—21; I 154; I 155; I 156; VII 99; VII 100.

Digitized by Google

keit, daß in den Texten des öfteren die Vorstellung begegnet, nach welcher *viṣṇu* nicht nur überhaupt drei Schritte tut, sondern auch wiederum jede der drei Betätigungsstätten, wie z. B. die Erde, abermals dreifach durchschreitet. Ich sehe mit Bergaigne[1] in dieser Multiplikation der Dreizahl nicht irgendeinen für die Erkenntnis der Tätigkeit *viṣṇu's* bedeutsamen Punkt, sondern lediglich ein Spiel der „arithmétique mythologique".

Es sollen nun zuerst die drei *padá* unseres Gottes im allgemeinen erörtert werden. Wie aus dem Vergleich in Ṛv[2] I 22, 20:

tád víṣṇoḥ paramáṁ padáṁ sádā paśyanti sūráyaḥ |
diváva cákṣur ấtatam |

„*viṣṇu's* höchste Fußstapfe schauen immerdar die Herren, die wie ein Auge am Taghimmel strahlt"

hervorgeht, haben wir in dem *paramáṁ padáṁ viṣṇu's* seine Betätigungsform am *dyú* zu sehen, ja wir können dieses *padá* geradezu als die Verkörperung des Sonnengottes am Lichthimmel auffassen. Wie das von *átri* an den *dyú* gesetzte *cákṣus* des *súrya* — man vgl. V 40, 8 c: *átrā súryasya diví cákṣur ấdhāt* — ist es allgemein sichtbar. Von diesem „höchsten, fernsten" *padá* ist auch sonst des öfteren im Ṛgveda die Rede. Ich führe nur die Stellen I 154, 5 c d, III 55, 10 a, VII 99, 1 d und X 1, 3 a an.

Den Gegensatz zu diesem fernsten *padá* bildet das *padáṁ upamáṁ*, welches in V 3, 3 c d begegnet:

padáṁ yád víṣṇor upamáṁ nidhấyi téna pāsi gúhyaṁ nấma gónām

„die Fußstapfe *viṣṇu's*, welche als nächste niedergesetzt ist, mit der beschützt du den geheimen Namen der Kühe".

Seiner Natur entsprechend müssen wir in diesem „nächsten" *padá* des Gottes die Betätigungsweise *viṣṇu's* auf der Erde sehen. Wie die *kṣám* den natürlichen Gegensatz zum *dyú* darstellt, ebenso bieten das *upamáṁ* und das *paramáṁ padáṁ* einen verständlichen Gegensatz. Wenn es daher z. B. I 154, 4 c d von *viṣṇu* heißt:

yá u ... pṛthivíṁ utá dyấṁ éko dādhấra ...

„Der ... Erde und Himmel allein erhält ...",

so haben wir in diesen Worten eine offensichtliche Beschreibung seines *upamáṁ* und *paramáṁ padáṁ* vor uns.

Diesen Ausführungen zufolge haben wir in dem *tṛtíyam (krámaṇam)* von I 155, 5 c d einen Hinweis auf des Gottes dritte Betätigung im *antárikṣa* zu sehen. Dieses *tṛtíya* begegnet auch sonst gelegentlich im Ṛgveda. Ich verweise auf I 155, 3 c d und X 1, 3 b.

---

[1] Abel Bergaigne, La religion védique 2, Paris 1883, 115 ff.

[2] Im folgenden tragen alle Anführungen aus dem Ṛgveda keinen besonderen Vermerk.

Digitized by Google

Während wir bis jetzt lediglich bekannte Tatbestände erneut vorgeführt haben, entsteht nunmehr aber die ungemein wichtige Frage, in welcher Weise wir uns die Tätigkeit *víṣṇu's* an seinen drei Wirkungsstätten vorzustellen haben. Es ist nämlich wohl zu beachten, daß mit der Nennung der drei *padá* bzw. *krámaṇa* noch gar nichts darüber ausgemacht ist, wann der Gott diese drei Schritte tut, ob gleichzeitig oder etwa in verschiedenen Zeitabschnitten, und wenn das letztere, ob dann vielleicht der Wirksamkeit zu bestimmter Stunde ein bestimmter Raum entspricht usf. Noch viel weniger können wir aus den drei *padá* entnehmen, ob *víṣṇu* bei ihrer Ausführung stets in derselben Form erscheint, oder ob er etwa bei dem einen oder andern sichtbar oder unsichtbar ist. Erst eine Beantwortung all dieser Fragen wird die sonst so inhaltsleere Vorstellung der drei *padá* zu dem machen, was sie sein soll, nämlich der wohldurchdachten Anschauung von der dreifachen Betätigungsform des vedischen Sonnengottes.

Glücklicherweise besitzen wir im Ṛgveda eine Stelle, welche geeignet ist, uns die gewünschte Antwort auf die oben aufgeworfenen Fragen zu geben; ich meine I 155, 5. Es heißt dort:

dvé íd asya krámaṇe svardṛ́śo 'bhikhyā́ya mártyo bhuraṇyati |
tṛtī́yam asya nákir ā́ dadharṣati váyaś caná patáyantaḥ patatriṇaḥ ||

„Nur zwei seiner Schritte sind die eines solchen, der den Anblick der Sonne bietet. Nachdem der Sterbliche [dem ersten] entgegengesehen hat, ist er [gegenüber dem zweiten] ein *bhuraṇyán*. Seinem dritten Schritt tut niemand etwas an, nicht einmal die Vögel, die fliegenden, geflügelten." Wie diese Übersetzung zeigt, deckt sich meine Auffassung des Verses im Grunde vollständig mit derjenigen Geldners, nur daß ich die Doppeltätigkeit des Sterblichen auf die zwei ersten Schritte *víṣṇu's* verteile. Den Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung wird man unten darin finden, daß sich uns der *bhuraṇyán* als Partner der Nachtsonne erweisen wird. Zunächst aber haben wir unserer Stelle den äußerst wichtigen Tatbestand zu entnehmen, daß *víṣṇu* nur bei zweien seiner Schritte in Form des *svàr* erscheint. Bei dem dritten Schritt, welcher im *antárikṣa* erfolgt, muß unser Gott also in anderer Gestalt auftreten. Wir stellen die Behandlung dieser dritten Wirkungsart zunächst zurück, um unsere Aufmerksamkeit fürs erste auf *víṣṇu* bei seinen zwei ersten Schritten, also dem am *dyú* und dem auf der *kṣám*, zu konzentrieren.

Sowohl am *dyú* wie auf der *kṣám* tritt der Gott, wie gesagt, in Gestalt der Sonne auf. Wir fragen nun:

1. Werden die beiden Schritte des *svardṛ́ś* gleichzeitig unternommen oder zu verschiedenen Zeiten?

2. Ist der *svardṛ́ś* am *dyú* von dem auf der *kṣám* irgendwie unterschieden?

Digitized by Google

Der Dichter des Verses I 155, 5 bietet uns die Antwort auf beide Fragen in feinsinniger Weise. Er schildert uns nämlich nicht *viṣṇu* unmittelbar bei seinen drei Schritten, sondern läßt die Form des Gottes in jedem Fall aus dem Verhalten anderer Wesen erkennen. Wie den *viṣṇu* des dritten Schrittes u. a. Vögel gegenüberstehen, so dem *svardṛ́* der beiden anderen Schritte der Sterbliche. Einmal sieht dem Gotte der *mártya* entgegen, er muß mithin hierbei einem sichtbaren *svardṛ́ś* gegenüberstehen. Mit letzterem kann nur der bei Tage am *dyú* sichtbare Sonnengott gemeint sein; *abhikhyā́ya* weist also auf das *paramám padam viṣṇu's* am *dyú*.

Anderseits betätigt sich der Sterbliche als *bhuraṇyán*. Was haben wir darunter zu verstehen? *bhuraṇya-* gehört zur Sippe *bhur-*. Als Grundbedeutung dieser Wurzel setzt man „sich bewegen" und dementsprechend für die Intensivbildung *jarbhur-* „sich heftig hin- und herbewegen" an. Zu diesem Bedeutungsansatz hat wohl die Tatsache geführt, daß *bhuraṇyati* Naighantuka II 14 als *gatikarman* und das gleichfalls hierher gehörige *bhuraṇyú* Naigh. II 15 als *kṣipranāman* aufgeführt wird. Überprüft man nun aber alle in Frage kommenden Stellen, so ergibt sich, daß die aus der Grundbedeutung von *bhur-* „sich bewegen" abgeleiteten besonderen Bedeutungen von *bhur-, jarbhur-, bhuraṇa, bhuraṇya-, bhuraṇyu* in den einzelnen Fällen eigentlich fast nirgends einen wirklich guten Sinn ergeben. Es soll dies im folgenden unter gleichzeitiger Einführung eines neuen Bedeutungsansatzes in Kürze dargetan werden. Nur auf diese Weise werden wir zur Aufklärung der richtigen Bedeutung von *bhuraṇyati* in I 155, 5 b kommen.

Ich gehe bei der folgenden Untersuchung von *jarbhur-* aus, welches man von jeher mit Recht zu gr. *πορφύρω* stellt. Die Grundbedeutung dieser Intensivbildung ist „sich purpurn färben, purpurrot aussehen", womit *πορφύρεος* „dunkelrot, blaurot, violett" übereinstimmt. Aus der letzteren Gleichsetzung geht hervor, daß das Rot, welches hierbei eine Rolle spielt, stets ein dunkles, trübes ist, ja man spricht sogar von einem *πορφύρεος θάνατος* wie sonst von einem schwarzen (*μέλας*) Tod. Zu vergleichen sind ferner die Glossen des Hesych „*πορφύρει· ταράττεται. φροντίζει. μελανίζει* sowie *πορφύρεον· πόρφυρον. μέλαν.* Berücksichtigt man diesen Tatbestand, so könnte *jarbhur-* auch bedeuten „dunkelrote, schwärzliche Farbe zeigen" oder allgemeiner „sich in Dunkelheit hüllen".

Nach diesen Erwägungen wenden wir uns nun den vedischen *jarbhur-*Stellen zu, um abzuwägen, ob die bisherigen Bedeutungsansätze zurecht bestehen oder ob wir unter Zugrundelegung der eben als möglich entwickelten Bedeutung „Dunkelheit verbreiten" zu einem besseren Verständnis der einschlägigen Stellen gelangen.

Digitized by Google

In II 38, 8ab heißt es von *váruṇa:... váruṇo yónim ápyam ániśitam nimíṣi járbhurāṇaḥ*|, was nach bisheriger Auffassung besagt, daß *váruṇa* den Schoß der Wasser (aufsucht) „ohne Nacht(ruhe) bei seinem Augenzwinken hin- und herfahrend" (Oldenberg, Noten zur Stelle) oder „der rastlos im Augenzwinkern auf- und abzuckt" (Geldner, Übers.). Ich muß gestehen, daß ich mir bei diesen Übersetzungen kein deutliches Bild von dem Walten des Gottes machen kann. Insbesondere paßt das „Hin- und Herfahren" u. dgl. durchaus nicht zu *nimíṣi*, was „beim Augenschließen" bedeuten muß. Ich schlage daher folgende Auslegung vor. *nimíṣi* ist nicht auf *váruṇa*, sondern auf die gesamte Kreatur zu beziehen. Die Wendung umschreibt den Anbruch der Nacht, bei welchem alles die Augen schließt, und Sāyaṇa wird recht haben, wenn er *nimíṣi* mit „bei Sonnenuntergang" umschreibt. Zu besagtem Zeitpunkt nun sucht *váruṇa* den Schoß des Wassers auf, indem er sich in Dunkelheit hüllt. Bei dieser Auffassung von *járbhurāṇaḥ* bekommt alles einen guten Sinn. Die Wasser, in deren Schoß der Gott einkehrt, werden die lichten Wasser des Taghimmels sein, welche nachts gemäß X 124, 7d: *tā́ asya várṇaṃ śúcayo bharibhrati*|| seine, d. h. eben dunkle Farbe tragen. Diese Dunkelheit verbreitet der Gott als *járbhurāṇa*.[1]

In I 140, 10cd:

avā́syā śíśumatīr adīder vármeva yutsú parijárbhurāṇaḥ||

ist von *agní* die Rede. Man übersetzte bisher die Stelle „die Mütter abstoßend leuchtetest Du auf, wie ein Panzer in den Schlachten hin und her funkelnd" (Geldner, Übers.). Dagegen habe ich vor allem einzuwenden, daß man bei einem *várman* nicht so sehr an seine Außenseite denkt wie an seine schützende, umschließende Natur; man vgl. besonders I 31, 15; VIII 47, 8; IX 67, 14b. Diese allgemeine Erwägung spricht dagegen, daß der Dichter den äußeren Eindruck eines Panzers hier als Vergleichsmittel herangezogen haben sollte. Nun ist allerdings davon die Rede, daß *agní* erglühte (*ádīdeḥ*). Damit hat es aber folgende Bewandtnis. Wie VI 7, 4d: *vaíśvānara yát pitrór ádīdeḥ* zeigt, bekundet sich *agní* durch *dīdī-* im Schoße der Eltern. Dort ist er aber laut VI 7, 5c: *yáj jā́yamānaḥ pitrór upásthe* ein *jā́yamāna*. Als *jā́yamāna* wiederum ist der Gott unsichtbar. Dies ergibt sich aus V 3, 1ab:

tvám agne váruṇo jā́yase yát tvám mitró bhavasi yat sámiddhaḥ|.

Wir haben hiernach zwischen einem *agní sámiddha* zu unterscheiden, welcher gleich *mitrá* ist, und einem *jā́yamāna*, der *váruṇa* gleichsteht. Als

[1] [Ich mache darauf aufmerksam, daß mein zurzeit im Felde stehender Schüler Karl Hoffmann im Rahmen seiner Dissertation Ṛgv. II 38, 8 in einem größeren Zusammenhang behandelt hat, wobei er sich vor allem mit Herman Lommel, Acta Or. 11 (1932) 134ff. auseinandersetzt und für *mārtāṇḍá-* ganz neue, nach Iran weisende Erkenntnisse gewinnt. W. Wüst.]

Digitized by Google

sámiddha (= *mitrá*) verkörpert *agní* die Sonne am Taghimmel, wie a
V 1, 2 und V 28, 1 a b hervorgeht. Als *jā́yamāna* (= *váruṇa*) im Sch
der Eltern dagegen stellt er die unsichtbare Nachtsonne dar; heißt e
doch Av. XIII 3, 13 a b:

sá váruṇaḥ sāyám agnír bhavati sá mitró bhavati prātár udyán .

Wir haben es also in I 140, 10 c d mit *agní* als unsichtbarem die Nac
sonne vertretenden Gott zu tun, und es ist zu übersetzen: „Nachdem D
die Mütter entsandt hast, erglühtest du, wie eine Schutzwehr im Kam
rings herum dich in Dunkelheit hüllend". Damit haben wir die oben g
rügte Schwierigkeit bei der bisherigen Übersetzungsweise des Vergleic
vermieden. Anderseits zeigt z. B. I 95, 4 a b, daß der *agní*, welcher d
Mütter erzeugt, ein *niṇyá* und damit unsichtbarer ist. Unsere Auffassun
von *parijárbhurāṇaḥ* erscheint also gerechtfertigt.[1]

Ich wende mich nun zu II 10, 5:

ā́ víśvataḥ pratyáñcam jigharmy áraksásā mánasā táj juṣeta |
maryaśrī́ spṛhayádvarṇo agnír nábhimṛ́śe tanvà járbhurāṇaḥ ||.

Entsprechend I 144, 7 c — man vgl. auch V 28, 1 a b — haben wir hie
in dem *pratyáñ* von a b den sichtbaren, entflammten *agní* vor uns. Sei
Gegenstück wird in der zweiten Vershälfte geschildert, deren zweite
pāda in meiner Übersetzung lautet: „nicht zu berühren am Körper, wen
er sich in dichtes Dunkel hüllt". Der Stelle dürfte nämlich folgende
Sinn zugrundeliegen. Wie aus X 173, 6 a b: ... *haviṣābhí sómam mṛśāma*
hervorgeht, berührt man die Gottheit des Opferplatzes mit der Opfer
speise. Dieses ist nur gegenüber dem sichtbaren *agní* von II 10, 5 a
möglich: das *ghṛtá* wird als *havís* in das entflammte Feuer gegossen[2]
nicht aber bei dem unsichtbaren, in Dunkel gehüllten Feuer. Der sicht
bare *agní* stellt wie die sichtbare Tagessonne eine *tanúr arepā́ḥ* (VI 3.
3 a; IV 10, 6 a b) dar, letztere ist mit dem *havís* berührbar. Ist sie aber
nicht berührbar wie in II 10, 5 d, muß die *tanū́* mit *répas* und von *támas*
umgeben sein. Man vgl. IV 6, 6 c d. Damit ist gezeigt, daß unsere Über
setzung von *járbhurāṇaḥ* auch hier durchaus am Platze ist. Um die Un
möglichkeit, einen hin- und herzuckenden *agní* zu berühren, kann es sich
m. E. wohl nicht handeln, da offenbar von einem *abhi-mṛś-* mit dem
havís die Rede ist.

Auch in II 2, 5 c d:

hiriśipró vṛdhasānāsu járbhurad dyaúr ná stṛ́bhiś citayad ródasī ánu

[1] [Ich verweise auf Ṛgv. I 31, 15 a b, wo *vármeva* und *pári* zu beachten sind. W. Wüst.]

[2] Vgl. den Anfang des vorangehenden Verses II 10, 4 a:

jígharmy agnī́ṁ haviṣā́ ghṛténa

sowie z. B. II 9, 3 d:

prá tvé havímṣi juhure sámiddhe |.

Digitized by Google

st von einem unsichtbaren *agní* die Rede; wird er doch mit dem an ich unsichtbaren Taghimmel verglichen. So, wie letzterer sich in der Nacht durch die Sterne eröffnet, leuchtet der unsichtbare *agní* gleichzeitig auf. Dementsprechend werden wir auch im ersten *pāda* den Gegensatz des an sich in Dunkel gehüllten *agní*, der sich gleichzeitig flammend eröffnet, zu erwarten haben. Das Verständnis unserer Stelle erschließt die verwandte Stelle X 92, 1 c: *śócañ chuṣkā́su háriṇīṣu járbhurad*, welche wir mit „flammend in den dürren, in Dunkel gehüllt in den grünen (Gewächsen)" zu übersetzen haben. Dem *śócañ chuṣkā́su* entspricht an unserer Stelle *hiriśipró*, womit sein flammendes Sichtbarwerden umschrieben sein dürfte, während *vṛdhasānā́su járbhurad* wie *háriṇīṣu járbhurad* den in den grünen Gewächsen in Dunkel gehüllten Gott schildert. Wir übersetzen daher II 2, 5 cd: „goldzahnig(?), in den wachsenden sich in Dunkel hüllend, leuchtet er, wie der (unsichere) Taghimmel mit den Sternen auf ...". Daß *agní* in den Gewächsen „züngelt", wie man bisher *járbhurad* übersetzte, wäre gewiß an sich eine treffende Auffassung, nur kommt dabei nicht die Tatsache, daß er wie der unsichtbare *dyú* aufleuchtet, zu ihrem Recht. Sie setzt einen unsichtbaren *agní* voraus.

Ich wende mich nunmehr einer Reihe von *jarbhur-*-Stellen zu, in welchen die Hufe, *śaphá*, eine Rolle spielen. So heißt es z. B. V 83, 5 b, einer *parjánya*-Stelle:

yásya vraté śaphávaj járbhurīti |.

Will man hier, wie es bisher geschehen ist, *járbhurīti* mit „galoppiert" (vgl. Louis Renon, Hymnes et prières du Veda, Paris 1938, 54: lui sous la loi de qui galopent les bêtes à sabots) übersetzen, so erhalten wir damit durchaus keine sinnfällige Vorstellung vom Hufschlag. Das Galoppieren ist keine typische Eigenschaft der behuften Tiere, sondern könnte ebensogut vom Lauf jeder anderen Tierart ausgesagt werden. Was hingegen charakteristisch für den Hufschlag ist, ist, daß die Huftiere Staub aufwirbeln. *śaphácyuto reṇúr nakṣata dyā́m* „von den Hufen aufgeworfen, stieg der Staub zum Taghimmel" heißt es I 33, 14 c. Ich glaube daher, viel besser den Sinn von V 83, 5 b zu treffen, wenn ich übersetze „unter dessen Gesetz was Hufe hat sich in Dunkel (d. i. Staub) hüllt". Hiermit sind auch die Stellen II 39, 3 b und I 163, 11 d, wo ich *śaphā́* zu *járbhurāṇā* ergänze, erläutert. V 6, 7 cd aber:

yé pátvabhiḥ śaphā́nām vrajā́ bhurántа gónām ||

zeigt, daß wie *jarbhur-* auch das einfache *bhur-* verwandt wird, nur daß ersteres intransitiv, letzteres transitiv gebraucht erscheint; denn offenbar handelt es sich auch hier darum, daß „sie mit dem Fluge der Hufe die Hürden der Kühe in Dunkel (Staub) hüllten", und nicht etwa „er-

Digitized by Google

schütterten", wie man bisher[1] *bhuránta* übersetzte. Der *vrajá* ist bekanntlich die Finsternis, welche die Lichtkühe eingeschlossen hält — vgl. z. B. IV 51, 2 c d *vy ù vrajásya támaso dvárā ... avran ...* —, so daß es sich bei *bhuránta* nur um ein „in Dunkel hüllen", nicht aber „erschüttern" handeln kann. Es ist zu beachten, daß die Flammen *agni's*, von welcher diese Tat ausgesagt wird, nach a b sich großtun (*vrādhanta*). Nun wird *vrādh-* im Ṛgveda mit Vorliebe von feindlichen Mächten gebraucht. Solche sind aber in der Regel lichtfeindlich in der Liedersammlung. Es wird sich also auch hier um eine das Licht absperrende Tat handeln. Mit *bhur-* „erschüttern" kommt man m. E. zu keinem befriedigenden Ergebnis.

Wir können, wie gesagt, aus V 6, 7 c d entnehmen, daß *bhur-* entsprechend *jarbhur-* „in Dunkel hüllen" bedeuten muß.[2] Wenn es daher X 76, 6 heißt: *bhurántu no yaśásaḥ sótv ándhaso grāvāṇo ... |, náro yátra duhaté kā́myaṃ mádhu ...*, so werden wir das so zu verstehen haben, daß die Preßsteine das *sótu* (vgl. Oldenberg, Noten) der Rebe in Dunkel hüllen, d. h. zwischen sich nehmen sollen, während die Männer das begehrte Süß melken, d. h. zum Vorschein bringen. Offenbar handelt es sich hierbei um eine beabsichtigte Gegenüberstellung der zwischen den Preßsteinen eingeschlossenen Rebe und des gemolkenen Saftes. Übersetzt man *bhurántu* mit „sie sollen stampfen" oder ähnlich, kommt dieser Gegensatz nicht zur Geltung.[3]

Ich komme nunmehr zu I 119, 4 a b, wo es von den *aśvín* heißt:

yuvā́m bhujyúṃ bhurámāṇaṃ vibhir gatáṃ svāyuktibhir nivā́hantā
pitṛ́bhya ā́ |.

Mit Baunack, KZ 35 (1899) 515 fasse ich *nivā́hantā* als Prädikat des Satzes, anderseits kann ich mich nicht mit Oldenberg, Noten, entschließen, den überlieferten Akzent in *gatám* zu tilgen. Wir brauchen zu *gatám* allerdings eine nähere Bestimmung, welche jedoch nicht mit *vibhir*, wie Baunack l. c. meint, gegeben sein kann, denn *vibhir* wird mit *svāyuktibhir nivā́hantā* zusammengehören; vgl. etwa I 116, 4 b. Nun heißt es I 117, 15 b von *bhujyú*: *próḷhaḥ samudrám ... jaganvā́n*. Hiernach könnte man an unserer Stelle zu *gatám* als Akkusativ des Zieles *samudrám* ergänzen, auf welches *bhurámāṇam* zu beziehen wäre. Damit erhielten wir folgenden Sinn: „ihr führt den *bhujyú*, welcher in das in Dunkel hüllende (Meer) gelangt war, mit Vögeln usw. Für diese Auffassung spricht

[1] Vgl. z. B. Oldenberg, Vedic Hymns (Oxford 1897) 380 und 381 Note.

[2] Wie *jarbhur-: bhur* verhält sich bekanntlich *πορφύρω: φύρω*. Es ist zu beachten, daß *φύρω* „etwas Trockenes mit Flüssigem anrühren, benetzen, besudeln, beschmutzen" bedeutet. Letztere Bedeutungen stimmen gut zu unserem „in Dunkel hüllen" von *bhur-*.

[3] [Ich fasse *sótu ándhasaḥ* als Satzparenthese. W. Wüst.]

Digitized by Google

›denfalls, daß *bhujyú* gemäß I 182, 6 b ein *anārambhaṇé támasi prá-ddha* „ein in haltlose Finsternis gestürzter" ist. Das Meer ist als ein *támas* aufgefaßt und *bhurámāṇa* „in Dunkel hüllend" würde vortrefflich assen.

Was uns für *bhur-* gilt, möchte ich auch auf *bhuraṇa-* ausgedehnt wissen. Die *aśvín* als *bhuraṇā* sind uns „in Dunkel gehüllte" Götter. Mit ›ffensichtlicher Betonung des Gegensatzes von licht und dunkel ist es ›in lichter (*śúci*) *stóma*, der sie X 29, 1 b als *bhuraṇā* „in Dunkel gehüllte" ›ufweckt. Des weiteren sind unsere Götter laut VII 67, 8 a: *ékasmin yóge ›huraṇā samāné* gerade bei ihrem *éka yóga* als „in Dunkel gehüllte" angeredet. Nun glaube ich, an anderer Stelle[1] gezeigt zu haben, daß der *éka yóga* die Götter der *kṣám* zuweist, während sie als *yuyujānásaptī* ›em *antárikṣa* angehören dürften. Der *kṣám*-Aufenthalt verbirgt sie wie ›eden *pṛthivīprā* vor unseren Blicken; bei ihm werden sie „in Dunkel gehüllt" sein, so daß die Anrede *bhuraṇā* gerade in VII 67, 8a ganz am Platze erscheint.

Ich wende mich nunmehr *bhuraṇya-* zu. Von vornherein ist zu erwarten, daß diese Denominativbildung in ihrer Bedeutung mit der von *bhur-* zusammengehen wird. Wenn es VIII 9, 6 a von den *aśvín* heißt: *yán nāsatyā bhuraṇyátho*, so werden wir hier die Götter als *bhuraṇā* vor uns haben, d. h. es ist zu übersetzen: „wenn ihr, Nāsatyā, im Dunkeln weilt". Nun soll aber *bhuraṇyati* als *gatikarman* ein „eiliges sich bewegen" bezeichnen. Man verweist mit Vorliebe zur Begründung dieses Ansatzes auf IV 26, 3 d: *kṛśā́nur ástā mánasā bhuraṇyán* ||, aber, wie IX 77, 2 d zeigt, gehört hier *mánasā* gar nicht zu *bhuraṇyán*, sondern lediglich zu *ástā*. *Kṛśā́nu* ist zwar ein gedankenschneller Schütze, das schließt aber nicht aus, daß er sich hierbei gleichzeitig im Dunkel befinden sollte. Auszumachen ist das freilich nicht, aber auch nicht ohne weiteres abzuweisen. Auch das Subjekt von X 35, 9 c könnte im Schutz der *ādityá's* zugleich im Dunkel weilen.

Zu wesentlich sichereren Ergebnissen kommen wir indes, wenn wir uns nunmehr I 50, 6 zuwenden. Es heißt dort:

yénā pāvaka cákṣasā bhuraṇyántam jánāṁ ánu |
tvám varuṇa páśyasi ||.

Daß hier der *bhuraṇyán* nicht lediglich einen unter den Menschen „wandelnden" (Geldner, Übers.) bezeichnen kann, dürfte naheliegen und sich uns alsbald als sicher ausweisen. Was bezeichnet das Wort aber dann hier? Zur Beantwortung dieser Frage und, um gleichzeitig unsere Auffassung von *bhuraṇya-* weiter zu begründen, muß ich hier einige Bemerkungen über den vedischen *sū́rya* einschalten.

[1] Der vedische Ursprung des symbolischen Buddhabildes (Leipzig 1940) 21.

Digitized by Google

Nachdem der Sonnengott als *prātár udyán*[1] am *dyú* erschienen ist, verfolgt er *pratyáñ* „nach Westen gerichtet" und allen sichtbar[2] seinen Weg über den Taghimmel, um bei Abend in das *támas* einzugehen. Der *prātár udyán* beschließt seine Tageslaufbahn mit der *támaso ápīti* (I 115, 10a). Der *támasi kṣiyát* ist identisch mit dem *rájasi kṣiyát*.[3] Aus AV XII 2, 46cd, 44a:

súryam vayáṁ rájasi kṣiyántaṁ gātuvídaṁ havāmahe nādhamānāḥ
pṛthivīpró mahiṣó nādhamānasya gātúr ....

können wir anderseits entnehmen, daß der *rájasi kṣiyát* ein *pṛthivīprā́* ist, M. a. W. das *támas* und *rájas* sind Erzeugnisse der *kṣám*.[4] Die Erde ist ihrer Natur nach dunkel[5], so wie der *dyú* seinem Wesen nach licht ist. Die *rájāṁsi* sind daher vornehmlich *pā́rthivāni*, und wenn *víṣṇu* sie durchmißt, wie z. B. I 154, 1b:

yáḥ pā́rthivāni vimamé rájāṁsi

ausführt, so ist er ein *pṛthivīprā́*. Der Weg des Sonnengottes durch die *kṣám*, das *rájas* ist „nach Osten gerichtet". Von ihm ist z. B. X 37, 3 die Rede:

prācīnam anyád ánu vartate rája

„nach Osten gerichtet dreht sich das eine (Licht) durch die Finsternis". Der Gott ist hierbei ein *púnar yán* „Zurückkehrender" und, weil ihn die Erde verbirgt, unsichtbar. Von dem Gegensatz der Tag- und Nachtsonne ist daher in X 111, 7cd[6]

ā́ yán nákṣatraṁ dádṛśe divó ná púnar yató nákir addhā́ nú veda

„während man das herbei(kommnnde) Gestirn sieht ..., weiß keiner ... um das zurückkehrende" ebenso die Rede wie etwa in Kauṣītaki-Brāhmaṇa VII 6

pratyañcam eva aharahar yantam paśyanti na prāñcam.

---

[1] So z. B. X 88, 6b: *tátaḥ súryo jāyate prātár udyán*.

[2] Von den Fällen, in welchen die Sonne durch die Wolken verdeckt ist — man vgl. etwa V 59, 5d: *súryasya cákṣuḥ prá minanti vṛṣṭíbhiḥ* — können wir hier absehen.

[3] Die Grundbedeutung von *rájas-* ist nicht „Raum", sondern „Finsternis", wie schon die Sprachgeschichte an die Hand gibt.

[4] II 39, 7b: *kṣā́meva naḥ sám ajataṁ rájāṁsi*, „wie die Erde [wörtlich „wie zwei Erden", der Dual steht wegen der Beziehung auf die beiden *aśvín*] bringt zusammen die Finsternisse" bezeugt die Herkunft des *rájas-* aus der *kṣám*.

[5] Die Vorstellung hat noch in den späten philosophischen Traktaten ihre Gültigkeit, in denen das *kṛṣṇavarṇatvaṁ pṛthivyāḥ* ein geläufiges Schulbeispiel ist.

[6] Zur ersten Hälfte dieses Halbverses vgl. man besonders Oldenberg, Noten, sowie III 55, 8b. Wie X 111, 7c etwa X 156, 4ab:

ágne nákṣatram ajáraṁ ā́ súryaṁ rohayo diví

entspricht, so der zweiten Hälfte unseres Halbverses VII 86, 1d:

dvitā́ nákṣatraṁ papráthac ca bhúma.

Digitized by Google

ɔmäß diesen Ausführungen befindet sich das zweite *padá víṣṇu*'s also
ɔht auf der Erde, sondern in deren Versteck. Zwar bleibt der Gott
i seinem Weg durch die *rájāṁsi pārthivāni* ein *svardṛ́ś*, aber der Sterb-
ɔhe sieht ihn nicht. Das *paramám* und *upamám padám* sind nicht nur
umlich entgegengesetzt zu denken, sie stellen auch zeitlich entgegen-
ɔsetzte Betätigungsweisen dar. Die große Antithese von Tag und Nacht
ɔiegelt sich in ihnen wieder.

Dasselbe gilt nun auch für das Götterpaar *mitrā́váruṇā*, sofern es
ım Sonnengott in Beziehung tritt. Entsprechend dem bereits oben an-
ɛzogenen Halbvers AV XIII 3, 13 a b

sá váruṇaḥ sāyám agnír bhavati sá mitró bhavati prātár udyán|

ird *agní*, in welchem wir hier den Sonnengott zu sehen haben, als
rātár udyán zu *mitrá* und am Abend zu *váruṇa*. *mitrá* verkörpert also
ie Tages-, *váruṇa* die Nachttätigkeit der Sonne. Dementsprechend heißt
árya selbst das *cákṣus mitrá*'s, sofern er bei Tage am *dyú* weilt, und das
ıuge *váruṇa*'s, sofern er sich nachts auf dem Rückwege durch die *kṣám*
efindet. *mitrā́váruṇā* heißen daher V 63, 2 a b mit demselben Recht
vardṛ́śā, wie *víṣṇu* bei seinen zwei *krámaṇa* am *dyú* und in der *kṣám*
in *svardṛ́ś* ist. Das Auge *mitrá*'s ist dasselbe *cákṣus*, welches *átri* an den
dyú setzt (V 40, 8 c), von dem Auge in dem *rájas* der Erde aber ist
z. B. I 164, 14 c die Rede:

sū́ryasya cákṣū rájasaity ávṛtam.

Mit diesem im *rájas* der Erde versteckten Auge des Sonnengottes, wel-
ches *váruṇa* angehört[1], sieht nun letzterer Gott gemäß I 50, 6 den
bhuraṇyán. Dieser ist also demnach der Partner des *sū́rya pṛthivīprā́*. Er
muß mithin der unsichtbaren Nachtsonne gegenüber in Dunkel gehüllt
sein. Damit aber haben wir nicht nur die Berechtigung gewonnen,
bhuraṇyán auch in I 50, 6 mit „in Dunkel gehüllt" zu übersetzen, son-
dern der Zusammenhang der Stelle fordert geradezu diese Übertragungs-
weise. Wir übersetzen also I 50, 6 folgendermaßen: „mit welchem Auge,
o lauterer *váruṇa*, du den bei den Stämmen in Dunkel gehüllten siehst."

Damit haben wir auch den Schlüssel für das richtige Verständnis
unserer Ausgangsstelle I 155, 5 a b gefunden. Wie der Sterbliche dem
ersten Schritt *víṣṇu*'s am *dyú* entgegensehen kann, so befindet er sich
dem zweiten im *rájas* versteckten Schritt gegenüber in Dunkel gehüllt.
Die von mir vorgeschlagene Deutung unserer Stelle, nach welcher die
Doppeltätigkeit des Sterblichen je einem *krámaṇa* des Gottes entspre-
chen soll, dürfte damit eine hinlängliche Begründung gefunden haben.

[1] Es handelt sich hierbei um den *váruṇa*, „welcher" gemäß V 85, 5 d:

ví yó mamé pṛthivím sū́ryeṇa||

„die Erde mit der Sonne durchmißt".

Digitized by Google

Bevor ich jedoch in meinen Ausführungen von *viṣṇu's* Doppelrolle a *dyú* und in der *kṣám* fortfahre, sollen noch die restlichen *bhuraṇya-* u *bhuraṇyú*-Stellen in Kürze untersucht werden.

Mit dem vorgeschlagenen und bisher bewährten Bedeutungsansa von *bhuraṇyati* dürfte man auch in V 73, 6 auskommen. Es heißt dor

yuvór átriś ciketati nárā sumnéna cétasā
gharmám yád vām arepásam nāsatyāsnā́ bhuraṇyáti .

Unser Verb ist hier transitiv gebraucht und wird daher „in Dunk hüllen" bedeuten. Die zweite Vershälfte dürfte mithin in Übersetzu zu lauten haben: wenn er euren fleckenlosen Trank, o *nāsatyā*, mit de Munde in Dunkel hüllt". Was soll das nun bedeuten? Ich glaube die Frage folgendermaßen beantworten zu können. Der *gharmá* wird d Glut der Sonne versinnbildlichen — man vgl. etwa X 181, 3 d: *ā́ súry abharan gharmám eté* || — und zwar weist sein Beiwort *arepás-* daraufhi daß er ein Symbol der sichtbaren Tagsonne ist (vgl. VI 3, 3 a). Wen ihn nun der Dichter *átri* mit dem Munde aufnimmt und damit unsich bar macht, wird er hierdurch sinnbildlich das Eingehen der Tagsonn in das *támas* der Nacht zur Darstellung bringen. Es geschieht dies, wäh rend er gleichzeitig der *aśvín* gedenkt. Wie in dem *bhuraṇyáti* der zweite Vershälfte werden wir auch in diesem *ciketati* des Dichters eine sinn bildliche Handlung zu sehen haben. *cit-* bedeutet nicht nur „gedenken sondern auch „strahlen". Man vgl. z. B. II 4, 5 c und die oben behan delte Stelle II 2, 5 c d. Diese Stellen zeigen, daß es sich hierbei um da Leuchten des an sich unsichtbaren Gottes handelt. *átri* wird mithin mit seinem *ciketati* die (nächtliche) Erschließung des sonst unsichtbaren Licht zum Ausdruck bringen. Er versinnbildlicht also mit seiner Doppeltätig keit die zweifache Rolle, welche das Licht in der Nacht spielt. Während die Sonne in das *támas* eingeht, erstrahlt das Licht der Sterne. Mit einem *bhuraṇyáti* als *gatikarman* dagegen kommen wir zu keinem Verständnis von V 73, 6.

Endlich dürfte auch *bhuraṇyú* in der Bedeutung „im Dunkel weilend" zu besseren Ergebnissen führen, als wenn wir es als *kṣipranāman* be handeln. Zwar heißt in X 123, 6 d ein Vogel *bhuraṇyú*, aber er befindet sich an dieser Stelle im Schoß des *yamá*, so daß sein „Indunkelgehüllt sein" durchaus verständlich erscheint. In I 68, 1 wiederum ist von einem *agní* der Nacht die Rede, dessen Verborgenheit im *támas* nach den obigen Ausführungen einleuchten dürfte. Wir übersetzen den Vers: „Kochend trat er unter den (unsichtbaren) Taghimmel in Dunkel gehüllt, was steht, was geht erschloß er in den Nächten."

Nach diesen Ausführungen wende ich mich zu unserem Ausgangspunkt I 155, 5 a b zurück. Die voranstehenden Untersuchungen dürften gezeigt haben, daß der *bhuraṇyán* den Sterblichen im nächtlichen Dunkel

Digitized by Google

childert, aber selbst wenn man dies Ergebnis für nicht annehmbar halten ollte, so würde doch die für unseren Zusammenhang — das sei beson-ers betont — entscheidende Tatsache bestehen bleiben, daß der *bhur-ṇyán*, was er dann auch immer sein sollte, der Partner der Nachtsonne st und damit nur *víṣṇu's* zweitem Schritt gegenüber gedacht werden ann, so daß unsere oben gebotene Erklärung von I 155, 5 a b auch so u recht bestehen bleibt.

Dem allen zufolge befindet sich *víṣṇu* als *svardṛ́ś* einmal bei Tage ichtbar am *dyú* und anderseits bei Nacht unsichtbar im Versteck der *kṣám*. Diese Erkenntnis läßt sich noch an folgendem erläutern. Auch *índra* begegnet im Ṛgveda als *svardṛ́ś*, und zwar ist er als solcher nach VII 32, 22 c d:

íśānam asyá jágataḥ svardṛ́śam íśānam índra tasthúṣaḥ ‖

ein Gebieter des *jágat* und des *sthātṛ́*. Wir müssen vermuten, daß er sich hierbei einmal am *dyú* und anderseits in der *kṣám* befindet, was durch den folgenden Halbvers bestätigt wird:

ná tvāvāṅ́ anyó divyó ná pā́rthivo ná jātó ná janiṣyate |

„wie du ist kein anderer Himmlischer noch Irdischer weder geboren noch wird er geboren werden". Hiermit entsteht die Frage, wieso der *svardṛ́ś* als *íśāna* des *jágat* dem *dyú* und damit dem Tage, der *íśāna* des *sthātṛ́* dagegen der *kṣám* und damit der Nacht angehört? Die Antwort kann nur darin gesucht und gefunden werden, daß das Gegensatzpaar *jágat : sthātṛ́* nicht so sehr den Gegensatz der belebten und unbelebten Natur zum Ausdruck bringt, als den von dem, was sich bewegt und damit wach ist, und dem, was steht und damit ruht. Eine Stütze für diese Annahme glaube ich darin sehen zu können, daß sich wenigstens für die eine Wurzel des in Frage stehenden Gegensatzpaares nachweisen läßt, daß sie im Altindoarischen auf das „Ruhen" weist, ich meine *sthā-*. So ist *sthā́na* ein Ruheplatz. Man vergleiche besonders V 76, 4 a b:

idáṁ hí vāṁ pradívi sthā́nam óka imé gṛhā́ aśvinedáṁ duroṇám |

sowie VII 70, 16:

prá tát sthā́nam avāci vāṁ pṛthivyā́m |,

wo von dem (nächtlichen) Ruheplatz der *aśvín* in der *kṣám*[1] die Rede ist, und wenn es II 38, 8 d von *savitṛ́* heißt:

sthaśó jánmāni savitā́ vy ā́kaḥ ,

so wird das soviel bedeuten, als daß der Gott die Kreaturen zur Ruhe bringt.

Der *svardṛ́ś*, welcher über das *jágat* und *sthātṛ́* gebietet, ist mithin nichts anderes als die Tag- und Nachtsonne. Der *víṣṇu*-Halbvers:

[1] Von der dreifachen Rolle der *aśvín am dyú*, in der *kṣám* und im *antárikṣa* gedenke ich an anderer Stelle zu handeln.

Digitized by Google

dvé íd asya krámaṇe svardṛ́śo 'bhikhyā́ya mártyo bhuraṇyati

umschreibt also nach alledem denselben Naturgegensatz, wie die *sū́rya*-Wendung I 115, 1 d:

sū́rya ātmā́ jágatas tasthúṣaś ca ‖.

Hierfür bietet die *índra*-Stelle VII 32, 22 c d die Gewähr.

Bevor wir uns dem dritten *padá viṣṇu*'s zuwenden, wollen wir wenigstens an einem Fall noch erläutern, wie man sich die Tätigkeit unseres Gottes am *dyú* und in der *kṣám* vorstellte. Ich wähle als besonders deutliches Beispiel VII 99, 2 c d:

úd astabhnā nā́kam ṛṣvám bṛhántam dādhártha prā́cīm kakúbham pṛthivyā́ḥ

„Du stütztest das emporragende hohe Himmelsgewölbe, du hieltest nach Osten gerichtet die Spitze der Erde."

Nach unseren bisherigen Ausführungen haben wir es hier mit einer Tag-Nacht-Antithese zu tun. Die Tätigkeit am *dyú*, welche dem *paramá-padám* unseres Gottes entspricht, vollzieht *víṣṇu* als sichtbarer *svardṛ́ś*, die zweite Hälfte unserer Stelle dagegen umschreibt das Wirken des in der *kṣám* unsichtbaren Sonnengottes. Beide Inhalte sind also nicht kosmogonischer Natur, es ist vielmehr lediglich von der gegensätzlichen Tag-Nachttätigkeit der Sonne die Rede. Nach vedischer Vorstellung stützt nämlich der *sū́rya* des Tages den *dyú*. Er tut dies Tag für Tag aufs neue, weil mit jedem Morgen ein neuer *dyú* in Erscheinung tritt. Er ist ein *skambhá*, wie IV 13, 5 d zeigt:

divá skambháḥ sámṛtaḥ pāti nā́kam ‖

„als Säule des Taghimmels zusammengefügt, schützt er das Himmelsgewölbe". Das läßt sich auch durch den Vergleich folgender Stellen nachweisen. In VII 33, 8 a wird das Licht der *vásiṣṭha*'s mit dem Wachsen der Sonne verglichen:

sū́ryasyeva vakṣátho jyótir eṣām.

Mit Recht bezieht Sāyaṇa diesen *vakṣátha* auf den *sū́rya* am *dyú*. In IV 5, 1 c d anderseits:

árūṇena bṛhatā́ vakṣáthenópa stabhāyad upamín ná ródhaḥ ‖

„durch ungeschmälertes, hohes Wachsen soll er (den Taghimmel) stützen wie ein Stützbalken den Damm", stützt *agní*, in welchem wir hier den Sonnengott zu sehen haben, mit dem *vakṣátha* den Taghimmel, wie wir zu ergänzen haben. Diese Stützung des *dyú* ist auch hier nicht ein kosmogonischer Akt, sondern lediglich eine Umschreibung der Tagestätigkeit des als Pfeiler vorgestellten *sū́rya*.[1]

---

[1] Ein schönes Beispiel bietet auch X 111, 5 c d: *mahím cid dyā́m átanot sū́ryena cāskámbha cit kámbhanena skábhīyān* ‖.

[2] VII 88, 2 c *svàr yád áśmann* „wenn die Sonne im Fels" ... schildert daher den *pṛthiviprá*.

Digitized by Google

Dasselbe Bild für das Tages-*padá viṣṇu*'s begegnet in I 154, 1c:

yó áskabhāyad úttaraṁ sadhástham.

den natürlichen Gegensatz zu diesem *úttaraṁ sadhástham* stellt das *dīrghám sadhástham* von I 154, 3 dar:

prá viṣṇave śūṣám etu mánma girikṣíta urugāyāya vṛṣṇe |
yá idáṁ dīrghám práyataṁ sadhástham éko vimamé tribhír ít padébhiḥ ||

zu *viṣṇu* soll das anspornende Lied gehen, zu dem im Berge hausenden, weitschreitenden Stier, der diese lange, ausgedehnte Stätte allein mit drei Schritten durchmessen hat", denn *dīrghá* weist im Ṛgveda stets auf einen *kṣám*-Inhalt. In unserem Falle wird dies durch *viṣṇu*'s Beiwort *girikṣít* erwiesen. Wie *párvata, ádri, áśman*[2] ist auch *girí* ein Substitut der *kṣám*. Der *girikṣít, giriṣṭhā́* ist also der nachts im Berge weilende *pṛthivīprā́*. Er ist aus diesem Grunde, wie I 154, 2ab sagt, *kucará*, gemäß Sāyaṇa „Schlupfwinkel aufsuchend".

Bei seiner Nachttätigkeit aber hält *viṣṇu* die nach Osten gewandte Spitze der Erde. In ihr sehe ich das in der Erde nach Osten sich bergende Licht der Sonne, von dem in X 37, 3c:

prācínam anyád ánu vartate rája,

die Rede ist. Was die Bezeichnung des Sonnengottes als *kakúbh* anlangt, so verweise ich auf VIII 44, 16, wo *agní kakúd* heißt. Jedenfalls schildert auch VII 99, 2d keinen kosmogonischen Akt.

Nach diesen Ausführungen wenden wir uns nunmehr dem dritten *krámaṇa viṣṇu*'s zu, welches im *antárikṣa* statthaben muß. Wir betreten damit ein weit dunkleres Gebiet. Die Fragen, wann und als was der Sonnengott sich im *antárikṣa* betätigt, sind bisher nie gestellt, geschweige denn beantwortet worden. Aus der Erörterung von I 155, 5 konnten wir allerdings schon den einen wichtigen, freilich negativen Tatbestand entnehmen, nämlich daß *viṣṇu* bei seinem dritten *krámaṇa* kein *svardṛ́ś* ist. Wir haben damit also einen Sonnengott, der im *antárikṣa* nicht als Sonne in Erscheinung tritt! In welcher Gestalt sollen wir ihn uns aber dann vorstellen? Ehe wir dieser Frage weiter nachgehen, sei zuerst die andere untersucht, wann *viṣṇu* sein *padá* im *antárikṣa* vollzieht. Daß das *tṛtíya* überhaupt in diesem Bezirk zu denken ist, geht daraus hervor, daß ihm dabei die Vögel gegenüberstehen. Diese sind nämlich im Veda wie alles, was fliegt, notwendigerweise im *antárikṣa* zu denken, es sei denn, daß sie als im Neste ruhend vorgestellt seien. Im Veda fliegt man nur im Luftraum, nicht etwa auch am *dyú*. Es ist dies eine grundlegende, allerdings in unserem Zusammenhang nicht weiter zu erhärtende Tatsache der vedischen Vorstellungswelt.[1] Wann befindet sich *viṣṇu* also im

[1] Jedoch möchte ich einem vielleicht naheliegenden Einwand wenigstens anmerkungsweise begegnen. Es sieht so aus, als ob in V 59, 7ab, X 108, 5b

Digitized by Google

Luftraum? Da der Gott bei Tage bereits am *dyú* und bei Nacht in de *kṣám* zu denken ist, muß der Aufenthalt im *antárikṣa* gleichzeitig m einem jener beiden Aufenthalte statthaben. Nun ist der Sonnengott b Tage allgemein sichtbar und somit seine ungeschmälerte Gestalt st nachprüfbar. Aus diesem Grunde werden wir vermuten können, daß de *antárikṣa*-Aufenthalt *viṣṇu's* während der Nacht statthaben muß, in we cher der Gott in seiner eigenen Gestalt unsichtbar ist. Die Sonne müß sich also demnach nachts, während sie als *svàr* in der *kṣám* weilt, noc in anderer Form im *antárikṣa* eröffnen. Haben wir für eine derartig

---

und I 164, 47 entgegen unserer Behauptung ausnahmsweise vom Fluge am *dy* die Rede wäre. Was zunächst V 59, 7 a b:

váyo ná yé śréniḥ paptúr ójasāntān divó bṛhatáḥ sánunas pári |

„welche wie Vogelschwärme mit Kraft um die Enden des hohen Himmels rückens flogen",

wo von den *marút*, und X 105, 5 b:

pári divó ántān subhage pátanti |

„um die Enden des Himmels herumfliegend, o holde",

wo von *sarámā* die Rede ist, anlangt, so handelt es sich in diesen Stellen gar nicht um ein Fliegen am *dyú*, sondern um ein *pari-pat-* der Enden des *dy* Es fragt sich, was wir uns unter diesen Enden des Taghimmels vorzustellen haben. Daß es sich bei den *ánta* um die Horizontlinie handeln möchte, an welcher der Himmel scheinbar an die Erde grenzt, ist eine vielleicht uns naheliegende Vorstellung, aber durch den Inhalt der Ṛgveda-Lieder keineswegs zu belegen. Die richtige vedische Vorstellung von den Enden des *dyú* gewinnen wir vielmehr durch einen Vergleich von VII 79, 2 a: *vy àñjate divó ántesv aktún* mit I 87, 1 c d ... *vy ānajze ... usrā́ iva stṛ́bhiḥ* |. Freilich ist zum Verständnis dieser Stellen eine kleine Zwischenbemerkung nötig, welche hier jedoch nicht ausführtlich begründet werden kann. Wie *súrya* sind auch *uṣás* und der *dy* naturgemäß nachts im *támas* versteckt. Trotz ihrer persönlichen Verborgenheit erschließen sie sich jedoch durch die Finsternis der Nacht hindurch in den Sternen. Diese Sterneröffnung hat im *antárikṣa* statt, muß also irgendwie fliegend erfolgen. Dementsprechend ist z. B. der *agní* von II 2, 5 d, welcher wie der *dyú* in den Sternen aufleuchtet, gemäß v. 4 b: *pṛ́snyāḥ pataráṁ citáyantam akṣábhiḥ* | geflügelt. Dasselbe dürfte auch für die *usrás* „Tage" im Vergleich von I 87, 1 c d gelten, welche sich in den Sternen herausputzen. Dieses Herausputzen der *uṣásas* (= *usrás*) erfolgt nun nach VII 79, 2 a *divó ántesu*. Daß es sich auch hier um ein Erschließen der Sterne handeln muß, geht daraus hervor, daß die Nächte damit geschmückt werden. Wir werden daher unter den Enden des *dyú* die Punkte zu verstehen haben, in welchen der Lichthimmel nachts in den Sternen sichtbar wird. Dieses Sichtbarwerden von *dyú* und *uṣás* in den Sternen muß im *antárikṣa* erfolgen. Der *dyú* ragt sozusagen nachts mit seinen Enden durch das *támas* der Nacht hindurch in das *antárikṣa*. Wer daher diese Enden des *dyú* nachts erreichen will, muß fliegen, aber er fliegt damit noch nicht am *dyú* selbst, sondern eben nur um die Enden des *dyú* herum. Hieraus folgt, daß weder V 59, 7 a b noch X 108, 5 b gegen unsere obige allgemeine Bemerkung sprechen. Auch in I 164, 47 haben wir uns die *hárayaḥ suparṇás* nicht am *dyú* vorzustellen — dieser dürfte vielmehr durch die Wolken verdeckt sein (vgl. I 38, 9), sondern auf dem *kṛṣṇáṁ niyā́nam*. Der *dyú* ist nur ihr Ziel.

Digitized by Google

nächtliche Doppeltätigkeit des Sonnengottes im Veda irgendwelche Anhaltspunkte? Ich glaube diese Frage bejahen zu dürfen.

Es ist der von mir „Buddhabild" S. 3 behandelte Halbvers I 115, 4 cd, welcher mir die Lösung des dunklen Problems zu enthalten scheint. Es heißt dort nämlich von *sū́rya*:

yadéd áyukta harítaḥ sadhásthād ād rā́trī vā́sas tanute simásmai ‖

„wenn er die Falben vom Standplatz weg geschirrt hat, dann spannt ihm selbst die Nacht das Gewand aus". Während der Sonnengott seine Falben anschirrt, diese also allgemein sichtbar macht, deckt ihn selbst die Nacht mit ihrem Gewand zu. Die *rā́trī* vertritt hier[1] die *kṣám*, *sū́rya* befindet sich auf seinem Nachtweg durch das *rájas*, er ist für das Auge des Menschen unerreichbar. Das gleiche gilt jedoch nicht für seine Falben. Sie sind sehr wohl sichtbar und zwar im *antárikṣa*, denn sie sind, wie aus V 29, 5 cd hervorgeht, geflügelt! Befänden sie sich mit *sū́rya* in der *kṣám*, so bedürften sie nicht der Flügel, nur der dritte Bezirk verlangt geflügelte Rosse. Und noch ein wichtiger Grund läßt sich, wenn auch nicht aus I 115, 4 cd, so doch aus der nahverwandten Stelle VII 60, 3 ab entnehmen, nämlich daß die Falben in Siebenzahl in Erscheinung treten.

Der *in persona* nachts im *vā́sas* der *rā́trī*, dem *rájas* der *kṣám* verborgene *sū́rya* tritt also gleichzeitig in einer lichten Siebenzahl im *antárikṣa* in Erscheinung. Wir haben nicht das Schwergewicht darauf zu legen, daß es gerade Rosse sind, welche in Siebenzahl auftreten — die Rosse gehören nur zu dem Bild des hier gerade fahrend vorgestellten *sū́rya* —, wohl aber darauf, daß es eben sieben sind.

Ich frage nun: was soll diese lichte Siebenzahl in der Nacht versinnbildlichen? Da es sich um eine nächtlich immer wiederkehrende Erscheinung handeln muß, kann die Antwort nur lauten: das Siebengestirn. Das bedeutet aber umgekehrt, daß wir überall da, wo der Sonnengott sich in einer Siebenzahl eröffnet, den *antarikṣaprā́* vor uns haben müssen. Dieses gilt vor allem[2] für den *sū́rya*, der mit sieben *raśmí* in Erscheinung tritt. Von ihm handelt z. B. VIII 72, 16:

ádhukṣat pipyúṣīm íṣam ū́rjam saptápadīm arír̥ḥ |
sū́ryasya saptá raśmíbhiḥ ‖

„es molk ergiebige, siebenfüßige Labung, Kräftigung der *arí* mit der Sonne sieben Strahlen". Hier versinnbildlichen die sieben *raśmí* dasselbe Phänomen wie die *íṣ ū́rj saptápadī*. Wie sich *víṣṇu*'s Tätigkeit am *dyú* in einem *paramám padám* und sein Wirken in der *kṣám* in einem *upamám padám* konzentriert, so bildet die *íṣ ū́rj saptápadī* von VIII 72, 16 ein Bild für die Erscheinung des Sonnengottes im *antárikṣa*. Freilich gehört

[1] Wie auch sonst. So sind beide z. B. *nivéśanī*: I 22, 15—I 35, 1 c.
[2] Weiteres Material bringe ich l. c. zur Sprache.

Digitized by Google

dieser Vers nicht der *viṣṇu*-Mythologie an, aber die Erscheinung unseres Gottes in Siebenzahl und damit im dritten Bezirk glaube ich auch mit einem *viṣṇu*-Vers belegen zu können. I 22, 16 heißt es nämlich:

áto devā́ avantu no yáto víṣṇur vicakramé |
pṛthivyā́ḥ saptá dhā́mabhiḥ ||.

Ich fasse *pṛthivyā́ḥ* als Ablativ und ziehe c zum Relativsatz b. Nach III 55, 10 b ist es nämlich *viṣṇu*, welcher die *dhā́māni* erschließt. Es geschieht dies aus der *pṛthivī́* heraus, in welcher er während der Nacht weilt. Hiervon handelt der folgende Vers:

idáṁ víṣṇur ví cakrame tredhā́ ní dadhe padám |
sámūḷham asya pāṁsuré ||,

wo von dem im Staube (der Erde) verschütteten *padá viṣṇu's* die Rede ist; man vgl. Oldenberg, Noten zur Stelle. Die Verse sind also folgendermaßen zu übersetzen:

Von dort her mögen uns die Götter Gunst bezeugen, von wo *víṣṇu* ausgeschritten ist, von der Erde her, mit sieben Kräften.
víṣṇu hat dieses durchschritten, dreimal hat er seine Fußspur hinterlassen, seine im Staube verschüttete.

Auf diese Weise haben wir in I 22, 16—17 den Gegensatz der nächtlichen Doppeltätigkeit des Sonnengottes vor uns. Der in der *kṣám in persona* verborgene Gott eröffnet sich in einer Siebenzahl im *antárikṣa*.

viṣṇu's drei *padá* erfolgen also nicht nur in drei verschiedenen Räumen, sondern auch zu verschiedenen Zeiten. Während das *paramá* dem *dyú* und damit dem Tage angehört, ist das *upamá* der *kṣám* und damit der Nacht zuzuweisen. Bei beiden tritt der Gott *in persona* auf, doch nicht in gleicher Weise sichtbar. Mit dem in der *kṣám* nachts verborgenen *padá* gleichzeitig erfolgt das dritte *padá* im *antárikṣa*, jedoch zeigt sich uns der Gott während seiner persönlichen Verborgenheit in der *kṣám* nur in einer siebenfachen Teilerscheinung im *antárikṣa*.

Damit hätten wir die oben S. 11 angezogenen Taittirīya-Stellen mit wirklichem Inhalt erfüllt. Es sei mir gestattet, dem noch ein paar Bemerkungen allgemeineren Inhalts über den vedischen Sonnengott anzufügen. Wir möchten hierbei von v. X 37, 3 ausgehen, deren dritten *padá* wir bereits oben heranziehen konnten. Es heißt dort:

ná te ádevaḥ pradívo ní vāsate yád etaśébhiḥ pataraí ratharyási |
prā́cīnam anyád ánu vartate rája úd anyéna jyótiṣā yāsi sūrya ||,

was, wie folgt, zu übersetzen ist: „Nicht sieht dich seit jeher ein Nichtgott (d. i. Mensch), wenn du mit den fliegenden *etaśá's* zu Wagen fährst. Nach Osten gerichtet wendet sich das eine (Licht) durch die Finsternis, mit dem anderen Licht gehst du auf, o *sūrya*".[1]

[1] [Bedeutung von $\sqrt{vā\acute{s}} + ni$? Vgl. die Übersetzung K. F. Geldners, Vedismus und Brahmanismus, Tübingen 1928, 24. W. Wüst.]

Digitized by Google

Nach a ist also hier der Sonnengott unsichtbar vorgestellt, er muß sich demnach im nächtlichen Versteck des *rájas* befinden. Es fragt sich nun, ob auch die fliegenden *etaśá's* als unsichtbar oder, wie die *harít* von I 115, 4 c d, als sichtbar anzusehen sind? Daß sie fliegen, weist schon darauf hin, daß sie sich nicht wie *sū́rya* selbst im *rájas* der *kṣám*, sondern im *antárikṣa* befinden werden. Entscheidend ist aber folgendes. Gemäß VII 62, 2 a b ist *sū́rya* mit den *etaśá's* ein *udyán*. Es ist daher anzunehmen, daß das andere Licht, mit welchem der Sonnengott in X 37, 4 d aufgeht, das Licht dieser *etaśá's* ist, so daß b und d sich ergänzen. Niemand wird nun behaupten wollen, daß dieser *udyán* unsichtbar sein sollte. Die *etaśá's* des laut a unsichtbaren *sū́rya* müssen also sichtbar sein. Anderseits haben wir oben gezeigt, daß das nach Osten gerichtete Licht in c den *sū́rya pr̥thivīprā́* verkörpert. Dem allen zufolge haben wir in a b und c d zwei vollkommen parallel stehende Inhalte, nämlich einmal die unsichtbare, nach Osten wandernde Nachtsonne und dann die *etaśá's* eines *sū́rya udyán*. Denselben Tatbestand liefert VII 88, 2 c d unter Vergleich mit VII 66, 14 a b. Während *sū́rya* im *áśman*, den wir bereits oben als ein Substitut der *kṣám* in Anspruch genommen haben, versteckt ist, wird gleichzeitig das *vápus* eines *udyán* sichtbar.

Da in all diesen Fällen die *úditi* gleichzeitig mit dem Aufenthalt *sū́rya's* in der *kṣám* statthat, muß es sich um eine nächtliche *úditi* hierbei handeln, so daß wir zu unterscheiden haben:

1. einen sichtbaren	2. einen unsichtbaren	3. einen nächtlichen
prātár udyán	*pr̥thivīprā́*	*udyán.*

Damit dürften wir die Unterlagen für die drei bekannten Bestimmungen

1.	2.	3.
prātár	*madhyámdine*	*úditā sū́ryasya*

von V 69, 3 a b (vgl. auch V 76, 3 a b, wo für *prātár* ein *samgavé prātár áhno* begegnet), gewonnen haben. Wie ein Vergleich von *purā́ madhyámdināt* in IV 28, 3 a b mit *purā́ ... sū́ras támaso ápītes* in I 121, 10 a zeigt, haben wir in *madhyámdine* die dem Versteck der Sonne in der *kṣám* entsprechende Bestimmung zu sehen. Daß anderseits *madhyámdine* und *úditā sū́ryasya* nicht, wie Sieg[1] will, zu verbinden sind, geht schon daraus hervor, daß in VIII 1, 29 a b der Gegensatz *sū́ra údite : madhyámdine diváḥ*[2] belegt ist. Für die Dreizahl der Bestimmungen sprechen überdies auch u. a. die drei Somapressungen:

1.	2.	3.
prātáḥ sutám	*mā́dhyamdinam sávanam*	*tr̥tíyam sávanam*

von IV 35, 7. 9.

---

[1] E. Sieg, Der Nachtweg der Sonne nach der vedischen Anschauung (Nachr. Ges. Wiss. Gött. Phil.-hist. Kl. 1923) 17 ff.

[2] *madhyámdine diváḥ* wie *madhyámdina ātúci* (VIII 27, 21 b) sind gleichwertig mit dem einfachen *madhyámdine*.

Digitized by Google

Wir sind damit zu dem ungemein wichtigen Ergebnis gelangt, daß es im Veda eine *úditi* des Sonnengottes in der Nacht gibt, und dieser „Aufgang" hat noch die Besonderheit, daß *súrya* bei ihr nicht in Person erscheint, da er ja gleichzeitig im Versteck der Erde weilt. Ferner ist festzustellen gewesen, daß die nächtliche *úditi* im *antárikṣa* stattfinden muß, da ein anderer Raum für sie gar nicht zur Verfügung steht. Dementsprechend erfolgt sie mit geflügelten Rossen. Es erhebt sich nun die bedeutsame Frage, in welcher Form *súrya*, wenn schon nicht in Person bei dieser *úditi* in Erscheinung tritt. Da es sich um ein sich jede Nacht wiederholendes Ereignis handeln muß und der Sonnengott sich doch wohl irgendwie in Lichtform eröffnen wird, können wir nur antworten, der nächtliche Aufgang der Sonne erfolgt in den Sternen. Auf diese Weise haben wir nochmals, aber auf anderem Wege, nachgewiesen, daß der altindoarische Sonnengott, mag er nun *súrya* oder *víṣṇu* heißen, neben seiner Tageslaufbahn über den *dyú* und seinem nächtlichen Versteck in der *kṣám* noch eine dritte Rolle spielt. Es ist diejenige eines Sterngottes im *antárikṣa*.

Zum Schluß möchte ich die hier geschilderte dreifache Tätigkeit *víṣṇu's* und damit des altindoarischen Sonnengottes noch an einem weiter abliegenden Beispiel wenigstens in aller Kürze erläutern, an *Buddha*.

Die legendäre Stifterfigur des Buddhismus ist — von gewissen, rein menschlichen Zügen abgesehen — nichts anderes als eine Verkörperung des altindoarischen Sonnengottes. Das hat schon S e n a r t gesehen. Wenn wir hier trotzdem erneut auf diesen Tatbestand zu sprechen kommen, so darum, weil uns die verschiedenen Betätigungsweisen des Sonnengottes durch die voranstehenden Ausführungen deutlicher geworden zu sein scheinen, als sie es bisher waren, und somit brauchbareres Vergleichsmaterial zur Verfügung stehen dürfte. Ich werde mich jedoch im folgenden auf Śākyamunis Geburtsgeschichte beschränken, weil hier die Vergleichspunkte besonders deutlich in die Augen springen und die Buddhalegende in ihrem vollen Umfang ja ohnehin von mir in anderem Zusammenhang unter dem hier in Frage stehenden Gesichtspunkt behandelt worden ist.

Wie aus Saṁyutta-Nikāya I 51:

yo andhakāre tamasi pabhaṁkaro verocano maṇḍalī uggatejo |
mā Rāhu gilī caraṁ antalikkhe pajaṁ mama Rāhu pamuñca suriyan-ti

einwandfrei zu ersehen ist, nennt Buddha selbst den Sonnengott seine *prajā́*; jedoch ist es nicht *súrya* schlechthin, der diese Bezeichnung erhält, sondern die im *támas* befindliche Sonne. Als *pṛthivīprā́* ist also *súrya* Śākyamunis *prajā́*. Nun glaube ich in meiner oben angeführten Schrift über das Buddhabild den Beweis erbracht zu haben, daß *prajā́* soviel wie

Digitized by Google

rbha bedeutet.[1] Der *sū́rya pṛthiviprā́* ist mithin Buddhas *gárbha*. Weiter ssen wir aus der Legende, daß Śākyamuni in Form eines weißen Ele- nten in den Leib seiner Mutter Māyā eingeht. Es ist dies die be- nnte garbhāvakrānti. Wenn nun der *gárbha* im Mutterleib Māyās den *rya* im *támas* der *kṣám* verkörpert, dann muß der vom *dyú* herabstei- nde Elefant den Sonnengott am Taghimmel versinnbildlichen. Der chtbare *vāraṇa* und der unsichtbare *gárbha* stellen demzufolge den egensatz der Tag- und Nachtsonne dar.

Dieser Sachverhalt erhält durch folgendes seine Bestätigung. Wir sen Jātaka I 50: *Atha bodhisatto setavara vāraṇo hutvā — tato avidūre o suvaṇṇapabbato — tattha caritvā tato oruyha rajatapabbatam abhi- ihitvā* usw. Ein Vergleich dieser Stelle mit Taittirīya-Brāhmaṇa I, 5 , 7: *te kuśyau vyaghnan te ahorātre abhavatām | ahar eva suvarṇābhavat | ajatā rātriḥ | sa yad āditya udeti etām eva tat suvarṇām kuśim anusameti | tha yad astam eti etām eva tad rajatām kuśīm anusaṁviśati* zeigt uns, aß wir in dem goldenen und silbernen Berge Bilder für den *dyú* und ie *kṣám* zu sehen haben, und daß somit in der Tat der vom *dyú* herab- teigende Elefant die Sonne am Taghimmel, der in Māyā auf dem sil- ernen Berge eingegangene *gárbha* aber die unsichtbare Nachtsonne ver- örpern müssen.

Nun wird nach entsprechender Zeit der junge Prinz Siddhārtha auf vunderbare Weise aus der rechten Seite heraus im vána von Lumbinī on Māyā geboren. Kaum zur Welt gekommen empfängt das Knäblein ine Dusche von zwei nāga's aus dem *antárikṣa* und macht sieben Schritte. Sowohl die wunderbare Geburt aus der rechten Seite der Mutter heraus wie die Geburt in einem vána, wie endlich auch die Dusche aus dem *ntárikṣa* machen es gewiß, daß der *putrá jātá* genau besehen ein *anta- rikṣaprā́* sein muß. Die Begründung hierfür findet man in meiner oben angeführten Schrift S. 18. Hier möchte ich nur auf folgende beachtens- werte Tatsache hinweisen. Offenbar vertreten die drei Feuer des vedi- schen Opferplatzes die dreifache Erschließung des Sonnengottes am *dyú*, in der *kṣam* und im *antárikṣa*. Wie der *āhavanīya* dem *sū́rya* am Himmel entspricht, so repräsentieren die beiden anderen Feuer den Sonnengott in seiner nächtlichen Doppelrolle. Während der *gārhapatya* als das Feuer des *gṛhapati* den *sūrya astaṁyan* und damit *pṛthivīprā́* versinnbildlichen dürfte, so ist der *dakṣiṇāgni* als Vertreter des *antarikṣaprā́* in Anspruch zu nehmen. Hieraus ersehen wir, daß zwischen dem dritten Bezirk und

[1] Man vgl. hier etwa noch II 3, 9c:

prajā́m tváṣṭā vi ṣyatu nábhim asmé

„tváṣṭṛ soll uns den Nabel von der prajá entbinden". Auch hier ist die *prajá* ein *gárbha*, der gemäß a b als *jā́yamāna* im Zustande des Geborenwerdens, Aus- reifens im Mutterschoß zu denken ist.

Digitized by Google

der rechten Seite eine bedeutungsvolle Verbindung besteht. Das auf der rechten Seite der Mutter zur Welt gekommene Buddhakind ist daher auch aus diesem Grunde ein *antarikṣaprā́*.

Da der junge Prinz aus dem *gárbha* in Māyās Schoß stammt, dieser *gárbha* jedoch nichts anderes als den *sū́rya* im *támas* versinnbildlicht, so können wir weiter feststellen, daß Siddhārtha nicht ein *antarikṣaprā́* schlechthin ist, sondern vielmehr der *sū́rya antarikṣaprā́*. Dieser pflegt sich aber, wie wir oben gesehen haben, mit Vorliebe in einer Siebenzahl zu offenbaren. Auf diese Weise finden die sieben Schritte des *putrá* ihre Erklärung. Wir haben also als Bild der nächtlichen Doppeltätigkeit des Sonnengottes in der *kṣám* und im *antárikṣa* den *gárbha*, die *prajā́* unsichtbar im Schoße der Mutter und den geborenen *putrá*, welcher seine sieben Schritte macht. Dieser Tatbestand hat sein bedeutsames Gegenstück an *mārtāṇḍá* und den sieben geborenen *putrá* der *áditi*, von welcher ṚV X 72, 8—9 handelt. *áditi* ist eine Verkörperung der *kṣám*, wie I 72, 3 zeigt. Während sie sieben *putrá* sichtbar zur Erscheinung bringt, als aus sich und damit aus der Erde heraus erschließt, führt sie *mārtāṇḍá* als *prajā́* zum vollständigen Ausreifen in das Reich *mṛtyú*'s zurück. *mārtāṇḍa* stellt mithin die unsichtbare Nachtsonne vor und ist als *prajā́* das genaue Gegenstück zu Buddhas *prajā́* im Leibe von dessen Mutter, während die sieben *putrá* der *áditi* mit ihrer Siebenzahl auf dieselbe Weise den *antarikṣaprā́* zur Darstellung bringen, wie es das Buddhaknäblein mit seinen sieben Schritten tut. Ja die Übereinstimmung beider Geschichten wird noch größer, wenn wir bedenken, daß Śākyamuni der Legende nach zwei Schwestern zu Müttern hat, von denen die eine ihn zur Welt bringt, während die andere nach dem Tode ihrer Schwester seine Pflegemutter wird. Auf diese Weise erscheint Māyā, welche den sich in sieben Schritten ergehenden *putrá* gebiert, als genaues Gegenstück zu *áditi putrákāmā* (AV XI 1, 1), während Prajāpatī, welche den Buddhaknaben nicht geboren hat, ihrem Namen[1] entsprechend, als das Abbild der *aditi prajākāmā* (Maitrāyanī-Saṁhitā II 1, 13) erscheint.

Allein nicht nur in *sū́rya* selbst und seinen verschiedenen Erscheinungsformen finden wir einen Prototyp Buddhas, auch *víṣṇu* bietet als erwiesener Sonnengott deutliche Züge der Verwandtschaft mit Śākyamuni. Wie letzterer in seiner Geburtsgeschichte als *prajā́*, *gárbha* und geborener *putrá* auftritt, ebenso ist *víṣṇu* einerseits gemäß I 156, 3 a b ein *gárbha* und dann wiederum laut X 1, 3 b ein *jātá*.

Welche der drei Betätigungsformen *víṣṇu*'s sein *garbhatva* umschreibt, dürfte aus I 154, 2 hervorgehen. Dort heißt es nämlich:

---

[1] *prajāpatī* bezeichnet eine schwangere Frau, man vgl. Khila I 10, 2 a b: *karómi te prajāpatyám á gárbho yónim etu te*.

Digitized by Google

tád asya priyám abhí pā́tho aśyām náro yátra devayávo mádanti |
urukramásya sá hi bándhur itthā́ víṣṇoḥ padé paramé mádhva útsaḥ ||.

Hierzu ist zunächst folgendes zu bemerken. Wie sich in VII 97. 1ab er Relativsatz *náro yátra devayávo mádanti |* ausschließlich auf *nṛ́ṣādane -thivyā́* beziehen dürfte, so haben wir auch in dem zweiten *pāda* von 154, 5 einen Hinweis darauf, daß das *priyám pā́thas* in a eine irdische tätte ist. Sie stellt *víṣṇu*'s *padá* in der *kṣám* dar und auf sie weist die arenthese in cd. Wir haben nämlich, wie Pischel[1] und Wüst[2] richtig esehen haben, die Worte *sá hí bándhur itthā́* als Schaltsatz aufzufassen; r legt die Beziehung zwischen dem *priyám pā́thas* und dem *'paramám adám* fest. *sá*, d. h. das den irdischen *víṣṇu* versinnbildlichende *priyám ā́thas* ist der *bándhu* des im *paramám padám* verkörperten himmlischen *íṣṇu*. Da *bándhu*, wie ich Buddhabild 30ff. nachgewiesen zu haben laube, dasselbe umschreibt wie *gárbha*, erscheint diese Bezeichnung für las *padá víṣṇu*'s in der *kṣám* besonders geeignet, befindet sich der Gott loch hierbei ebenso im Mutterschoß der Erde, wie im Leibe Prajāpatīs les Buddhas *gárbha* [= *bándhu*] weilt, um dessentwillen letzterer die Bezeichnung *ādityabandhu* „er, dessen *bándhu* [= *gárbha*] die Sonne ist" rägt. Wir haben also I 154, 5 folgendermaßen zu übersetzen: „zu seiner ieben Stätte möchte ich gelangen, wo die gottergebenen Männer sich berauschen. An des weitschreitenden *víṣṇu* höchster Stätte — diese [das *priyam pā́thas*] ist ja ihr Abkömmling hier — befindet sich der Quell des Honigs".[3]

Dem *bándhu* víṣṇu's aber steht der Gott als *jātá* gegenüber. Bezeichnenderweise tätigt er in letzterer Eigenschaft das *tṛtíya* (X 1, 3b), damit bekundend, daß er ebenso wie der geborene Siddhārtha ein *antarikṣaprā́* ist.

Indessen nicht nur die nächtliche Doppelrolle des Sonnengottes läßt sich sowohl bei Buddha wie *víṣṇu* nachweisen, auch der Tag-Nacht-Gegensatz findet bei beiden ihren naturgemäßen Ausdruck. Wie der vom *dyú* herabsteigende Śākyamuni als Elefant allgemein sichtbar erscheint, im Leibe seiner Mutter jedoch zum unsichtbaren *gárbha* wird, ebenso haben wir *víṣṇu* einmal als sichtbaren *svardṛ́ś* und dann wieder, wie das Auge *váruṇa*'s, unsichtbar gegenüber dem *bhuraṇyán* gefunden.

Wie sehr sich aber beide, *Buddha* wie *víṣṇu*, in ihrer gemeinsamen Rolle als Sonnengott auch zu ergänzen vermögen, kommt durch nichts so

[1] Vedische Studien 2, Stuttgart 1897, 88.

[2] W. Wüst, Der Schaltsatz im Ṛigveda, Münchener Diss. 1923, 180—182.

[3] Wie der die (an sich dunkle) Mondschale füllende und wieder weggetrunkene *sóma* das Licht des zu- und abnehmenden Mondes versinnbildlicht, so dürfte das die *padáni víṣṇu*'s füllende *mádhu* das Sonnenlicht darstellen, nur daß diese *padáni* naturgemäß *ákṣiyamānā* heißen (I 154, 4a b).

Digitized by Google

Übersicht

	dyú	*kṣám*	*antárikṣa*
1. *víṣṇu*	*divam anu vi kramasva*	*pṛthivīm anu ví kramasva*	*antarikṣam anu vi kramasva*
		yáḥ párthivāni vimamé rájāṁsi	
	paramám padám	*upamám padám*	
	svardṛ́ś : abhikhyáya	*svardṛ́ś : mártyo bhuraṇyati*	*tṛtíyam : váyas*
	úd asthathnā nákam ṛṣvám bṛhántam	*dādhártha prācīm kakúbham pṛthivyáḥ |*	*saptá dhámabhiḥ*
	yó áskabhāyad úttaram sadhástham	*dīrgham sadhástham : girikṣít gárbha; bándhu*	*jātá : tṛtíya*
2. *sūrya*	*prātár*	*madhyámdine*	*úditā súryasya*
		támaso ápīti	
		rájasi kṣiyát = pṛthiviprá	
		prācínam anyád ánu vartate rája	*úd anyéna jyótiṣā yāsi sūrya*
	á yán nákṣatram dádṛśe	*pínar yató nákir addhá nú veda*	
	pratyañcam ... yantam paśyanti	*ná prāñcam*	
	prātár udyán : mitrá (svardṛ́ś)	*sāyám : váruna (svardṛ́ś)*	
	cákṣur mitrásya	*váruṇasya (: bhuraṇyán)*	*agnéḥ*
	cákṣus : dívi	*cákṣus : rájas*	
	[tíṣāna + jágat : svardṛ́ś : divyá	*tíṣāna + sthātṛ́ : svardṛ́ś : párthiva]*	
	ātmá jágatas	*tasthúṣaś ca*	
	divá skambháḥ sámṛtaḥ pāti nákam		
		ád rátrī vásas tanute simásmai |	*yadéd áyukta harítaḥ sadhásthāt*
			íṣam ... sapápadīm
			súryasya saptá raśmíbhiḥ
		aditi prajākāmā : mārtāṇḍá : prajá	*áditi putrákāmā : 7 putrá*
3. *buddha*	*váraṇa (garbhāvakrānti)*	*prajápati : prajā (= sūrya im tamas)*	*máyā : putra + 7 padāni*
	+ suvarṇaparvata	*+ rajatap...*	*+ vana*

Digitized by Google

utlich zum Ausdruck wie den Umstand, daß als das beste *antárikṣa*-omplement zu dem *padá viṣṇu's* am *dyú* und in der *kṣám* zweifelsohne e sieben *padāni* des Buddhakindes erscheinen. Wie *viṣṇu's paramám ıdám* das Bild für die Sonne am Taghimmel ist, während die im Staub erschüttete Fußstapfe die unsichtbare Nachtsonne versinnbildlicht, so ellen Buddhas sieben *padāni* das nächtliche Siebengestirn dar. Dem llen zufolge können wir abschließend feststellen, daß *viṣṇu* wie *Buddha* ls ausgesprochene Vertreter des vedischen Sonnengottes in völlig übereinimmender Weise ihre dreifache Rolle am *dyú*, in der *kṣám* und im *antárikṣa* spielen.

Daß die hier entwickelten Anschauungen aber nicht lediglich blasse heorie sind, dafür haben wir die steinernen Zeugen der altbuddhistichen Reliefdarstellungen. Die auf den Steinzäunen von Bharhut, Bodhaya, Sāñchī und Amarāvatī dargestellte Lebensgeschichte des Buddha eigt uns nämlich den vom Himmel herabsteigenden Elefanten *in figura*, vie es der allgemeinen Sichtbarkeit dieser Verkörperung der Tagsonne ntspricht. Zweitens sehen wir auf den Denkmälern die sieben *padāni* les eben geborenen Prinzen, in welchem wir das Sinnbild eines sichtaren Siebengestirns erkannt haben. Der eigentliche Urheber dieser chritte aber bleibt stets unsichtbar, weil er, wie wir ausgeführt haben, er *gárbha* im Schoße seiner Mutter ist und die unsichtbare Nachtsonne verkörpert. Die steinernen Denkmäler sprechen somit eine Sprache, deren Verstehen uns nicht nur die Buddhalegende, sondern weit darüber hinausgehend auch die Natur des altindoarischen Sonnengottes erfassen läßt. Wir sind ihnen dafür zu größtem Danke verpflichtet.

Inhaltsübersicht

1. *Viṣṇu's* drei *padá* am *dyú*, auf der *kṣám*, im *antárikṣa*.
2. *Viṣṇu* als Sonnengott, in persona am *dyú* und im Versteck der *kṣám*. — Die Sippe *bhur-*.
3. *Viṣṇu* in einer siebenfachen Teilerscheinung als Sterngott (Siebengestirn) im *antárikṣa*.
4. Der vedische Sonnengott *súrya* als Prototyp *viṣṇu's*.
5. Buddha als Verkörperung des vedischen Sonnengottes.
6. Übersicht.

Digitized by Google

FAHRENDE UND REITENDE GÖTTER

VON *JOSEPH WIESNER* IN KÖNIGSBERG/PR.

Das Pferd im Glauben und Brauch der Indogermanen, seit lange in seiner Bedeutung erkannt, ist in den letzten Jahren Gegenstand gesteigerter Forschungsarbeit und lebhafter Auseinandersetzung gewesen. Als ihr wesentliches Ergebnis darf die Unabhängigkeit indogermanischer Pferdezucht von der innerasiatischen gelten, denn erstere ist ursprünglich eine aus seßhaftem Bauerntum entstandene Fahrtierzucht gewesen, während letztere im Reiterhirtentum wurzelt.[1] Aus der Fahrtierzucht heraus haben in Südrußland die indoiranischen Stämme und, abhängig von ihnen, ostindogermanische Gruppen, darunter die Thraker, den Kriegswagen mit dem Streitroß entwickelt, was ihren Bewegungen im 17./16. Jahrh. eine ungeheuere Stoßkraft verliehen hat. Durch sie gelangen die Arier nach dem Vorderen Orient und Indien, die Iranier in die kaspisch-aralische Senke; hier erfolgt die folgenschwere Begegnung mit den innerasiatischen Reiterstämmen, die zur Aufgabe des Streitwagens und zur Übernahme des Reiterkriegers, der Reitertracht der langen Hose und verschiedenem fremden Brauchttum führt. Diese Veränderungen gelangen im Verlauf der großen Wanderungen seit dem 12. Jahrh. zu Thrakern, Germanen und Kelten, während ihnen Griechen, Römer und Indoarier fremd bleiben. Aus diesen geschichtlichen Zusammenhängen heraus erklären sich auch die Unterschiede zwischen fahrenden und reitenden Göttern der Indogermanen und dem Fahren und Reiten in ihrem kultischen Brauchtum.

Manche der späteren fahrenden oder reitenden Götter sind ursprünglich pferdegestaltig gedacht worden, diese Vorstellung geht ebenso wie das Roßopfer in die Anfänge der Pferdezucht überhaupt zurück; in dieser Zeit mußte das Erlebnis des sprengenden, schnaubenden und wiehernden Roßes den Eindruck eines höheren Wesens ungemein begünstigen.[2] Erst in einem längeren Entwicklungsprozeß haben diese Götter menschliche Gestalt angenommen, so daß das Roß nun zum Begleittier wird. Der

[1] Vgl. Hauer, ARW. 36 (1939) 23 ff. gegen die von Koppers vertretene innerasiatische Urheimat der indogermanischen Pferdezucht. Zum folgenden vgl. Wiesner, Fahren und Reiten in Alteuropa und im Alten Orient (Der alte Orient 38 [1939] Heft 3/4), woran sich vorliegende Untersuchung ergänzend anschließt. Zum sachlichen Teil der mißverständnisvollen Ausführungen von Potratz, Prähist. Ztschr. 28/29 (1937/38) 457 ff., der die religionsgeschichtlichen Erörterungen übergeht, Wiesner, Prähist. Ztschr. 30 (1939/40).

[2] Vgl. Malten, Archäol. Jahrb. 29 (1914) 250; v. Wilamowitz, Der Glaube der Hellenen I 151 ff.

Digitized by Google

ott fährt oder reitet das Tier, d. h. er gebraucht das Pferd nach der rt der Menschen. Da die indogermanische Pferdezucht einer Fahrtierıcht entstammt, steht der fahrende Gott im Vordergrund, während der :itende erst nach der Aufnahme des Reitens möglich gewesen ist. Das nheitliche Gefährt aller fahrenden indogermanischen Götter ist der weirädrige Wagen, der erst von den Indoiraniern zum hochwertigen treitwagen entwickelt worden ist.

Bei den Griechen läßt Poseidon, der mächtige Herr der Erdtiefe, ıit all seinen Söhnen und dem ihm nahestehenden Hades noch alle Aneichen ehemaliger Roßgestalt erkennen.[1] Als aus dem ἵππος ein ἵππιος eworden ist, fährt er den schnellen zweirädrigen Wagen ebenso wie ie ihm nahverwandten Gestalten des Neleus und Hades. Selbst dann, ls Poseidon längst zum Meeresgott geworden ist, bleibt er Lenker dieses andgefährts. Da er lange noch in einzelnen Landschaften als ἵππιος gedacht worden ist, ist er gelegentlich als Reiter dargestellt worden; loch handelt es sich dabei um Ausnahmen.[2] Daneben war aber zur Zeit, ıls das Reiten in Griechenland weitere Kreise zog, der fahrende Poseidon ebenso geprägt wie der fahrende Hades, unter dessen Herrschaft die Seelenrosse stehen. Die Toten können reiten, wie die sog. Heroenreliefs zeigen, aber sie sind niemals wie ihr Herr gefahren.[3] Auch die Dioskuren hat man ursprünglich rossegestaltig gedacht; der Kultname λευκὼ πώλω erweist sie als Schimmelpaar.[4] Ihre Vermenschlichung ist einzelnenorts spät erfolgt, so daß sie uns sowohl als Fahrer des ἵππιον ἅρμα[5] begegnen als auch als Reiter ταχέων ἐπιβήτορες ἵππων.[6] Reitende Dioskuren kennen wir seit den Vasenbildern des 5. und den Münzen des 4. Jahrh.[7] Daß nur Kastor ἱππόδαμος gewesen ist, ist eine spätere Wendung.[8] Als Fahrer des Zweigespanns und später des Viergespanns begegnet uns Helios, für den uns auch Pferdeopfer bezeugt sind.[9] Er ist im homerischen Epos ohne Wagen und wird als der ἀκάμας gedacht, der am Himmel entlangschreitet. Doch bereits in den homerischen Hymnen und der nachhomerischen Dichtung fährt er den goldenen Sonnenwagen.[10] Leider wissen wir nichts Sicheres von einer möglichen ursprünglichen Rossegestalt, die der indogermanischen Vorstellung vom Sonnenpferd durchaus entsprechen würde. In geschichtlicher Zeit bleibt er der Fahrer, von einem

[1] Vgl. Malten a. a. O. 179 ff.

[2] Archäol. Jahrb. 12 (1897) 21 Abb. 11; 23 Abb. 14 (Korinthische Pinakes); Großmann, Das Reiterbild 9, 3 (Münzen von Potidaea).

[3] Vgl. Wilamowitz a. a. O. 153, 3. [4] Wilamowitz, Herakles² zu V. 30.

[5] Eurip. Helen. 1495. [6] Hom. Hymn. 16, 5. 23, 18. Vgl. Hauer a. a. O. 20 f.

[7] Vgl. Bethe, RE 5, 1092; Mathingly-Robinson, Die Welt als Geschichte 3 (1937) 71 Taf. 1.

[8] Wilamowitz, Glaube I 233. [9] Vgl. Malten a. a. O. 215, 1.

[10] Vgl. Jessen, RE 8, 88.

Digitized by Google

Digitized by Google

Abb. 3, 4 und 5

Kybelekrone des Bonner Museums. Phot. Museum Bonn

Digitized by Google

Wassermanndarstellung aus Georg Thiele: Antike Himmelsbilder.
Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1898

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

HERAUSGEGEBEN VON

HEINRICH HARMJANZ UND WALTHER WÜST

SIEBENUNDDREISSIGSTER BAND

1941/42
LEIPZIG UND BERLIN
VERLAG UND DRUCK VON B. G. TEUBNER

Digitized by Google

PRINTED IN GERMANY

Digitized by Google

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

Eigene und fremde Götter in der Religion des frühöstlichen Indogermanentums. Von Hartmut Schmökel in Kiel 1

Zur Mythologie Viṣṇus. Von E. Benda in Ziegelhausen bei Heidelberg . 11

Fahrende und reitende Götter. Von Joseph Wiesner in Königsberg/Pr. 36

Aus der Frühzeit der Glocke. Von Joseph Wiesner in Königsberg/Pr. 46

Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum. Von Wilhelm Nestle in Stuttgart 51

Die Religion der Kelten. Von Carl Clemen† in Bonn 101

Die Hauptgottheiten der Germanen bei Tacitus. Von Hildebrecht Hommel in Heidelberg 144

Deutsche Forschungen zur slawischen Religionsgeschichte. Von W. Lettenbauer in Leoni a. Würmsee 174

Über den Totenglauben bei den Finnen. Von Yrjö von Grönhagen in Helsinki. (Mit 4 Abb. auf Taf. I) 182

Zur Geschichte der Bärenzeremonie. Von Hans Findeisen in Berlin . 196

Beiträge zur vergleichenden Religionsgeschichte. II. Deutsche Religionsforschung im 18. Jahrhundert. Von R. F. Merkel in München 201

Mondmythologie und Wissenschaft. Von Rudolf Much† in Wien . . . 231

Eigenartige Grabanlagen der Vorzeit und ihre Bedeutung. Von Alfred Dieck in Arolsen 262

Über die Träger des Himmelsgewölbes im germanischen Mythos. Von S. Gutenbrunner in Straßburg 270

Gottesglaube und Christusglaube im Spiegel deutscher Mundarten. Von Max Rumpf in München 273

Das Christentum der Katakomben. Von Edmund Schopen in Berlin. (Mit 9 Abb. auf Taf. II—IV) 329

Keltischer Heilgott auf spätgotischem Schnitzaltar. Von Karl M. Mayr in Bozen. (Mit 4 Abb. auf Taf. V und 1 Abb. im Text) 354

Die Weltsäule im Glauben und Brauch der Kanarier. Von Otto Rößler in Tübingen 356

Eine Schlangengöttin in Caere. Von Franz Messerschmidt in Königsberg/Pr. (Mit 6 Abb. im Text und 8 Abb. auf Taf. VI—VIII) 364

Bildangst der Schwarzen. Von Sture Lagercrantz in Stockholm. . . 390

Register zum vollständigen Band. Von Hildegard Kornhardt . . 405

Digitized by Google

Digitized by Google

AUS

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

HERAUSGEGEBEN VON

HEINRICH HARMJANZ UND WALTHER WÜST

XXXVII. BAND

HEFT 1

1941

LEIPZIG / B. G. TEUBNER / BERLIN

Ausgegeben am 28. Mai 1941

Digitized by Google

Archiv für Religionswissenschaft

herausgegeben von

Professor Dr. Heinrich Harmjanz, Berlin-Zehlendorf-West, Limastraße 25
Professor Dr. Walther Wüst, München 22, Widenmayerstraße 35

Jährlich 2 Hefte mit insgesamt 25 Bogen. Preis RM 20.— bei laufendem Bezug. Einzelhefte können nur, so weit überzählig, geliefert werden. Bestellung durch alle Buchhandlungen oder unmittelbar durch den Verlag.

Manuskripte für das „Archiv für Religionswissenschaft" sind an den Verlag B. G. Teubner zu senden, soweit nicht mit den Herausgebern anders vereinbart. Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Gewähr übernommen. Rücksendung „Eingeschrieben" erfolgt nur, wenn entsprechendes Rückporto beiliegt. Besprechungsstücke sind nur an die Verlagsbuchhandlung zu senden.

INHALT

Seite

Eigene und fremde Götter in der Religion des frühöstlichen Indogermanentums. Von Prof. Dr. *Hartmut Schmökel* in Kiel, z. Z. im Felde 1

Zur Mythologie Viṣṇus. Von Bibl.-Rat Dr. *E. Benda* in Ziegelhausen bei Heidelberg, Ziegelhäuser Landstr. 33 b 11

Fahrende und reitende Götter. Von Dozent Dr. *Joseph Wiesner* in Königsberg/Pr. 16, Radialstr. 4 36

Aus der Frühzeit der Glocke. Von Dozent Dr. *Joseph Wiesner* in Königsberg/Pr. 46

Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum. Von Oberstud.-Dir. Prof. Dr. *Wilhelm Nestle* in Stuttgart, Melittastr. 3 51

Die Religion der Kelten. Von Prof. D. Dr. *Carl Clemen* † in Bonn a. Rh. 101

Die Hauptgottheiten der Germanen bei Tacitus. Von Prof. Dr. *Hildebrecht Hommel* in Heidelberg, z. Z. Wehrmacht 144

Deutsche Forschungen zur slawischen Religionsgeschichte. Von Lektor Dr. *W. Lettenbauer* in Leoni am Würmsee, Am Kreuzweg 174

Über den Totenglauben bei den Finnen. Von *Yrjö von Grönhagen* in Helsinki, Ukasenkatu 7/40. (Mit 4 Abb. auf Tafel I) 182

Zur Geschichte der Bärenzeremonie. Von Dr. *Hans Findeisen* in Berlin-Wilmersdorf, Mainzer Str. 11 196

Digitized by Google

EIGENE UND FREMDE GÖTTER IN DER RELIGION DES FRÜHÖSTLICHEN INDOGERMANENTUMS

VON *HARTMUT SCHMÖKEL* IN KIEL, z. Z. IM FELDE

Die Indogermanenforschung — ihrem Wert und ihrer Bedeutung nach seit dem Umbruch von der deutschen Wissenschaft mehr und mehr erkannt und gewürdigt — hat neben vielen anderen Forschungszweigen durch die sich häufenden Entdeckungen aus dem alten Morgenlande in steigendem Maße auch die Orientalistik auf den Plan gerufen. Denn einmal hat sich mit dem weiteren Eindringen in die Sprache der Hethiter[1] — jenes Kulturvolkes in Kappadozien zur Zeit des 2. vorchristlichen Jahrtausends — gezeigt, daß es sich bei diesem Volke um Westindogermanen handelt, die freilich sehr bald einem starken Vermischungsprozeß mit den einheimischen kleinasiatischen Gruppen unterworfen wurden. Zum anderen hat die erst seit wenigen Jahren in Gang gekommene Erforschung der Ḫurriter[2], die Beschäftigung mit jenem etwa in der gleichen Zeit Mesopotamien und Syrien überschwemmenden Eroberervolk, mit dem auch die Hyksos in Verbindung gebracht werden müssen, dargetan, daß diese mächtigen und siegreichen Eindringlinge unter der Führung ostindogermanischer, arischer Häuptlinge und Fürsten standen, die selbst erst als Eroberer ins ursprüngliche Ḫurritergebiet gekommen waren und als Absprengsel vom großen Indogermanenzug nach Indien angesehen werden müssen.[3] Nennen wir schließlich die Wanderung der nordischen Seevölker, deren einzig greifbare und um 1200 v. Chr. in Südpalästina zu nationaler Gestaltung gelangende Vertreter die Philister sind, so haben wir die drei Gruppen kenntlich gemacht, die wir unter dem Begriff „Frühöstliches Indogermanentum" zusammenfassen wollen und deren Erforschung einen bedeutsamen Beitrag der Orientalistik zur Indogermanenfrage darstellt. Die Bedeutung dieses frühöstlichen Indogermanentums für die Forschung wird leicht ersichtlich bei

[1] Vgl. besonders E. H. Sturtevant, A comparative Grammar of the Hittite Language 1933.

[2] A. Götze, Kleinasien, Kulturgeschichte des Alten Orients, München 1933, 1—199 (Handb. d. Altertumswiss. ed. W. Otto, 3. Abt., 1. Teil, 3. Bd., 3. Absch., 1. Lief.); ders., Hethiter, Churriter und Assyrer, Oslo 1936; A. Ungnad, Subartu, Berlin u. Leipzig 1936; A. Moortgat, Die bildende Kunst des alten Orients und die Bergvölker, Berlin 1932.

[3] Vgl. H. Schmökel, Die ersten Arier im Alten Orient, Leipzig 1938.

1373743 Digitized by Google

der Überlegung, daß diese Gruppen sich vom 18. bis zum 11. Jahrh. urkundlich verfolgen lassen und somit die ältesten im eigentlichen Sinne historisch greifbaren Vertreter des indogermanischen Völkerkreises sind, wenn wir von den schwer auswertbaren und in der zeitlichen Ansetzung sehr schwankenden vedischen Texten[1] des alten Indertums hier einmal absehen. Zwar sind auch die keilschriftlichen Belege aus dem Hethiterreich, aus Mesopotamien und Syrien-Palästina, dazu — vor allem für die Philister — die gelegentlichen alttestamentlichen Stellen keineswegs leicht zu verarbeiten, doch bieten sie immerhin umfangreiches, verläßliches, klares und meist eindeutig datierbares historisches, kultur- und religionsgeschichtliches Material.

Die Frage nach Verhältnis und Beziehung, Ähnlichkeit und Verwandtschaft der drei Gruppen — Hethiter, „ḫurritische" Arier und Philister — untereinander und zueinander liegt nahe. Und in der Tat zeigen sich, wenn man sich eingehender mit diesen zeitlich und örtlich mehr oder weniger getrennten Stämmen beschäftigt, hier und da überraschende und bedeutungsvolle Parallelen, die sich allerdings meistens im Großen und Allgemeinen halten. Alle drei Völker sind ausgesprochene Kriegernationen, die, wie die Hethiter, die großen Weltstädte ihrer Zeit überrennen[2] und Jahr um Jahr harte Fehden mit den Nachbarn, aber ebenso mit Mitanni und Ägypten bestehen[3], die, wie die ḫurritischen Arier, als Heerkönige mit geringem Gefolge an der Spitze ihrer andersvölkischen Untertanen ganz Mesopotamien und Syrien unterwerfen[4] und in ihrem Auftreten mit dem rossebespannten Kriegswagen ein ausgesprochen ritterliches Moment dartun[5], die schließlich, wie die Philister, als Bauernkrieger unter ihren Fürsten[6] die südpalästinische Küste gewinnen und zeitweise ganz Israel beherrschen.[7] Alle drei Völker haben augenscheinlich die — abendländischer Sozialstruktur entsprechende — Einrichtung des Lehnswesens als Grundlage zur Festigung und Erhaltung ihrer Macht angesehen.[8] Dem entspricht, daß die dem semitischen Alten

[1] Vgl. W. Wüst in der Wiener Zschr. für die Kunde des Morgenlandes 34 (1927) 165 ff., auch Götze, Kleinasien 53.

[2] Vgl. den Hethiterzug nach Babylon zur Zeit des Samsuditana c. 1750, L. W. King, Chronicles II 3 ff., Z. 64.

[3] Vgl. die Kämpfe gegen die Kašker etwa bei Muršil: Keilschr.-Texte aus Boghazköi III 4: I 29 ff.; gegen Tušratta v. Mitanni: Weidner, Boghazköi-Studien 8, 1, Vs. 1 ff., 29; gegen Ägypten bei Kadeš 1305: Lepsius, Denkmäler III 153, vgl. Breasted, Records III 316 ff.

[4] Belege zusammengefaßt bei Schmökel, Die ersten Arier 20 ff.: Geschichte der ersten Arier.

[5] Vgl. ebd. 67, auch Abb. IV u. V. [6] 1. Sa. 5, 8. [7] 1. Sa. 10, 5. 13, 3.

[8] Vgl. für die Hethiter: Götze, Kleinasien 93 ff. und: Hethiter, Churriter und Assyrer 63; für die ḫurr. Arier: Schmökel a. a. O. 68; für die Philister vgl. das Lehen, das David von König Achis von Gath erhält, 1. Sa. 27, 6.

Digitized by Google

ient fremde Wertschätzung der Persönlichkeit, die Bedeutung des ızelnen Mannes als Kriegers und Bürgers in den genannten Bereichen ereinstimmend und mit Nachdruck deutlich wird. So suchen wir im thitischen Gesetzbuch vergeblich nach jenen Verstümmelungsstrafen, ɜ in den sonstigen altorientalischen Rechtsbüchern so zahlreich begnen; wir finden dafür die Möglichkeit, einen Totschlag durch Wehrld zu sühnen[1], und bemerken so die Absicht des Gesetzes, Mensch ıd Menschenleben höher zu bewerten, wie denn im Hethiterreich zust auch etwa die Namen der Verfasser literarischer Werke genannt erden. So liebt die ḫurritische Kunst, in der wir den Einfluß der arihen Herren und Fürsten gewiß nicht gering anschlagen dürfen, erstalig — und dann freilich überall im Alten Orient Schule machend — ıe Darstellung des Einzelkriegers[2], welches Motiv von einer veränderten euen Welt- und Menschenbetrachtung Zeugnis ablegt. So kennen wir ɔhließlich aus dem philistäischen Kulturkreis die Gestalt jenes Helden ɬoliath, der an Stelle des Heeres und für es einen einzelnen israelitichen Gegner zum altindogermanischen Zweikampf herausfordert.[3] Und ier wird das Moment des Fremdartigen, Unbekannten besonders deutich: Die Israeliten kennen diese nordische, auch in den altindoarischen Texten oft genannte und uns aus Homer so vertraute Kampfart nicht, o daß es geschieht, daß die Wurfschleuder dem Leben des Philisters ɜin Ende macht.[4]

Wir sehen: Ähnlichkeiten und Beziehungen zwischen den einzelnen Gruppen des frühöstlichen Indogermanentums sind vorhanden; sie werden aus der Herkunft von dem alten gemeinsamen Kultur- und Sprachkreis, schließlich aus letzter rassischer Verwandtschaft verständlich. So ist es nicht zu verwundern, wenn an den drei zu untersuchenden Stellen sich auch in dem innersten Bereich völkischen Lebens, im Religiösen, Parallelen ergeben. Daß etwa ein und derselbe Gott oder gar mehrere Götter bei den verschiedenen Völkern gemeinsam auftreten, dürfen wir bei der großen Weite des irgendwann einmal gemeinsamen Urraumes und der Verschiedenartigkeit des Weges und Schicksals der Einzelstämme zunächst kaum erwarten. Zwar erscheinen die altarischen Götter Mitra, Varuṇa, Indra und die Nāsatyas, die im ḫurritischen Ariertum Verehrung fanden, in einer hethitischen Urkunde[5]; aber dieser in Boghazköi, dem ehemaligen Ḫattušaš, gefundene Text stellt einen Vertrag zwischen Ḫatti und Mitanni, der größten Staatsbildung der ḫurritischen Arier, dar und

[1] Heth. Gesetz I § 5. [2] Vgl. Schmökel a. a. O. Abb. VII u. VIII.
[3] 1. Sa. 17, vgl. 2. Sa. 21, 19.
[4] So richtig H. Günther, Die Nordische Rasse bei den Indogermanen Asiens München 1934, 42.
[5] Boghazköi-Studien 8, 1: Rs. 55 ff.

Digitized by Google

enthält die genannten Götter nicht als solche der Hethiter, sondern de mitannischen Vertragspartners. Angesichts der Tatsache freilich, daß sic auch geringe arische Spracheinflüsse im hethitischen Kulturkreis nach weisen lassen, wird die Möglichkeit einer beschränkten Verehrung de vier bzw. fünf altarischen Götter auch durch die Hethiter offenzulasse sein. Mit größerer Sicherheit läßt sich die sporadische Verehrung de altarisch-indischen Feuergottes Agni bei den Hethitern annehmen.[1]

Denn es ist festzustellen, daß das Pantheon der Hethiter eine außerordentlich große Zahl fremder, neuer Götter aufgenommen hat. Und zwar geschieht das in einem Umfange und einer Stärke, daß die eigenen Götter des Hethitertums an Bedeutung und Ansehen hinter jenen ganz zurücktreten. Und hiermit stehen wir nun bei derjenigen Erscheinung, die nicht nur für die Hethiter, sondern auch für die ḫurritischen Arier und die Philister gilt und in diesem auffallenden Übereinklang typisch für die Religion der drei indogermanischen Gruppen des Alten Orients ist. Die Religion des „frühöstlichen Indogermanentums" zeigt alle Merkmale der Überwucherung durch fremde Gottheiten und des Schwundes der eigenen, althergebrachten Götter. Der Götterschwund auf der einen Seite wird durch die gern übernommenen und eifrig gepflegten Fremdkulte ausgeglichen. Die ersten in die große materielle und geistig-religiöse Kultur des Alten Orients vorstoßenden Vertreter der indogermanischen Völkerwelt, deren bestimmende Komponente die nordische Rasse war, haben alsbald in dieser neuen Lebenssphäre ihre ererbten Götter verloren oder zum mindesten zugunsten der mächtigen und eindrucksvollen Kulte in den neugewonnenen Ländern stark zurückgedrängt.

Das ist keineswegs eine normale und im Rahmen des alten Morgenlandes gewöhnliche Erscheinung. Die Aramäer, die nach ihrer Einwanderung in Syrien bald zur Staatengründung gelangen und gegen Ende des 2. Jahrtausends vor allem im Reiche von Damaskus politische Gestaltung gewinnen, verharren durchaus bei ihrem Hadad bzw. Hadad-Rimmon und der Atagartis; die Assyrer blieben ihrem — gewiß sehr umfangreichen — Pantheon, vor allem aber dem Assur und der Ištar von Ninive, auch in der Ferne und in entlegenen Kolonien treu; die Israeliten, vom Osten und Süden her in der Ḫabiru-Wanderung nach Palästina gelangend, bewahren Jahwes Kult trotz allen schweren Auseinandersetzungen mit dem Kanaanäergott Ba'al in allen seinen verschiedenen Ausprägungen, mag dabei Jahwe in der Volksreligion auch stark überfremdet werden; die Perser — um einmal auf eine spätere indogermanische Gruppe zu blicken — halten bei aller Toleranz dem Ahura Mazda

[1] Keilschrifturkunden aus Boghazköi VIII 28: I 16; vgl. Schmökel a. a. O. 10,8.

Digitized by Google

auch nach der Eroberung Babyloniens mit seinen zahllosen uralten und hochangesehenen Kulten die Treue; von Ägypten ganz zu schweigen, das auch als Eroberstaat nur ganz selten einmal anderen als einheimischen Göttern überhaupt Aufmerksamkeit geschenkt hat. Nein, hier liegt ohne Zweifel ein sehr auffallendes, gemeinsames charakteristisches Merkmal für die Religion der drei frühöstlichen Indogermanengruppen vor. Es verlohnt sich darum, ihm etwas weiter nachzugehen.

Für den hethitischen Religionskreis besitzen wir in den religiösen, mythisch-epischen und juristischen Texten (Vertragsurkunden) aus Boghazköi ein reiches und fruchtbares Untersuchungsmaterial. Zu reichlich fast, denn das hethitische Pantheon, das uns in diesen Texten entgegentritt und in dem entgegen altorientalischer Gewohnheit ein Synkretismus, eine Vermischung ähnlicher Kulte und Göttergestalten verschiedener Herkunft kaum je beobachtet werden kann, macht mit seinen — von den Hethitern selbst so gezählten — „Tausend Göttern" zunächst einen geradezu chaotischen Eindruck.[1] Dennoch wird bei näherem Zusehen mit aller Deutlichkeit klar, daß die genuin hethitischen Götter gegenüber drei weiteren Göttergruppen, nämlich den Gottheiten der Vorbewohner des Landes, der sog. Protoḫattier mit Einschluß versprengter luwischer Elemente[2], weiter den Gottheiten Babyloniens und schließlich den Gottheiten ḫurritisch-mesopotamischer Herkunft, aufs stärkste zurücktreten. Die Neigung zu den — meist uralten — „neuen" Göttern geht soweit, daß man sich verpflichtet fühlt, auch ihre ursprüngliche und dann natürlich nicht-hethitische Kultsprache durch die Jahrhunderte, allmählich unter großen Verständnisschwierigkeiten weiterzuverwenden: Neben dem Hethitischen wird eine protoḫattische, luwische und ḫurritische Kultsprache gepflegt. So kommt es, daß wir von den alten hethitischen Gottheiten nur wenig wissen. Da ist Aškašepaš und Malijaš, die Meergottheit Arunaš und deren Mutter Kamrušepa, ferner eine mit „Königin" bezeichnete Göttin, schließlich von etwas größerer Bedeutung Pirwaš, in drei oder vier Städten verehrt. Unendlich viel mächtiger sind im Kult des Hethiterreiches die alten Götter des Landes

[1] Vgl. Götze, Kleinasien 123. Ich zitiere zur Verdeutlichung des Tatbestandes einen Teil der Schwurhelferliste aus dem Vertrage des großen Hethiterkönigs Šuppiluliumaš mit Ḫukannaš (KBo. V 3: Z. 39 ff.): „Und siehe, wir haben hierfür die Tausend Götter zur Versammlung gerufen: Der Sonnengott des Himmels, die Sonnengöttin von Arinna, der Wettergott des Himmels, der Wettergott von Ḫatti, von Arinna, von Zippalanda ... (weitere 15 Stadtnamen o. ä.) ... die Göttin Ḫepat ... der Gott Zitḫarias, der Gott Karziš, der Gott Ḫapandaliaš ... (weitere 25 Götternamen) ... alle Götter von Ḫatti, die Götter des Himmels, die Götter der Erde, die Götter des Gebirges, ... die Götter des großen Meeres ...."

[2] In den Luwiern haben wir noch frühere, bedeutungslose indogermanische Einsprengsel im altkleinasiatischen Bereich zu sehen.

Digitized by Google

mit seinen protoḫattischen[1] Vorbewohnern geworden. Ihnen gehört die oberste Gottheit des hethitischen Pantheons zu: Es ist die Sonnengöttin von Arinna[2] — nach gänzlich unindogermanischer, aber ebenso unsemitischer Sitte eine weibliche Gottheit an der Spitze! —, die eigentliche Staatsgottheit von Ḫatti[3], neben der ein gleichfalls auftretender Sonnengott nur sehr schattenhafte Züge zeigt. Ihr Gatte ist der altḫattische Wettergott[4], als ihre Kinder erscheinen die Wettergötter der Städte Nerik und Zipalanda, sowie die in Bittgebeten oft genannte, im Krieg hilfreiche Mesullaš. Ferner spielt eine Rolle der Vegetationsgott Telepinuš. Neben weiteren Gottheiten können hier auch die luwischen Götter Šandaš und Tarḫunza genannt werden.[5]

Durch Vermittlung der östlichen ḫurritischen Nachbarn — und daher oft in ḫurritischer Sprache verehrt — drangen mit ähnlicher Mächtigkeit die großen Göttergestalten Babylons in den hethitischen Religionskreis ein. So tritt der uralte sumerische Unterweltsgott Ea und seine Gemahlin Damkina, die Mutter Marduks, der Sonnengott Šamaš mit seiner bräutlichen Gattin Aja und der Mondgott Sin, die als Kriegs- und Heilgöttin hochberühmte Ištar von Ninive, der Getreide- und Ackerbaugott Uraš, Erstgeborener Enlils, der schon zu vorhethitischer Zeit in der altassyrischen Handelskolonie Kaneš-Kültepe (unweit des Halys) verehrte und wohl von da aus ins hethitische Pantheon gelangte Kriegsgott Zamamā usw. in den hethitischen Kulttexten und Annalen mit hoher Bedeutung auf.

Indes erscheinen die Ḫurriter, jene unter arischer Führung stehenden Begründer der Reiche von Ḫurri und Mitanni in Mesopotamien sowie einer großen Reihe von Stadtstaaten in Syrien und Palästina, nicht nur als Vermittler babylonischer Kulte, vielmehr sind ihre eigenen, im 2. Jahrtausend weit verehrten Götter vor allem im Osten des Hethiterreiches mit großer Kraft eingedrungen. Da ist der ḫurritische Wettergott Tešup und vor allem die in acht kappadozischen Städten verehrte Ḫurritergöttin Ḫepat, weiter die ḫurritische Form der Liebes- und Kriegsgöttin Ištar mit dem Namen Šauška, ferner Naparpi, der Sonnengott Šimike, die Stiergötter Šerriš und Ḫurriš, der Gott Kumarpi und andere. Diese Namen mögen genügen; gesellt man ihnen noch die ḫurritische

[1] Rassisch fraglich; manche nehmen Beziehungen ihrer Sprache zu den Bantu-Sprachen an.

[2] Der Name ist, da immer ideographisch geschrieben, nicht bekannt.

[3] Ihre Feste sind die Staatsfeste, zu denen das Erscheinen des Königs Pflicht ist. Vgl. KBo. III 4: I 18, 21 ff., vor ihr deponiert man die Staatsverträge, vgl. KBo. I 1: Rs. 35.

[4] Name gleichfalls immer mit dem Ideogramm für „Wettergott" geschrieben, daher noch nicht lesbar.

[5] Belege hierfür und für das Folgende bei Götze, Kleinasien 124 ff.

Digitized by Google

oder amoritische Gruppe der Schwurgötter zu, die weiter auch die babylonischen Gottheiten Allalu, Anu-Antu und Enlil-Ninlil umfaßt, so wird deutlich, wie außerordentlich stark der Prozeß der Überfremdung im Pantheon und damit in der Religion des indogermanischen Volkes von Ḫatti gewesen ist.

Die gleiche Erscheinung begegnet bei den Ariern des Ḫurriterkreises. Auch hier der Götterschwund auf der einen, die Fremdgottverehrung auf der anderen Seite. Zwar treten, wie schon angedeutet, im hethitisch-mitannischen Staatsvertrag zwischen Šuppiluliuma und Mattiwaza als Eidhelfer die zweifellos der arischen Herrenschicht des Landes zuzurechnenden altindoarischen Gottheiten Mitra, Varuṇa, Indra und die Nāsatyas auf, aber sie stehen nur neben zahlreichen anderen Gottheiten ḫurritisch-mesopotamischer Herkunft, ohne daß sie irgendeine besondere Betonung oder Hervorhebung erfahren. Indra begegnet ferner noch in dem arischen Fürstennamen Intaruda = Indrota „Von Indra begünstigt“[1]; der altindoarische Sonnengott Sūrya scheint von den arischen Eroberern ins Kassitenreich mitgebracht worden zu sein[2] und tritt auch in dem südpalästinischen Personennamen Šuwardāta auf[3]; in Personennamen — nur noch in diesen freilich — erscheinen ferner die altindoarischen Namen Yami und Sūta. Aber das ist sehr wenig in Anbetracht der auch hier geltenden Tatsache, daß die arische Gottheit jeweils nur als eine unter vielen auftritt und nirgendwo bevorzugt wird. Denn die genannten Belege sind die einzigen und finden in den religiösen Urkunden oder sonstigen Äußerungen der ḫurritisch-arischen Kulturschicht keinerlei Widerhall und Festigung. In keinem der zahlreichen, von arischen Stadtfürsten oder den mächtigen Mitannikönigen stammenden Briefen der Amarnakorrespondenz finden wir eine Hinwendung zu einem dieser angestammten Götter; die ḫurritische Kunst, doch gewiß von der arischen Herrenschicht weitgehend beeinflußt und protegiert, weist bisher noch kein einziges Bild altindisch-arischer Gottheiten auf, geschweige denn, daß ein religiöser Text des Ḫurriterkreises etwa gar von einer solchen handele. Die großen ḫurritischen Gottheiten, die wir schon oben nannten, jene Ḫepat, Tešup, Šimike, Šauška usw., haben in Gemeinschaft mit den Göttern Syriens, Phöniziens und Babyloniens auch hier jene eigenen Kulte weithin verdrängt; die ererbten Personennamen dürften nur zu bald einziges und vielleicht oft gar nicht mehr verstandenes Erbe des Glaubens der Väter gewesen sein. So nimmt es nicht wunder, wenn der bedeutende Mitannikönig Tušratta — d. i. altindoarisch dur (praef.) + ratha- „Einen (für die Feinde) verderblichen Streitwagen besitzend“ —

[1] Thureau-Dangin, Revue d'Assyriologie XIX, AO. 7095, Vs. 1.
[2] Kassitisch-assyrisches Vokabular Vs. 5, vgl. Schmökel a. a. O. 11, 1.
[3] Knudtzon, Die El-Amarnatafeln, Leipzig 1915, 271, 12 u. ö

Digitized by Google

besonders enge Beziehungen zum Kulte der ursprünglich assyrischen Göttin Ištar von Ninive gehabt hat und sie einmal geradezu als „seine Göttin und Herrin bezeichnet.[1]

Wenige Jahrhunderte später und nicht viel weiter im Süden, in der Sephela genannten — fruchtbaren Küstenebene Südpalästinas, wiederholt sich bei den Philistern noch einmal das gleiche Schauspiel des Verlustes der eigenen und der Annahme fremder Götter. Vorheimat oder zum mindesten Durchgangsheimat war Kreta gewesen[2], mit dem großen Zuge der von Norden herkommenden „Seevölker", mit Sardiniern, Sikulern, Achäern, Lykiern und anderen waren sie bis nach Ägypten gelangt, dort aber der Vernichtung, die die Einwanderer um 1230 im westlichen Delta durch den Pharao traf, entgangen. Wir finden sie in Südpalästina wieder, wo sie in der Pentapolis Asdod, Askalon, Gaza, Ekron und Gath politische Konsolidierung fanden.[3] Ihr Kult ist uns durch die Aussagen des AT wenigstens in den Hauptzügen bekannt. Und hier vermissen wir nun vollends eine ererbte, althergebrachte Gottheit; als der Gott der Philister erscheint in Asdod wie in Gaza nicht ein kretischer oder karischer oder illyrischer Gott, sondern der Gott Dagon. Im Dagontempel von Gaza findet das Siegesfest anläßlich der Niederwerfung der Israeliten und der Gefangennahme des Stammführers Simson statt[4]; das in einem späteren Kampfe eroberte israelitische Kriegspanier der Bundeslade erhält im Dagontempel von Asdod seinen Platz, und eine Jahwelegende hat sich später um diesen gegen das Jahr 1000 zu datierenden Aufenthalt der Lade im Philisterlande gebildet.[5] Eine Notiz, die der Bearbeiter des Textes in die Geschichte einfügte, bezeugt uns den Dagonkult in Asdod auch für die spätere Zeit.[6] Die Chronik will wissen, daß nach der Besiegung und dem Tode Sauls seine Rüstung und sein Haupt in den Dagontempel gebracht worden sei.[7] Wie fest der Dagonkult durch die Jahrhunderte in den philistäischen Gebieten verwurzelt blieb und wie unberührt er alle völkischen und politischen Umwälzungen der Zeit überstand, geht aus der letzten Belegstelle des AT hervor, nach der die Feldtruppen des Apollonius von den Makkabäern im Dagontempel von Ašdod eingeschlossen und samt diesem verbrannt wurden.[8] Das geschieht um 150 v. Chr.; ein Jahrtausend lang hat es somit den philistäischen Dagonkult gegeben.

Dieser Dagon aber ist kein anderer als der mächtige altorientalische

[1] El-Amarnatafel 23, 31.

[2] Vgl. Kreti und Pleti 1. Sa. 30, 14 u. ö. sowie die Angaben von Am. 9, 7, Jer. 47, 4 und Zeph. 2, 5.

[3] Vgl. über sie zuletzt O. Eißfeldt, Philister und Phönizier

[4] Ri. 16, 23 ff.

[5] 1. Sa. 5.

[6] 1. Sa. 5, 5.

[7] 1. Chron. 10, 9 f.,

[8] 1. Makk. 10, 83 ff. u. 11, 4.

Digitized by Google

schergott Dagon.[1] Er ist seit 2700 v. Chr. in den oberen Euphrat-ern als Herrschergott, der im Sturm und Wetter über die Länder Gebirge gebietet, belegt und in Babylonien von der sumerischen Enannatums bis zum Jahre 473 v. Chr. bezeugt, hat aber ebenso in yrien, in Phönizien, wo er durch die Ras Šamratexte für die Mitte 2. Jahrtausends neu beleuchtet wird, und in Palästina schon zur vor-istäischen Zeit Verehrung genossen. In gewissen Zeiten galt er als assender himmlischer Herrscher, der einmal sogar dem babylonischen tervater Anu und der Ištar übergeordnet wird.[2] Als solcher muß er Philistern — wohl schon bei ihrer Wanderung an der östlichen telmeerküste entlang — bekannt geworden sein; Dagan oder — wie n in Palästina gemäß den hebräischen Sprachgesetzen sagte — Dagon ß jedenfalls auch in Kanaan zur Zeit der philistäischen Einwanderung e so prominente Stellung eingenommen haben, daß sich die phili-ischen Bauernkrieger mit der herrschenden Kultur auch dem Dienste gans ohne weiteres beugten; sie bewahrten ihn weiter, während seine iheren palästinischen Verehrer, die Kanaanäer, ihn, gewiß infolge der achtentfaltung Israels und der Jahwereligion, vergaßen. Dagon bleibt r Hauptgott, hinter dem Ba'al Zebul von Ekron, Derketo und der in aza bezeugte Marna in schattenhaftes Dunkel zurückweichen. Hiero-mus noch wußte etwas von Dagons — biblisch nicht bezeugter — Ver-irung in Askalon, und sogar heute erinnern die Namen dreier palästi-scher Dörfer Beit Degan an jenen Kult, den die aus der Fremde ge-ommenen indogermanischen Philister einem fremden Gotte weihten, ährend sie ihre eigenen Götter vergaßen.

Diese Erscheinung ist um so verwunderlicher, als sie mit fast völliger leichheit bei den drei ersten indogermanischen Gruppen des Alten Orients auftritt. Eine Erklärung dieses Phänomens ist nicht einfach u finden. Wir werden dazu einmal auf die Einflüsse der langen Wan-lerungen hinzuweisen haben, die diese Völker Jahrzehnte und z. T. sogar Jahrhunderte von Land zu Land, von Tempel zu Tempel, von Gott zu Gott führten, so den Eindruck und den Machtanspruch der eigenen er-erbten Götter verwischend. Zum anderen wird die Tatsache, daß es sich bei Hethitern, hurritischen Ariern und Philistern jeweils um in der Stim-mung des Aufbruchs befindliche, ihre Heimat um der zu suchenden neuen Länder willen verlassende Völker handelt, selbst zur Erklärung heran-

---

[1] Vgl. für alles Nähere H. Schmökel, Der Gott Dagan, Heidelb. Diss. 1928, und el Dagan im Reallex. d. Assyriologie.

[2] Belege vgl. Artikel Dagan im Reallex. f. Assyriologie. Hinzu-ch die erhebliche Bedeutung, die Dagan nach dem Ausweis xte im alten Ugarit hatte, vgl. Syria X pl. 67; 9, 3; XII pl. 38, 24; v.

Digitized by Google

zuziehen sein. Im Aufbruch der ersten indogermanischen Wandervölker vollzog sich eine Abwendung vom alten Lande, seiner Kultur und — wenn auch dies keineswegs zwangläufig[1] — von seinen Göttern und eine gewaltige, begeisterte Hinwendung zum Neuen, die sich im sieghaften Gewinnen neuer Länder und der Gründung neuer Staaten, aber auch im Aufgeschlossensein für all das fremdartig Neue auf kultischem und religiösem Gebiet äußerte. Und gerade hier war stets der Einfluß des Alten Orients mit seinen großen Göttergestalten besonders stark gewesen; ganz hatte sich ihm nur selten ein einwanderndes Volk verschließen können. Die Vermischung mit den Vorbewohnern und Nachbarn öffnete insbesondere das Tor für die fremde Kultur und Religion; mit dem durch solche Rassenmischung erfolgenden Einströmen fremden Blutes verwischte sich nicht nur der völkische, sondern auch der religiöse Unterschied. In jedem Falle zwang so das neue Land mit seiner einheimischen Hochkultur auch seine eindrucksvollen, in glänzenden Kulten mitreißend verehrten Götter den Fremdlingen auf; und die indogermanischen Völker sind freilich von einer ungewöhnlichen und erstaunlichen Aufnahmefähigkeit gewesen. Dies gilt um so mehr, als sich ähnliche Vorgänge augenscheinlich sowohl bei den einwandernden Griechen wie den Indogermanen Italiens finden. Jene Begabung zur Toleranz in religiösen Dingen schließlich, für die später die Perser etwa bei Cyrus den Beweis vor der Geschichte erbringen und die den indogermanischen Völkern des Altertums gemeinsam gewesen zu sein scheint, mag auch in unserem Falle die geschilderte Entwicklung gefördert haben.

Machen wir diese Feststellungen, so haben wir jedoch sofort einige Einschränkungen und Ergänzungen anzufügen. Waren die alten Götter den Menschen dieser frühindogermanischen Wanderzüge fremd geworden, so war ihre religiöse Kraft selbst nicht erlahmt. Sie erfüllten vielmehr mit ihr die „neuen" Götter und Kulte; und wir werden annehmen können, daß die weitere Anbetung so mancher altorientalischen Gottheit durch die neuen Verehrer starken Auftrieb und neue Kraft, gewiß auch oft eine größere Tiefe gewann.[2] Da uns aber die Kulte in den drei zur Betrachtung stehenden Bereichen indogermanischer Vergangenheit ihren gottesdienstlichen Einzelheiten nach weithin unbekannt bleiben, zudem die Überlieferung z. T. einseitig oder gar gelegentlich tendenziös im Sinne der althergebrachten einheimischen, bodenständigen Priesterregeln sein mag, läßt sich zunächst Näheres über Grad und Tiefe einer solchen wesensmäßigen Umformung, wie sie etwa bei vielen Göttern Griechenlands angenommen werden darf, nicht aussagen.

[1] Vgl. oben S. 3.

[2] Man denke z. B. an die oben kurz dargetane Kraft und Bedeutung des Dagonkultes bei den Philistern!

Digitized by Google

Inhaltsübersicht

Die ältesten historisch greifbaren Vertreter der Indogermanen sind die als ·ühöstliches Indogermanentum" zusammenzufassenden Gruppen der Hethiter d Philister sowie der arischen Oberschicht der Hurriter. Sie eint u. a. die igionsgeschichtlich bedeutsame Erscheinung des „Götterschwundes", d. h. der ıfgabe der eigenen Götter zugunsten eines „Fremdgottkultes". Die Gründe :gen in der Geistesverfassung des Abwandernden, in der Wanderung selbst it ihren fremdartigen Reizen und in der zunehmenden Rassenmischung, aber ıch in der idg. Begabung zur religiösen Toleranz. Unverändert bleibt jedoch ets die „religiöse Kraft" dieser Indogermanen, die auch das Übernommene ıd Fremde erfüllt.

ZUR MYTHOLOGIE VIṢṆUS

VON *E. BENDA* IN ZIEGELHAUSEN BEI HEIDELBERG

Vorbemerkung. Wenn ich auch nicht allen Übersetzungen und Textausegungen der nachfolgenden Studie zuzustimmen vermag und stellenweise ein chärferes Eingehen auf Sprachgeschichte und Parallelverse gewünscht hätte, ıo stehe ich doch nicht an, die Darlegungen des Verf. scharfsinnig und in ihrer Neuartigkeit anregend zu nennen. Ich begrüße den Beitrag, der da und dort lie lebendige Welt-Anschauung vedischer Dichtung etwas zu konstruktiv sieht, nicht zuletzt auch deshalb, weil er einer grundsätzlichen Forderung genügt, die ich selbst ARW. 36 (1940) 105 und 105⁴ erhoben habe. W. Wüst.

Wenn im folgenden von dem vedischen Gott *víṣṇu* gesprochen werden soll, so wird es sich dabei um ein Kapitel aus dem Bereich des altindoarischen Sonnengottes handeln. Es ist nicht meine Absicht, erneut eine erschöpfende Darstellung dieses devá zu liefern, vielmehr soll lediglich die dreifache Rolle, welche *víṣṇu* als Sonnengott spielt, in das rechte Licht gerückt und in ihrer ganzen Tragweite erfaßt werden.

Mit vielen anderen[1] sehen wir in den drei Schritten, welche die Grundtätigkeit des Gottes darstellen, einen Hinweis auf die dreifache Rolle, welche *víṣṇu* am *dyú*, in der *kṣám* und im *antárikṣa* spielt. Die Worte der Taittirīya-Saṃhitā IV 2, 1: *pṛthivīm anu vi kramasva — antarikṣam anu vi kramasva — divam anu vi kramasva — diśo 'nu vi kramasva* und des Taittirīya-Brāhmaṇa III 1, 2, 6: *tredhā viṣṇur urugāyo vicakrame | mahīṃ divaṃ pṛthivīm antarikṣam* sind für uns richtungweisend.

Die wenigen *víṣṇu*-Lieder des Ṛgveda[2], auf welche sich vornehmlich die folgenden Ausführungen stützen, sind bereits von der Vorstellung der drei *padá* oder *krámaṇa* des Gottes erfüllt. Von vornherein möchten wir eine hierbei begegnende Besonderheit, welche geeignet sein könnte, das Folgende zu komplizieren, ausschalten; ich meine die Eigentümlich-

[1] Vgl. Alfred Hillebrandt, Vedische Mythologie², Breslau 1929, 2, 316.

[2] Die Hymnen des Rigveda. Hrsg. von Theodor Aufrecht ²1877. Es kommen in erster Linie in Frage: I 22, 16—21; I 154; I 155; I 156; VII 99; VII 100.

Digitized by Google

keit, daß in den Texten des öfteren die Vorstellung begegnet, nach welcher *viṣṇu* nicht nur überhaupt drei Schritte tut, sondern auch wiederum jede der drei Betätigungsstätten, wie z. B. die Erde, abermals dreifach durchschreitet. Ich sehe mit Bergaigne[1] in dieser Multiplikation der Dreizahl nicht irgendeinen für die Erkenntnis der Tätigkeit *viṣṇu*'s bedeutsamen Punkt, sondern lediglich ein Spiel der „arithmétique mythologique".

Es sollen nun zuerst die drei *padá* unseres Gottes im allgemeinen erörtert werden. Wie aus dem Vergleich in Ṛv[2] I 22, 20:

tád víṣṇoḥ paramáṁ padáṁ sádā paśyanti sūráyaḥ |
divīva cákṣur ā́tatam |

„*víṣṇu*'s höchste Fußstapfe schauen immerdar die Herren, die wie ein Auge am Taghimmel strahlt"

hervorgeht, haben wir in dem *paramáṁ padáṁ víṣṇu*'s seine Betätigungsform am *dyú* zu sehen, ja wir können dieses *padá* geradezu als die Verkörperung des Sonnengottes am Lichthimmel auffassen. Wie das von *átri* an den *dyú* gesetzte *cákṣus* des *sū́rya* — man vgl. V 40, 8 c: *átriḥ sū́ryasya diví cákṣur ā́dhāt* — ist es allgemein sichtbar. Von diesem „höchsten, fernsten" *padá* ist auch sonst des öfteren im Ṛgveda die Rede. Ich führe nur die Stellen I 154, 5 c d, III 55, 10 a, VII 99, 1 d und X 1, 3 a an.

Den Gegensatz zu diesem fernsten *padá* bildet das *padáṁ upamáṁ*, welches in V 3, 3 c d begegnet:

padáṁ yád víṣṇor upamáṁ nidhā́yi téna pāsi gúhyaṁ nā́ma gónām

„die Fußstapfe *víṣṇu*'s, welche als nächste niedergesetzt ist, mit der beschützt du den geheimen Namen der Kühe".

Seiner Natur entsprechend müssen wir in diesem „nächsten" *padá* des Gottes die Betätigungsweise *víṣṇu*'s auf der Erde sehen. Wie die *kṣáṁ* den natürlichen Gegensatz zum *dyú* darstellt, ebenso bieten das *upamáṁ* und das *paramáṁ padáṁ* einen verständlichen Gegensatz. Wenn es daher z. B. I 154, 4 c d von *víṣṇu* heißt:

yá u ... pṛthivī́m utá dyā́m éko dā́dhāra ...||

„Der ... Erde und Himmel allein erhält ...",

so haben wir in diesen Worten eine offensichtliche Beschreibung seines *upamáṁ* und *paramáṁ padáṁ* vor uns.

Diesen Ausführungen zufolge haben wir in dem *tṛtíyam (krámaṇam)* von I 155, 5 c d einen Hinweis auf des Gottes dritte Betätigung im *antárikṣa* zu sehen. Dieses *tṛ́tīya* begegnet auch sonst gelegentlich im Ṛgveda. Ich verweise auf I 155, 3 c d und X 1, 3 b.

[1] Abel Bergaigne, La religion védique 2, Paris 1883, 115 ff.

[2] Im folgenden tragen alle Anführungen aus dem Ṛgveda keinen besonderen Vermerk.

Digitized by Google

Während wir bis jetzt lediglich bekannte Tatbestände erneut vorgeführt haben, entsteht nunmehr aber die ungemein wichtige Frage, in welcher Weise wir uns die Tätigkeit *víṣṇu's* an seinen drei Wirkungsstätten vorzustellen haben. Es ist nämlich wohl zu beachten, daß mit der Nennung der drei *padá* bzw. *krámaṇa* noch gar nichts darüber ausgemacht ist, wann der Gott diese drei Schritte tut, ob gleichzeitig oder etwa in verschiedenen Zeitabschnitten, und wenn das letztere, ob dann vielleicht der Wirksamkeit zu bestimmter Stunde ein bestimmter Raum entspricht usf. Noch viel weniger können wir aus den drei *padá* entnehmen, ob *víṣṇu* bei ihrer Ausführung stets in derselben Form erscheint, oder ob er etwa bei dem einen oder andern sichtbar oder unsichtbar ist. Erst eine Beantwortung all dieser Fragen wird die sonst so inhaltsleere Vorstellung der drei *padá* zu dem machen, was sie sein soll, nämlich der wohldurchdachten Anschauung von der dreifachen Betätigungsform des vedischen Sonnengottes.

Glücklicherweise besitzen wir im Ṛgveda eine Stelle, welche geeignet ist, uns die gewünschte Antwort auf die oben aufgeworfenen Fragen zu geben; ich meine I 155, 5. Es heißt dort:

dvé íd asya krámaṇe svardṛ́śo 'bhikhyā́ya mártyo bhuraṇyati |
tṛ́tīyam asya nákir ā́ dadharṣati váyaś caná patáyantaḥ patatríṇaḥ ||

„Nur zwei seiner Schritte sind die eines solchen, der den Anblick der Sonne bietet. Nachdem der Sterbliche [dem ersten] entgegengesehen hat, ist er [gegenüber dem zweiten] ein *bhuraṇyán*. Seinem dritten Schritt tut niemand etwas an, nicht einmal die Vögel, die fliegenden, geflügelten." Wie diese Übersetzung zeigt, deckt sich meine Auffassung des Verses im Grunde vollständig mit derjenigen Geldners, nur daß ich die Doppeltätigkeit des Sterblichen auf die zwei ersten Schritte *víṣṇu's* verteile. Den Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung wird man unten darin finden, daß sich uns der *bhuraṇyán* als Partner der Nachtsonne erweisen wird. Zunächst aber haben wir unserer Stelle den äußerst wichtigen Tatbestand zu entnehmen, daß *víṣṇu* nur bei zweien seiner Schritte in Form des *svàr* erscheint. Bei dem dritten Schritt, welcher im *antárikṣa* erfolgt, muß unser Gott also in anderer Gestalt auftreten. Wir stellen die Behandlung dieser dritten Wirkungsart zunächst zurück, um unsere Aufmerksamkeit fürs erste auf *víṣṇu* bei seinen zwei ersten Schritten, also dem am *dyú* und dem auf der *kṣám*, zu konzentrieren.

Sowohl am *dyú* wie auf der *kṣám* tritt der Gott, wie gesagt, in Gestalt der Sonne auf. Wir fragen nun:

1. Werden die beiden Schritte des *svardṛ́ś* gleichzeitig unternommen oder zu verschiedenen Zeiten?

2. Ist der *svardṛ́ś* am *dyú* von dem auf der *kṣám* irgendwie unterschieden?

Digitized by Google

Der Dichter des Verses I 155, 5 bietet uns die Antwort auf beide Fragen in feinsinniger Weise. Er schildert uns nämlich nicht *víṣṇu* unmittelbar bei seinen drei Schritten, sondern läßt die Form des Gottes in jedem Fall aus dem Verhalten anderer Wesen erkennen. Wie dem *víṣṇu* des dritten Schrittes u. a. Vögel gegenüberstehen, so dem *svardṛ́ś* der beiden anderen Schritte der Sterbliche. Einmal sieht dem Gotte der *mártya* entgegen, er muß mithin hierbei einem sichtbaren *svardṛ́ś* gegenüberstehen. Mit letzterem kann nur der bei Tage am *dyú* sichtbare Sonnengott gemeint sein; *abhikhyā́ya* weist also auf das *paramám padám víṣṇu's* am *dyú*.

Anderseits betätigt sich der Sterbliche als *bhuraṇyán*. Was haben wir darunter zu verstehen? *bhuraṇya-* gehört zur Sippe *bhur-*. Als Grundbedeutung dieser Wurzel setzt man „sich bewegen" und dementsprechend für die Intensivbildung *jarbhur-* „sich heftig hin- und herbewegen" an. Zu diesem Bedeutungsansatz hat wohl die Tatsache geführt, daß *bhuraṇyati* Naighantuka II 14 als *gatikarman* und das gleichfalls hierher gehörige *bhuraṇyú* Naigh. II 15 als *kṣipranāman* aufgeführt wird. Überprüft man nun aber alle in Frage kommenden Stellen, so ergibt sich, daß die aus der Grundbedeutung von *bhur-* „sich bewegen" abgeleiteten besonderen Bedeutungen von *bhur-, jarbhur-, bhuraṇa, bhuraṇya-, bhuraṇyú* in den einzelnen Fällen eigentlich fast nirgends einen wirklich guten Sinn ergeben. Es soll dies im folgenden unter gleichzeitiger Einführung eines neuen Bedeutungsansatzes in Kürze dargetan werden. Nur auf diese Weise werden wir zur Aufklärung der richtigen Bedeutung von *bhuraṇyati* in I 155, 5 b kommen.

Ich gehe bei der folgenden Untersuchung von *jarbhur-* aus, welches man von jeher mit Recht zu gr. *πορφύρω* stellt. Die Grundbedeutung dieser Intensivbildung ist „sich purpurn färben, purpurrot aussehen", womit *πορφύρεος* „dunkelrot, blaurot, violett" übereinstimmt. Aus der letzteren Gleichsetzung geht hervor, daß das Rot, welches hierbei eine Rolle spielt, stets ein dunkles, trübes ist, ja man spricht sogar von einem *πορφύρεος θάνατος* wie sonst von einem schwarzen (*μέλας*) Tod. Zu vergleichen sind ferner die Glossen des Hesych „*πορφύρει· ταράττεται. φροντίζει. μελανίζει* sowie *πορφύρεον· πόρφυρον. μέλαν.* Berücksichtigt man diesen Tatbestand, so könnte *jarbhur-* auch bedeuten „dunkelrote, schwärzliche Farbe zeigen" oder allgemeiner „sich in Dunkelheit hüllen".

Nach diesen Erwägungen wenden wir uns nun den vedischen *jarbhur-*Stellen zu, um abzuwägen, ob die bisherigen Bedeutungsansätze zurecht bestehen oder ob wir unter Zugrundelegung der eben als möglich entwickelten Bedeutung „Dunkelheit verbreiten" zu einem besseren Verständnis der einschlägigen Stellen gelangen.

Digitized by Google

In II 38, 8ab heißt es von *váruṇa*: ... *váruṇo yónim ápyam ániśitam nimíṣi járbhurāṇaḥ*|, was nach bisheriger Auffassung besagt, daß *váruṇa* den Schoß der Wasser (aufsucht) „ohne Nacht(ruhe) bei seinem Augenzwinken hin- und herfahrend" (Oldenberg, Noten zur Stelle) oder „der rastlos im Augenzwinkern auf- und abzuckt" (Geldner, Übers.). Ich muß gestehen, daß ich mir bei diesen Übersetzungen kein deutliches Bild von dem Walten des Gottes machen kann. Insbesondere paßt das „Hin- und Herfahren" u. dgl. durchaus nicht zu *nimíṣi*, was „beim Augenschließen" bedeuten muß. Ich schlage daher folgende Auslegung vor. *nimíṣi* ist nicht auf *váruṇa*, sondern auf die gesamte Kreatur zu beziehen. Die Wendung umschreibt den Anbruch der Nacht, bei welchem alles die Augen schließt, und Sāyaṇa wird recht haben, wenn er *nimíṣi* mit „bei Sonnenuntergang" umschreibt. Zu besagtem Zeitpunkt nun sucht *váruṇa* den Schoß des Wassers auf, indem er sich in Dunkelheit hüllt. Bei dieser Auffassung von *járbhurāṇaḥ* bekommt alles einen guten Sinn. Die Wasser, in deren Schoß der Gott einkehrt, werden die lichten Wasser des Taghimmels sein, welche nachts gemäß X 124, 7d: *tấ asya várṇam śúcayo bharibhrati*|| seine, d. h. eben dunkle Farbe tragen. Diese Dunkelheit verbreitet der Gott als *járbhurāṇa*.[1]

In I 140, 10cd:

avấsyā śíśumatīr adīder vármeva yutsú parijárbhurāṇaḥ||

ist von *agní* die Rede. Man übersetzte bisher die Stelle „die Mütter abstoßend leuchtetest Du auf, wie ein Panzer in den Schlachten hin und her funkelnd" (Geldner, Übers.). Dagegen habe ich vor allem einzuwenden, daß man bei einem *várman* nicht so sehr an seine Außenseite denkt wie an seine schützende, umschließende Natur; man vgl. besonders I 31, 15; VIII 47, 8; IX 67, 14b. Diese allgemeine Erwägung spricht dagegen, daß der Dichter den äußeren Eindruck eines Panzers hier als Vergleichsmittel herangezogen haben sollte. Nun ist allerdings davon die Rede, daß *agní* erglühte (*ádīdeḥ*). Damit hat es aber folgende Bewandtnis. Wie VI 7, 4d: *vaíśvānara yát pitrór ádīdeḥ* zeigt, bekundet sich *agní* durch *dīdī-* im Schoße der Eltern. Dort ist er aber laut VI 7, 5c: *yáj jấyamānaḥ pitrór upásthe* ein *jấyamāna*. Als *jấyamāna* wiederum ist der Gott unsichtbar. Dies ergibt sich aus V 3, 1ab:

tvám agne váruṇo jấyase yát tvám mitró bhavasi yat sámiddhaḥ|.

Wir haben hiernach zwischen einem *agní sámiddha* zu unterscheiden, welcher gleich *mitrá* ist, und einem *jấyamāna*, der *váruṇa* gleichsteht. Als

[1] [Ich mache darauf aufmerksam, daß mein zurzeit im Felde stehender Schüler Karl Hoffmann im Rahmen seiner Dissertation Ṛgv. II 38, 8 in einem größeren Zusammenhang behandelt hat, wobei er sich vor allem mit Herman Lommel, Acta Or. 11 (1932) 134ff. auseinandersetzt und für *mārtāṇḍá-* ganz neue, nach Iran weisende Erkenntnisse gewinnt. W. Wüst.]

Digitized by Google

sámiddha (= *mitrá*) verkörpert *agní* die Sonne am Taghimmel, wie a V 1, 2 und V 28, 1 ab hervorgeht. Als *jáyamāna* (= *váruṇa*) im Sch der Eltern dagegen stellt er die unsichtbare Nachtsonne dar; heißt e doch Av. XIII 3, 13 ab:

sá váruṇaḥ sāyám agnír bhavati sá mitró bhavati prātár udyán.

Wir haben es also in I 140, 10 cd mit *agní* als unsichtbarem die Nach sonne vertretenden Gott zu tun, und es ist zu übersetzen: „Nachdem D die Mütter entsandt hast, erglühtest du, wie eine Schutzwehr im Kam rings herum dich in Dunkelheit hüllend". Damit haben wir die oben g rügte Schwierigkeit bei der bisherigen Übersetzungsweise des Vergleich vermieden. Anderseits zeigt z. B. I 95, 4 ab, daß der *agní*, welcher d Mütter erzeugt, ein *niṇyá* und damit unsichtbarer ist. Unsere Auffassun von *parijárbhurāṇaḥ* erscheint also gerechtfertigt.[1]

Ich wende mich nun zu II 10, 5:

ā́ víśvátaḥ pratyáñcam jigharmy arakṣásā mánasā túj juṣeta[2]
maryaśrī́ spṛhayádvarṇo agnír nábhimṛ́śe tanvà járbhurāṇaḥ.

Entsprechend I 144, 7 c — man vgl. auch V 28, 1 ab — haben wir hier in dem *pratyáñ* von ab den sichtbaren, entflammten *agní* vor uns. Sein Gegenstück wird in der zweiten Vershälfte geschildert, deren zweiter *pāda* in meiner Übersetzung lautet: „nicht zu berühren am Körper, wenn er sich in dichtes Dunkel hüllt". Der Stelle dürfte nämlich folgender Sinn zugrundeliegen. Wie aus X 173, 6 ab: ... *haviṣābhí sómaṃ mṛśāmasi* hervorgeht, berührt man die Gottheit des Opferplatzes mit der Opferspeise. Dieses ist nur gegenüber dem sichtbaren *agní* von II 10, 5 ab möglich: das *ghṛtá* wird als *havís* in das entflammte Feuer gegossen; nicht aber bei dem unsichtbaren, in Dunkel gehüllten Feuer. Der sichtbare *agní* stellt wie die sichtbare Tagessonne eine *tanúr arepāḥ* (VI 3. 3 a; IV 10, 6 ab) dar, letztere ist mit dem *havís* berührbar. Ist sie aber nicht berührbar wie in II 10, 5 d, muß die *tanú* mit *répas* und von *támas* umgeben sein. Man vgl. IV 6, 6 cd. Damit ist gezeigt, daß unsere Übersetzung von *járbhurāṇaḥ* auch hier durchaus am Platze ist. Um die Unmöglichkeit, einen hin- und herzuckenden *agní* zu berühren, kann es sich m. E. wohl nicht handeln, da offenbar von einem *abhi-mṛś-* mit dem *havís* die Rede ist.

Auch in II 2, 5 cd:

hiriśipró vṛdhasānāsu járbhurad dyaúr ná stṛ́bhiś citayad ródasī ánu

[1] [Ich verweise auf Ṛgv. I 31, 15 ab, wo *vármeva* und *pári* zu beachten sind. W. Wüst.]

[2] Vgl. den Anfang des vorangehenden Verses II 10, 4 a:

jígharmy agníṃ havíṣā ghṛténa

sowie z. B. II 9, 3 d:

prá tvé havíṃṣi juhure sámiddhe.

Digitized by Google

st von einem unsichtbaren *agní* die Rede; wird er doch mit dem an ich unsichtbaren Taghimmel verglichen. So, wie letzterer sich in der Nacht durch die Sterne eröffnet, leuchtet der unsichtbare *agní* gleichzeitig auf. Dementsprechend werden wir auch im ersten *pāda* den Gegensatz des an sich in Dunkel gehüllten *agní*, der sich gleichzeitig flammend eröffnet, zu erwarten haben. Das Verständnis unserer Stelle erschließt die verwandte Stelle X 92, 1 c: *śócañ chuṣkā́su háriṇīṣu járbhurad*, welche wir mit „flammend in den dürren, in Dunkel gehüllt in den grünen (Gewächsen)" zu übersetzen haben. Dem *śócañ chuṣkā́su* entspricht an unserer Stelle *hiriśipró*, womit sein flammendes Sichtbarwerden umschrieben sein dürfte, während *vṛdhasānā́su járbhurad* wie *háriṇīṣu járbhurad* den in den grünen Gewächsen in Dunkel gehüllten Gott schildert. Wir übersetzen daher II 2, 5 cd: „goldzahnig(?), in den wachsenden sich in Dunkel hüllend, leuchtet er, wie der (unsichere) Taghimmel mit den Sternen auf ...". Daß *agní* in den Gewächsen „züngelt", wie man bisher *járbhurad* übersetzte, wäre gewiß an sich eine treffende Auffassung, nur kommt dabei nicht die Tatsache, daß er wie der unsichtbare *dyú* aufleuchtet, zu ihrem Recht. Sie setzt einen unsichtbaren *agní* voraus.

Ich wende mich nunmehr einer Reihe von *jarbhur-*-Stellen zu, in welchen die Hufe, *śaphá*, eine Rolle spielen. So heißt es z. B. V 83, 5 b, einer *parjánya*-Stelle:

yásya vraté śaphávaj járbhurīti |.

Will man hier, wie es bisher geschehen ist, *járbhurīti* mit „galoppiert" (vgl. Louis Renon, Hymnes et prières du Veda, Paris 1938, 54: lui sous la loi de qui galopent les bêtes à sabots) übersetzen, so erhalten wir damit durchaus keine sinnfällige Vorstellung vom Hufschlag. Das Galoppieren ist keine typische Eigenschaft der behuften Tiere, sondern könnte ebensogut vom Lauf jeder anderen Tierart ausgesagt werden. Was hingegen charakteristisch für den Hufschlag ist, ist, daß die Huftiere Staub aufwirbeln. *śaphácyuto reṇúr nakṣata dyā́m* „von den Hufen aufgeworfen, stieg der Staub zum Taghimmel" heißt es I 33, 14 c. Ich glaube daher, viel besser den Sinn von V 83, 5 b zu treffen, wenn ich übersetze „unter dessen Gesetz was Hufe hat sich in Dunkel (d. i. Staub) hüllt". Hiermit sind auch die Stellen II 39, 3 b und I 163, 11 d, wo ich *śaphā́* zu *járbhurāṇā* ergänze, erläutert. V 6, 7 cd aber:

yé pátvabhiḥ śaphā́nām vrajā́ bhuránta gónām ||

zeigt, daß wie *jarbhur-* auch das einfache *bhur-* verwandt wird, nur daß ersteres intransitiv, letzteres transitiv gebraucht erscheint; denn offenbar handelt es sich auch hier darum, daß „sie mit dem Fluge der Hufe die Hürden der Kühe in Dunkel (Staub) hüllten", und nicht etwa „er-

Digitized by Google

schütterten", wie man bisher[1] *bhurânta* übersetzte. Der *vrajá* ist bekanntlich die Finsternis, welche die Lichtkühe eingeschlossen hält — vgl. z. B. IV 51, 2 c d *vy ù vrajásya támaso dvárā ... avran ...* —, so daß es sich bei *bhurânta* nur um ein „in Dunkel hüllen", nicht aber „erschüttern" handeln kann. Es ist zu beachten, daß die Flammen *agní's*, von welcher diese Tat ausgesagt wird, nach a b sich großtun (*vrādhanta*). Nun wird *vrādh-* im Ṛgveda mit Vorliebe von feindlichen Mächten gebraucht. Solche sind aber in der Regel lichtfeindlich in der Liedersammlung. Es wird sich also auch hier um eine das Licht absperrende Tat handeln. Mit *bhur-* „erschüttern" kommt man m. E. zu keinem befriedigenden Ergebnis.

Wir können, wie gesagt, aus V 6, 7 c d entnehmen, daß *bhur-* entsprechend *jarbhur-* „in Dunkel hüllen" bedeuten muß.[2] Wenn es dann X 76, 6 heißt: *bhurántu no yaśásaḥ sótv ándhaso grāvāṇo ... |, náro yátra duhaté kámyam mádhu ...*, so werden wir das so zu verstehen haben, daß die Preßsteine das *sótu* (vgl. Oldenberg, Noten) der Rebe in Dunkel hüllen, d. h. zwischen sich nehmen sollen, während die Männer das begehrte Süß melken, d. h. zum Vorschein bringen. Offenbar handelt es sich hierbei um eine beabsichtigte Gegenüberstellung der zwischen den Preßsteinen eingeschlossenen Rebe und des gemolkenen Saftes. Übersetzt man *bhurántu* mit „sie sollen stampfen" oder ähnlich, kommt dieser Gegensatz nicht zur Geltung.[3]

Ich komme nunmehr zu I 119, 4 a b, wo es von den *aśvín* heißt:

yuvâm bhujyúm bhurámāṇam vibhir gatám sváyuktibhir nivâhantā
pitṛ́bhya ā́ |.

Mit Baunack, KZ 35 (1899) 515 fasse ich *nivâhantā* als Prädikat des Satzes, anderseits kann ich mich nicht mit Oldenberg, Noten, entschließen, den überlieferten Akzent in *gatám* zu tilgen. Wir brauchen zu *gatám* allerdings eine nähere Bestimmung, welche jedoch nicht mit *vibhir*, wie Baunack l. c. meint, gegeben sein kann, denn *vibhir* wird mit *sváyuktibhir nivâhantā* zusammengehören; vgl. etwa I 116, 4 b. Nun heißt es I 117, 15 b von *bhujyú*: *próḷhaḥ samudrám ... jaganvā́n*. Hiernach könnte man an unserer Stelle zu *gatám* als Akkusativ des Zieles *samudrám* ergänzen, auf welches *bhurámāṇam* zu beziehen wäre. Damit erhielten wir folgenden Sinn: „ihr führt den *bhujyú*, welcher in das in Dunkel hüllende (Meer) gelangt war, mit Vögeln usw. Für diese Auffassung spricht

[1] Vgl. z. B. Oldenberg, Vedic Hymns (Oxford 1897) 380 und 381 Note.

[2] Wie *jarbhur-: bhur* verhält sich bekanntlich *πορφύρω: φύρω*. Es ist zu beachten, daß *φύρω* „etwas Trockenes mit Flüssigem anrühren, benetzen, besudeln, beschmutzen" bedeutet. Letztere Bedeutungen stimmen gut zu unserem „in Dunkel hüllen" von *bhur-*.

[3] [Ich fasse *sótu ándhasaḥ* als Satzparenthese. W. Wüst.]

Digitized by Google

lenfalls, daß *bhujyú* gemäß I 182, 6b ein *anārambhaṇé támasi prá-ldha* „ein in haltlose Finsternis gestürzter" ist. Das Meer ist als ein *nas* aufgefaßt und *bhurámāṇa* „in Dunkel hüllend" würde vortrefflich ssen.

Was uns für *bhur-* gilt, möchte ich auch auf *bhuraṇa-* ausgedehnt issen. Die *aśvín* als *bhuraṇā* sind uns „in Dunkel gehüllte" Götter. Mit fensichtlicher Betonung des Gegensatzes von licht und dunkel ist es n lichter (*śúci*) *stóma*, der sie X 29, 1b als *bhuraṇā* „in Dunkel gehüllte" ıfweckt. Des weiteren sind unsere Götter laut VII 67, 8a: *ékasmin yóge ıuraṇā samāné* gerade bei ihrem *éka yóga* als „in Dunkel gehüllte" anredet. Nun glaube ich, an anderer Stelle[1] gezeigt zu haben, daß der *ka yóga* die Götter der *kṣám* zuweist, während sie als *yuyujānásaptī* em *antárikṣa* angehören dürften. Der *kṣám*-Aufenthalt verbirgt sie wie ɔden *pṛthivīprā́* vor unseren Blicken; bei ihm werden sie „in Dunkel ehüllt" sein, so daß die Anrede *bhuraṇā* gerade in VII 67, 8a ganz am 'latze erscheint.

Ich wende mich nunmehr *bhuraṇya-* zu. Von vornherein ist zu erwarten, daß diese Denominativbildung in ihrer Bedeutung mit der von *·hur-* zusammengehen wird. Wenn es VIII 9, 6a von den *aśvín* heißt: *ıán nāsatyā bhuraṇyátho*, so werden wir hier die Götter als *bhuraṇā* vor ıns haben, d. h. es ist zu übersetzen: „wenn ihr, Nāsatyā, im Dunkeln weilt". Nun soll aber *bhuraṇyati* als *gatikarman* ein „eiliges sich bewegen" bezeichnen. Man verweist mit Vorliebe zur Begründung dieses Ansatzes auf IV 26, 3d: *kṛśā́nur ástā mánasā bhuraṇyán* ||, aber, wie IX 77, 2d zeigt, gehört hier *mánasā* gar nicht zu *bhuraṇyán*, sondern lediglich zu *ástā*. *Kṛśā́nu* ist zwar ein gedankenschneller Schütze, das schließt aber nicht aus, daß er sich hierbei gleichzeitig im Dunkel befinden sollte. Auszumachen ist das freilich nicht, aber auch nicht ohne weiteres abzuweisen. Auch das Subjekt von X 35, 9c könnte im Schutz der *ādityá's* zugleich im Dunkel weilen.

Zu wesentlich sichereren Ergebnissen kommen wir indes, wenn wir uns nunmehr I 50, 6 zuwenden. Es heißt dort:

yénā pāvaka cákṣasā bhuraṇyántaṁ jánāṁ ánu |
tvám varuṇa páśyasi ||.

Daß hier der *bhuraṇyán* nicht lediglich einen unter den Menschen „wandelnden" (Geldner, Übers.) bezeichnen kann, dürfte naheliegen und sich uns alsbald als sicher ausweisen. Was bezeichnet das Wort aber dann hier? Zur Beantwortung dieser Frage und, um gleichzeitig unsere Auffassung von *bhuraṇya-* weiter zu begründen, muß ich hier einige Bemerkungen über den vedischen *sū́rya* einschalten.

[1] Der vedische Ursprung des symbolischen Buddhabildes (Leipzig 1940) 21.

Digitized by Google

Nachdem der Sonnengott als *prātár udyán*[1] am *dyú* erschienen ist verfolgt er *pratyáñ* „nach Westen gerichtet" und allen sichtbar[2] seinen Weg über den Taghimmel, um bei Abend in das *támas* einzugehen. Der *prātár udyán* beschließt seine Tageslaufbahn mit der *támaso ápīti* (I 121 10a). Der *támasi kṣiyát* ist identisch mit dem *rájasi kṣiyát*.[3] Aus AV XII 2, 46 cd, 44 a:

sū́ryaṁ vayáṁ rájasi kṣiyántaṁ gātuvídaṁ havāmahe nā́dhamānāḥ
pṛthivīpró mahiṣó nā́dhamānasya gātúr ....

können wir anderseits entnehmen, daß der *rájasi kṣiyát* ein *pṛthivīprā́* ist. M. a. W. das *támas* und *rájas* sind Erzeugnisse der *kṣám*.[4] Die Erde ist ihrer Natur nach dunkel[5], so wie der *dyú* seinem Wesen nach licht ist. Die *rájāṁsi* sind daher vornehmlich *pā́rthivāni*, und wenn *víṣṇu* sie durchmißt, wie z. B. I 154, 1 b:

yáḥ pā́rthivāni vimamé rájāṁsi |

ausführt, so ist er ein *pṛthivīprā́*. Der Weg des Sonnengottes durch die *kṣám*, das *rájas* ist „nach Osten gerichtet". Von ihm ist z. B. X 37, 3 c die Rede:

prācínam anyád ánu vartate rája

„nach Osten gerichtet dreht sich das eine (Licht) durch die Finsternis". Der Gott ist hierbei ein *púnar yán* „Zurückkehrender" und, weil ihn die Erde verbirgt, unsichtbar. Von dem Gegensatz der Tag- und Nachtsonne ist daher in X 111, 7 cd[6]

ā́ yán nákṣatraṁ dádṛśe divó ná púnar yató nákir addhā́ ní veda ||

„während man das herbei(kommnnde) Gestirn sieht ..., weiß keiner ... um das zurückkehrende" ebenso die Rede wie etwa in Kauṣītaki-Brāhmaṇa VII 6

pratyañcam eva aharahar yantam paśyanti na prāñcam.

---

[1] So z. B. X 88, 6 b: *tátaḥ sū́ryo jāyate prātár udyán* |.

[2] Von den Fällen, in welchen die Sonne durch die Wolken verdeckt ist — man vgl. etwa V 59, 5 d: *sū́ryasya cákṣuḥ prá minanti vṛṣṭíbhiḥ* || — können wir hier absehen.

[3] Die Grundbedeutung von *rájas-* ist nicht „Raum", sondern „Finsternis", wie schon die Sprachgeschichte an die Hand gibt.

[4] II 39, 7 b: *kṣā́meva naḥ sám ajataṁ rájāṁsi* |, „wie die Erde [wörtlich „wie zwei Erden", der Dual steht wegen der Beziehung auf die beiden *aśvín*] bringt zusammen die Finsternisse" bezeugt die Herkunft des *rájas-* aus der *kṣám*.

[5] Die Vorstellung hat noch in den späten philosophischen Traktaten ihre Gültigkeit, in denen das *kṛṣṇavarṇatvaṁ pṛthivyāḥ* ein geläufiges Schulbeispiel ist.

[6] Zur ersten Hälfte dieses Halbverses vgl. man besonders Oldenberg, Noten, sowie III 55, 8 b. Wie X 111, 7 c etwa X 156, 4 ab:

ágne nákṣatram ajáraṁ ā́ sū́ryaṁ rohayo diví |

entspricht, so der zweiten Hälfte unseres Halbverses VII 86, 1 d:

dvitā́ nákṣatraṁ papráthac ca bhū́ma .

Digitized by Google

gemäß diesen Ausführungen befindet sich das zweite *padá víṣṇu's* also nicht auf der Erde, sondern in deren Versteck. Zwar bleibt der Gott bei seinem Weg durch die *rájāṁsi pārthivāni* ein *svardṛ́ś*, aber der Sterbliche sieht ihn nicht. Das *paramám* und *upamáṁ padám* sind nicht nur räumlich entgegengesetzt zu denken, sie stellen auch zeitlich entgegengesetzte Betätigungsweisen dar. Die große Antithese von Tag und Nacht spiegelt sich in ihnen wieder.

Dasselbe gilt nun auch für das Götterpaar *mitrā́váruṇā*, sofern es um Sonnengott in Beziehung tritt. Entsprechend dem bereits oben angezogenen Halbvers AV XIII 3, 13 a b

sá váruṇaḥ sāyám agnír bhavati sá mitró bhavati prātár udyán |

wird *agní*, in welchem wir hier den Sonnengott zu sehen haben, als *prātár udyán* zu *mitrá* und am Abend zu *váruṇa*. *mitrá* verkörpert also die Tages-, *váruṇa* die Nachttätigkeit der Sonne. Dementsprechend heißt *sū́rya* selbst das *cákṣus mitrá's*, sofern er bei Tage am *dyú* weilt, und das Auge *váruṇa's*, sofern er sich nachts auf dem Rückwege durch die *kṣám* befindet. *mitrā́váruṇā* heißen daher V 63, 2 a b mit demselben Recht *svardṛ́śā*, wie *víṣṇu* bei seinen zwei *krámaṇa* am *dyú* und in der *kṣám* ein *svardṛ́ś* ist. Das Auge *mitrá's* ist dasselbe *cákṣus*, welches *átri* an den *dyú* setzt (V 40, 8 c), von dem Auge in dem *rájas* der Erde aber ist z. B. I 164, 14 c die Rede:

sū́ryasya cákṣū rájasaity ávṛtam.

Mit diesem im *rájas* der Erde versteckten Auge des Sonnengottes, welches *váruṇa* angehört[1], sieht nun letzterer Gott gemäß I 50, 6 den *bhuraṇyán*. Dieser ist also demnach der Partner des *sū́rya pṛthivīprā́*. Er muß mithin der unsichtbaren Nachtsonne gegenüber in Dunkel gehüllt sein. Damit aber haben wir nicht nur die Berechtigung gewonnen, *bhuraṇyán* auch in I 50, 6 mit „in Dunkel gehüllt" zu übersetzen, sondern der Zusammenhang der Stelle fordert geradezu diese Übertragungsweise. Wir übersetzen also I 50, 6 folgendermaßen: „mit welchem Auge, o lauterer *váruṇa*, du den bei den Stämmen in Dunkel gehüllten siehst."

Damit haben wir auch den Schlüssel für das richtige Verständnis unserer Ausgangsstelle I 155, 5 a b gefunden. Wie der Sterbliche dem ersten Schritt *víṣṇu's* am *dyú* entgegensehen kann, so befindet er sich dem zweiten im *rájas* versteckten Schritt gegenüber in Dunkel gehüllt. Die von mir vorgeschlagene Deutung unserer Stelle, nach welcher die Doppeltätigkeit des Sterblichen je einem *krámaṇa* des Gottes entsprechen soll, dürfte damit eine hinlängliche Begründung gefunden haben.

[1] Es handelt sich hierbei um den *váruṇa*, „welcher" gemäß V 85, 5 d:

ví yó mamé pṛthivī́m sū́ryeṇa ||

„die Erde mit der Sonne durchmißt".

Digitized by Google

Bevor ich jedoch in meinen Ausführungen von *viṣṇu's* Doppelrolle in *dyú* und in der *kṣám* fortfahre, sollen noch die restlichen *bhuraṇya-* und *bhuraṇyú*-Stellen in Kürze untersucht werden.

Mit dem vorgeschlagenen und bisher bewährten Bedeutungsansatz von *bhuraṇyati* dürfte man auch in V 73, 6 auskommen. Es heißt dort

yuvór átriś ciketati nárā sumnéna cétasā |
gharmám yád vām arepásam nāsatyāsnā́ bhuraṇyáti ||.

Unser Verb ist hier transitiv gebraucht und wird daher „in Dunkel hüllen" bedeuten. Die zweite Vershälfte dürfte mithin in Übersetzung zu lauten haben: wenn er euren fleckenlosen Trank, o *nāsatyā*, mit der Munde in Dunkel hüllt". Was soll das nun bedeuten? Ich glaube diese Frage folgendermaßen beantworten zu können. Der *gharmá* wird die Glut der Sonne versinnbildlichen — man vgl. etwa X 181, 3 d: *ā́ sū́ryo abharan gharmám eté* || — und zwar weist sein Beiwort *arepás-* daraufhin, daß er ein Symbol der sichtbaren Tagsonne ist (vgl. VI 3, 3 a). Wenn ihn nun der Dichter *átri* mit dem Munde aufnimmt und damit unsichtbar macht, wird er hierdurch sinnbildlich das Eingehen der Tagsonne in das *támas* der Nacht zur Darstellung bringen. Es geschieht dies, während er gleichzeitig der *aśvín* gedenkt. Wie in dem *bhuraṇyáti* der zweiten Vershälfte werden wir auch in diesem *ciketati* des Dichters eine sinnbildliche Handlung zu sehen haben. *cit-* bedeutet nicht nur „gedenken" sondern auch „strahlen". Man vgl. z. B. II 4, 5 c und die oben behandelte Stelle II 2, 5 c d. Diese Stellen zeigen, daß es sich hierbei um das Leuchten des an sich unsichtbaren Gottes handelt. *átri* wird mithin mit seinem *ciketati* die (nächtliche) Erschließung des sonst unsichtbaren Lichts zum Ausdruck bringen. Er versinnbildlicht also mit seiner Doppeltätigkeit die zweifache Rolle, welche das Licht in der Nacht spielt. Während die Sonne in das *támas* eingeht, erstrahlt das Licht der Sterne. Mit einem *bhuraṇyáti* als *gatikarman* dagegen kommen wir zu keinem Verständnis von V 73, 6.

Endlich dürfte auch *bhuraṇyú* in der Bedeutung „im Dunkel weilend" zu besseren Ergebnissen führen, als wenn wir es als *kṣipranāman* behandeln. Zwar heißt in X 123, 6 d ein Vogel *bhuraṇyú*, aber er befindet sich an dieser Stelle im Schoß des *yamá*, so daß sein „Indunkelgehülltsein" durchaus verständlich erscheint. In I 68, 1 wiederum ist von einem *agní* der Nacht die Rede, dessen Verborgenheit im *támas* nach den obigen Ausführungen einleuchten dürfte. Wir übersetzen den Vers: „Kochend trat er unter den (unsichtbaren) Taghimmel in Dunkel gehüllt, was steht, was geht erschloß er in den Nächten."

Nach diesen Ausführungen wende ich mich zu unserem Ausgangspunkt I 155, 5 a b zurück. Die voranstehenden Untersuchungen dürften gezeigt haben, daß der *bhuraṇyán* den Sterblichen im nächtlichen Dunkel

Digitized by Google

childert, aber selbst wenn man dies Ergebnis für nicht annehmbar halten ollte, so würde doch die für unseren Zusammenhang — das sei besonders betont — entscheidende Tatsache bestehen bleiben, daß der *bhurṇyán*, was er dann auch immer sein sollte, der Partner der Nachtsonne st und damit nur *viṣṇu's* zweitem Schritt gegenüber gedacht werden ann, so daß unsere oben gebotene Erklärung von I 155, 5 a b auch so u recht bestehen bleibt.

Dem allen zufolge befindet sich *viṣṇu* als *svardṛ́ś* einmal bei Tage sichtbar am *dyú* und anderseits bei Nacht unsichtbar im Versteck der *kṣám*. Diese Erkenntnis läßt sich noch an folgendem erläutern. Auch *índra* begegnet im Ṛgveda als *svardṛ́ś*, und zwar ist er als solcher nach VII 32, 22 c d:

íśānam asyá jágataḥ svardṛ́śam íśānam índra tasthúṣaḥ ||

ein Gebieter des *jágat* und des *sthātṛ́*. Wir müssen vermuten, daß er sich hierbei einmal am *dyú* und anderseits in der *kṣám* befindet, was durch den folgenden Halbvers bestätigt wird:

ná tvāvāṅ́ anyó divyó ná pā́rthivo ná jātó ná janiṣyate |

„wie du ist kein anderer Himmlischer noch Irdischer weder geboren noch wird er geboren werden". Hiermit entsteht die Frage, wieso der *svardṛ́ś* als *íśāna* des *jágat* dem *dyú* und damit dem Tage, der *íśāna* des *sthātṛ́* dagegen der *kṣám* und damit der Nacht angehört? Die Antwort kann nur darin gesucht und gefunden werden, daß das Gegensatzpaar *jágat : sthātṛ́* nicht so sehr den Gegensatz der belebten und unbelebten Natur zum Ausdruck bringt, als den von dem, was sich bewegt und damit wach ist, und dem, was steht und damit ruht. Eine Stütze für diese Annahme glaube ich darin sehen zu können, daß sich wenigstens für die eine Wurzel des in Frage stehenden Gegensatzpaares nachweisen läßt, daß sie im Altindoarischen auf das „Ruhen" weist, ich meine *sthā-*. So ist *sthā́na* ein Ruheplatz. Man vergleiche besonders V 76, 4 a b:

idā́m hí vām pradívi sthā́nam ókā imé gṛhā́ aśvinedā́m duroṇám |

sowie VII 70, 16:

prá tát sthā́nam avāci vām pṛthivyā́m |,

wo von dem (nächtlichen) Ruheplatz der *aśvín* in der *kṣám*[1] die Rede ist, und wenn es II 38, 8 d von *savitṛ́* heißt:

sthaśó jánmāni savitā́ vy ā́kaḥ ",

so wird das soviel bedeuten, als daß der Gott die Kreaturen zur Ruhe bringt.

Der *svardṛ́ś*, welcher über das *jágat* und *sthātṛ́* gebietet, ist mithin nichts anderes als die Tag- und Nachtsonne. Der *viṣṇu*-Halbvers:

[1] Von der dreifachen Rolle der *aśvín am dyú*, in der *kṣám* und im *antárikṣa* gedenke ich an anderer Stelle zu handeln.

Digitized by Google

dvé íd asya krámaṇe svardṛ́śo 'bhikhyā́ya mártyo bhuraṇyati

umschreibt also nach alledem denselben Naturgegensatz, wie die *sū́rya*-Wendung I 115, 1 d:

sū́rya ātmā́ jágatas tasthúṣaś ca ||.

Hierfür bietet die *índra*-Stelle VII 32, 22 c d die Gewähr.

Bevor wir uns dem dritten *padá viṣṇu's* zuwenden, wollen wir wenigstens an einem Fall noch erläutern, wie man sich die Tätigkeit unseres Gottes am *dyú* und in der *kṣám* vorstellte. Ich wähle als besonders deutliches Beispiel VII 99, 2 c d:

úd astabhnā nā́kam ṛṣvám bṛhántam dādhártha prā́cīm kakúbham pṛthivyā́ḥ

„Du stütztest das emporragende hohe Himmelsgewölbe, du hieltest nach Osten gerichtet die Spitze der Erde."

Nach unseren bisherigen Ausführungen haben wir es hier mit einer Tag-Nacht-Antithese zu tun. Die Tätigkeit am *dyú*, welche dem *paramá-padám* unseres Gottes entspricht, vollzieht *viṣṇu* als sichtbarer *svardṛ́ś*, die zweite Hälfte unserer Stelle dagegen umschreibt das Wirken des in der *kṣám* unsichtbaren Sonnengottes. Beide Inhalte sind also nicht kosmogonischer Natur, es ist vielmehr lediglich von der gegensätzlichen Tag-Nachttätigkeit der Sonne die Rede. Nach vedischer Vorstellung stützt nämlich der *sū́rya* des Tages den *dyú*. Er tut dies Tag für Tag aufs neue, weil mit jedem Morgen ein neuer *dyú* in Erscheinung tritt. Er ist ein *skambhá*, wie IV 13, 5 d zeigt:

divá skambháḥ sámṛtaḥ pāti nā́kam ||

„als Säule des Taghimmels zusammengefügt, schützt er das Himmelsgewölbe". Das läßt sich auch durch den Vergleich folgender Stellen nachweisen. In VII 33, 8 a wird das Licht der *vásiṣṭha's* mit dem Wachsen der Sonne verglichen:

sū́ryasyeva vakṣátho jyótir eṣā́m.

Mit Recht bezieht Sāyaṇa diesen *vakṣátha* auf den *sū́rya* am *dyú*. In IV 5, 1 c d anderseits:

árūṇena bṛhatā́ vakṣáthenópa stabhāyad upamín ná ródhaḥ ||

„durch ungeschmälertes, hohes Wachsen soll er (den Taghimmel) stützen wie ein Stützbalken den Damm", stützt *agní*, in welchem wir hier den Sonnengott zu sehen haben, mit dem *vakṣátha* den Taghimmel, wie wir zu ergänzen haben. Diese Stützung des *dyú* ist auch hier nicht ein kosmogonischer Akt, sondern lediglich eine Umschreibung der Tagestätigkeit des als Pfeiler vorgestellten *sū́rya*.[1]

---

[1] Ein schönes Beispiel bietet auch X 111, 5 c d: *mahím cid dyā́m átanot sū́ryena cāskámbha cit kámbhanena skábhīyān* ||.

[2] VII 88, 2 c *svàr yád áśmann* „wenn die Sonne im Fels" ... schildert daher den *pṛthivīprā́*.

Digitized by Google

Dasselbe Bild für das Tages-*padá viṣṇu*'s begegnet in I 154, 1c:

yó áskabhāyad úttaraṁ sadhástham.

en natürlichen Gegensatz zu diesem *úttaraṁ sadhástham* stellt das *dírghaṁ idhástham* von I 154, 3 dar:

prá viṣṇave śūṣám etu mánma girikṣíta urugāyā́ya vṛ́ṣṇe |
yá idáṁ dīrghám práyatam sadhástham éko vimamé tribhír ít padébhiḥ ||

zu *viṣṇu* soll das anspornende Lied gehen, zu dem im Berge hausenden, weitschreitenden Stier, der diese lange, ausgedehnte Stätte allein mit drei Schritten durchmessen hat", denn *dīrghá* weist im Ṛgveda stets auf einen *kṣám*-Inhalt. In unserem Falle wird dies durch *viṣṇu*'s Beiwort *girikṣít* erwiesen. Wie *párvata, ádri, áśman*[2] ist auch *girí* ein Substitut der *kṣám*. Der *girikṣít, giriṣṭhā́* ist also der nachts im Berge weilende *pṛthivīpr̥ā́*. Er ist aus diesem Grunde, wie I 154, 2ab sagt, *kucará*, gemäß Sāyaṇa „Schlupfwinkel aufsuchend".

Bei seiner Nachttätigkeit aber hält *viṣṇu* die nach Osten gewandte Spitze der Erde. In ihr sehe ich das in der Erde nach Osten sich bergende Licht der Sonne, von dem in X 37, 3c:

prācínam anyád ánu vartate rája,

die Rede ist. Was die Bezeichnung des Sonnengottes als *kakúbh* anlangt, so verweise ich auf VIII 44, 16, wo *agní kakúd* heißt. Jedenfalls schildert auch VII 99, 2d keinen kosmogonischen Akt.

Nach diesen Ausführungen wenden wir uns nunmehr dem dritten *krámaṇa viṣṇu*'s zu, welches im *antárikṣa* statthaben muß. Wir betreten damit ein weit dunkleres Gebiet. Die Fragen, wann und als was der Sonnengott sich im *antárikṣa* betätigt, sind bisher nie gestellt, geschweige denn beantwortet worden. Aus der Erörterung von I 155, 5 konnten wir allerdings schon den einen wichtigen, freilich negativen Tatbestand entnehmen, nämlich daß *viṣṇu* bei seinem dritten *krámaṇa* kein *svardṛ́ś* ist. Wir haben damit also einen Sonnengott, der im *antárikṣa* nicht als Sonne in Erscheinung tritt! In welcher Gestalt sollen wir ihn uns aber dann vorstellen? Ehe wir dieser Frage weiter nachgehen, sei zuerst die andere untersucht, wann *viṣṇu* sein *padá* im *antárikṣa* vollzieht. Daß das *tr̥tíya* überhaupt in diesem Bezirk zu denken ist, geht daraus hervor, daß ihm dabei die Vögel gegenüberstehen. Diese sind nämlich im Veda wie alles, was fliegt, notwendigerweise im *antárikṣa* zu denken, es sei denn, daß sie als im Neste ruhend vorgestellt seien. Im Veda fliegt man nur im Luftraum, nicht etwa auch am *dyú*. Es ist dies eine grundlegende, allerdings in unserem Zusammenhang nicht weiter zu erhärtende Tatsache der vedischen Vorstellungswelt.[1] Wann befindet sich *viṣṇu* also im

[1] Jedoch möchte ich einem vielleicht naheliegenden Einwand wenigstens anmerkungsweise begegnen. Es sieht so aus, als ob in V 59, 7ab, X 108, 5b

Digitized by Google

Luftraum? Da der Gott bei Tage bereits am *dyú* und bei Nacht in de *kṣám* zu denken ist, muß der Aufenthalt im *antárikṣa* gleichzeitig m einem jener beiden Aufenthalte statthaben. Nun ist der Sonnengott b Tage allgemein sichtbar und somit seine ungeschmälerte Gestalt ste nachprüfbar. Aus diesem Grunde werden wir vermuten können, daß de *antárikṣa*-Aufenthalt *víṣṇu's* während der Nacht statthaben muß, in we cher der Gott in seiner eigenen Gestalt unsichtbar ist. Die Sonne müß sich also demnach nachts, während sie als *svàr* in der *kṣám* weilt, noc in anderer Form im *antárikṣa* eröffnen. Haben wir für eine derartig

---

und I 164, 47 entgegen unserer Behauptung ausnahmsweise vom Fluge am *dy* die Rede wäre. Was zunächst V 59, 7a b:

váyo ná yé śréṇiḥ paptúr ójasāntān divó bṛhatáḥ sánunas pári

„welche wie Vogelschwärme mit Kraft um die Enden des hohen Himmelsrückens flogen",

wo von den *marút*, und X 105, 5 b:

pári divó ántān subhage pátanti |

„um die Enden des Himmels herumfliegend, o holde",

wo von *sarámā* die Rede ist, anlangt, so handelt es sich in diesen Stellen ga nicht um ein Fliegen am *dyú*, sondern um ein *pari-pat-* der Enden des *dy* Es fragt sich, was wir uns unter diesen Enden des Taghimmels vorzustellen haben. Daß es sich bei den *ánta* um die Horizontlinie handeln möchte, an welcher der Himmel scheinbar an die Erde grenzt, ist eine vielleicht uns naheliegende Vorstellung, aber durch den Inhalt der Ṛgveda-Lieder keineswegs zu belegen. Die richtige vedische Vorstellung von den Enden des *dyú* gewinnen wir vielmehr durch einen Vergleich von VII 79, 2a: *vy àñjate divó ántesv aktún* mit I 87, 1cd ... *vy ànajze ... usrā́ iva stṛ́bhiḥ* |. Freilich ist zum Verständnis dieser Stellen eine kleine Zwischenbemerkung nötig, welche hier jedoch nicht ausführtlich begründet werden kann. Wie *súrya* sind auch *uṣás* und der *dyú* naturgemäß nachts im *támas* versteckt. Trotz ihrer persönlichen Verborgenheit erschließen sie sich jedoch durch die Finsternis der Nacht hindurch in den Sternen. Diese Sterneröffnung hat im *antárikṣa* statt, muß also irgendwie fliegend erfolgen. Dementsprechend ist z. B. der *agní* von II 2, 5d, welcher wie der *dyú* in den Sternen aufleuchtet, gemäß v. 4b: *pṛ́snyāḥ pataráṁ citáyantam akṣábhiḥ* | geflügelt. Dasselbe dürfte auch für die *usrás* „Tage" im Vergleich von I 87, 1cd gelten, welche sich in den Sternen herausputzen. Dieses Herausputzen der *uṣásas* (= *usrás*) erfolgt nun nach VII 79, 2a *divó ántesu*. Daß es sich auch hier um ein Erschließen der Sterne handeln muß, geht daraus hervor, daß die Nächte damit geschmückt werden. Wir werden daher unter den Enden des *dyú* die Punkte zu verstehen haben, in welchen der Lichthimmel nachts in den Sternen sichtbar wird. Dieses Sichtbarwerden von *dyú* und *uṣás* in den Sternen muß im *antárikṣa* erfolgen. Der *dyú* ragt sozusagen nachts mit seinen Enden durch das *támas* der Nacht hindurch in das *antárikṣa*. Wer daher diese Enden des *dyú* nachts erreichen will, muß fliegen, aber er fliegt damit noch nicht am *dyú* selbst, sondern eben nur um die Enden des *dyú* herum. Hieraus folgt, daß weder V 59, 7a b noch X 108, 5b gegen unsere obige allgemeine Bemerkung sprechen. Auch in I 164, 47 haben wir uns die *hárayaḥ suparṇás* nicht am *dyú* vorzustellen — dieser dürfte vielmehr durch die Wolken verdeckt sein (vgl. I 38, 9), sondern auf dem *kṛṣṇáṁ niyā́nam*. Der *dyú* ist nur ihr Ziel.

Digitized by Google

nächtliche Doppeltätigkeit des Sonnengottes im Veda irgendwelche Anhaltspunkte? Ich glaube diese Frage bejahen zu dürfen.

Es ist der von mir „Buddhabild" S. 3 behandelte Halbvers I 115, 4 cd, welcher mir die Lösung des dunklen Problems zu enthalten scheint. Es heißt dort nämlich von *sū́rya*:

yadéd áyukta harítaḥ sadhásthād ā́d rā́trī vā́sas tanute simásmai ‖

„wenn er die Falben vom Standplatz weg geschirrt hat, dann spannt ihm selbst die Nacht das Gewand aus". Während der Sonnengott seine Falben anschirrt, diese also allgemein sichtbar macht, deckt ihn selbst die Nacht mit ihrem Gewand zu. Die *rā́trī* vertritt hier[1] die *kṣám*, *sū́rya* befindet sich auf seinem Nachtweg durch das *rájas*, er ist für das Auge des Menschen unerreichbar. Das gleiche gilt jedoch nicht für seine Falben. Sie sind sehr wohl sichtbar und zwar im *antárikṣa*, denn sie sind, wie aus V 29, 5 cd hervorgeht, geflügelt! Befänden sie sich mit *sū́rya* in der *kṣám*, so bedürften sie nicht der Flügel, nur der dritte Bezirk verlangt geflügelte Rosse. Und noch ein wichtiger Grund läßt sich, wenn auch nicht aus I 115, 4 cd, so doch aus der nahverwandten Stelle VII 60, 3 ab entnehmen, nämlich daß die Falben in Siebenzahl in Erscheinung treten.

Der *in persona* nachts im *vā́sas* der *rā́trī*, dem *rájas* der *kṣám* verborgene *sū́rya* tritt also gleichzeitig in einer lichten Siebenzahl im *antárikṣa* in Erscheinung. Wir haben nicht das Schwergewicht darauf zu legen, daß es gerade Rosse sind, welche in Siebenzahl auftreten — die Rosse gehören nur zu dem Bild des hier gerade fahrend vorgestellten *sū́rya* —, wohl aber darauf, daß es eben sieben sind.

Ich frage nun: was soll diese lichte Siebenzahl in der Nacht versinnbildlichen? Da es sich um eine nächtlich immer wiederkehrende Erscheinung handeln muß, kann die Antwort nur lauten: das Siebengestirn. Das bedeutet aber umgekehrt, daß wir überall da, wo der Sonnengott sich in einer Siebenzahl eröffnet, den *antarikṣaprā́* vor uns haben müssen. Dieses gilt vor allem[2] für den *sū́rya*, der mit sieben *raśmí* in Erscheinung tritt. Von ihm handelt z. B. VIII 72, 16:

ádhukṣat pipyúṣīm íṣam ū́rjam saptápadīm arír̥ḥ |
sū́ryasya saptá raśmíbhiḥ ‖

„es molk ergiebige, siebenfüßige Labung, Kräftigung der *arí* mit der Sonne sieben Strahlen". Hier versinnbildlichen die sieben *raśmí* dasselbe Phänomen wie die *íṣ ū́rj saptápadī*. Wie sich *víṣṇu*'s Tätigkeit am *dyú* in einem *paramám padám* und sein Wirken in der *kṣám* in einem *upamám padám* konzentriert, so bildet die *íṣ ū́rj saptápadī* von VIII 72, 16 ein Bild für die Erscheinung des Sonnengottes im *antárikṣa*. Freilich gehört

[1] Wie auch sonst. So sind beide z. B. *nivéśanī*: I 22, 15—I 35, 1 c.
[2] Weiteres Material bringe ich l. c. zur Sprache.

Digitized by Google

dieser Vers nicht der *viṣṇu*-Mythologie an, aber die Erscheinung unseres Gottes in Siebenzahl und damit im dritten Bezirk glaube ich auch mit einem *viṣṇu*-Vers belegen zu können. I 22, 16 heißt es nämlich:

áto devā́ avantu no yáto viṣṇur vicakramé |
pṛthivyā́ḥ saptá dhā́mabhiḥ ||.

Ich fasse *pṛthivyā́ḥ* als Ablativ und ziehe c zum Relativsatz b. Nach II 55, 10 b ist es nämlich *viṣṇu*, welcher die *dhā́māni* erschließt. Es geschieht dies aus der *pṛthivī́* heraus, in welcher er während der Nacht weilt. Hiervon handelt der folgende Vers:

idáṁ viṣṇur ví cakrame tredhā́ ní dadhe padám |
sámūḷham asya pāṁsuré ||,

wo von dem im Staube (der Erde) verschütteten *padá viṣṇu's* die Rede ist; man vgl. Oldenberg, Noten zur Stelle. Die Verse sind also folgendermaßen zu übersetzen:

Von dort her mögen uns die Götter Gunst bezeugen, von wo *viṣṇu* ausgeschritten ist, von der Erde her, mit sieben Kräften.
viṣṇu hat dieses durchschritten, dreimal hat er seine Fußspur hinterlassen, seine im Staube verschüttete.

Auf diese Weise haben wir in I 22, 16—17 den Gegensatz der nächtlichen Doppeltätigkeit des Sonnengottes vor uns. Der in der *kṣám in persona* verborgene Gott eröffnet sich in einer Siebenzahl im *antárikṣa*. *viṣṇu's* drei *padá* erfolgen also nicht nur in drei verschiedenen Räumen, sondern auch zu verschiedenen Zeiten. Während das *paramá* dem *dyú* und damit dem Tage angehört, ist das *upamá* der *kṣám* und damit der Nacht zuzuweisen. Bei beiden tritt der Gott *in persona* auf, doch nicht in gleicher Weise sichtbar. Mit dem in der *kṣám* nachts verborgenen *padá* gleichzeitig erfolgt das dritte *padá* im *antárikṣa*, jedoch zeigt sich uns der Gott während seiner persönlichen Verborgenheit in der *kṣám* nur in einer siebenfachen Teilerscheinung im *antárikṣa*.

Damit hätten wir die oben S. 11 angezogenen Taittirīya-Stellen mit wirklichem Inhalt erfüllt. Es sei mir gestattet, dem noch ein paar Bemerkungen allgemeineren Inhalts über den vedischen Sonnengott anzufügen. Wir möchten hierbei von v. X 37, 3 ausgehen, deren dritten *padá* wir bereits oben heranziehen konnten. Es heißt dort:

ná te ádevaḥ pradívo ní vāsate yád etaśébhiḥ pataraí ratharyási |
prācínam anyád ánu vartate rája úd anyéna jyótiṣā́ yāsi sūrya ||,

was, wie folgt, zu übersetzen ist: „Nicht sieht dich seit jeher ein Nichtgott (d. i. Mensch), wenn du mit den fliegenden *etaśá's* zu Wagen fährst. Nach Osten gerichtet wendet sich das eine (Licht) durch die Finsternis, mit dem anderen Licht gehst du auf, o *sūrya*“.[1]

[1] [Bedeutung von $\sqrt{vāś} + ni$? Vgl. die Übersetzung K. F. Geldners, Vedismus und Brahmanismus, Tübingen 1928, 24. W. Wüst.]

Digitized by Google

Nach a ist also hier der Sonnengott unsichtbar vorgestellt, er muß ich demnach im nächtlichen Versteck des *rájas* befinden. Es fragt sich nun, ob auch die fliegenden *etaśá's* als unsichtbar oder, wie die *harít* von 115, 4cd, als sichtbar anzusehen sind? Daß sie fliegen, weist schon darauf hin, daß sie sich nicht wie *sū́rya* selbst im *rájas* der *kṣám*, sondern im *antárikṣa* befinden werden. Entscheidend ist aber folgendes. Gemäß VII 62, 2ab ist *sū́rya* mit den *etaśá's* ein *udyán*. Es ist daher anzunehmen, daß das andere Licht, mit welchem der Sonnengott in X 37, 1d aufgeht, das Licht dieser *etaśá's* ist, so daß b und d sich ergänzen. Niemand wird nun behaupten wollen, daß dieser *udyán* unsichtbar sein sollte. Die *etaśá's* des laut a unsichtbaren *sū́rya* müssen also sichtbar sein. Anderseits haben wir oben gezeigt, daß das nach Osten gerichtete Licht in c den *sū́rya pṛthivíprā́* verkörpert. Dem allen zufolge haben wir in ab und cd zwei vollkommen parallel stehende Inhalte, nämlich einmal die unsichtbare, nach Osten wandernde Nachtsonne und dann die *etaśá's* eines *sū́rya udyán*. Denselben Tatbestand liefert VII 88, 2cd unter Vergleich mit VII 66, 14ab. Während *sū́rya* im *áśman*, den wir bereits oben als ein Substitut der *kṣám* in Anspruch genommen haben, versteckt ist, wird gleichzeitig das *vápus* eines *udyán* sichtbar.

Da in all diesen Fällen die *úditi* gleichzeitig mit dem Aufenthalt *sū́rya's* in der *kṣám* statthat, muß es sich um eine nächtliche *úditi* hierbei handeln, so daß wir zu unterscheiden haben:

1. einen sichtbaren	2. einen unsichtbaren	3. einen nächtlichen
prātár udyán	*pṛthivíprā́*	*udyán.*

Damit dürften wir die Unterlagen für die drei bekannten Bestimmungen

1.	2.	3.
prātár	*madhyámdine*	*úditā sū́ryasya*

von V 69, 3ab (vgl. auch V 76, 3ab, wo für *prātár* ein *samgavé prātár áhno* begegnet), gewonnen haben. Wie ein Vergleich von *purā́ madhyámdināt* in IV 28, 3ab mit *purā́ ... sū́ras támaso ápītes* in I 121, 10a zeigt, haben wir in *madhyámdine* die dem Versteck der Sonne in der *kṣám* entsprechende Bestimmung zu sehen. Daß anderseits *madhyámdine* und *úditā sū́ryasya* nicht, wie Sieg[1] will, zu verbinden sind, geht schon daraus hervor, daß in VIII 1, 29ab der Gegensatz *sū́ra úditeḥ madhyámdine diváḥ*[2] belegt ist. Für die Dreizahl der Bestimmungen sprechen überdies auch u. a. die drei Somapressungen:

1.	2.	3.
prātáḥ sutám	*mā́dhyamdinam sávanam*	*tṛtíyam sávanam*

von IV 35, 7. 9.

[1] E. Sieg, Der Nachtweg der Sonne nach der vedischen Anschauung (Nachr. Ges. Wiss. Gött. Phil.-hist. Kl. 1923) 17 ff.

[2] *madhyámdine diváḥ* wie *madhyámdina ātúci* (VIII 27, 21b) sind gleichwertig mit dem einfachen *madhyámdine*.

Digitized by Google

Wir sind damit zu dem ungemein wichtigen Ergebnis gelangt, daß es im Veda eine *úditi* des Sonnengottes in der Nacht gibt, und diese „Aufgang" hat noch die Besonderheit, daß *sū́rya* bei ihr nicht in Person erscheint, da er ja gleichzeitig im Versteck der Erde weilt. Ferner ist festzustellen gewesen, daß die nächtliche *úditi* im *antárikṣa* stattfinden muß, da ein anderer Raum für sie gar nicht zur Verfügung steht. Dementsprechend erfolgt sie mit geflügelten Rossen. Es erhebt sich nun die bedeutsame Frage, in welcher Form *sū́rya*, wenn schon nicht in Person bei dieser *úditi* in Erscheinung tritt. Da es sich um ein sich jede Nacht wiederholendes Ereignis handeln muß und der Sonnengott sich doch wohl irgendwie in Lichtform eröffnen wird, können wir nur antworten der nächtliche Aufgang der Sonne erfolgt in den Sternen. Auf diese Weise haben wir nochmals, aber auf anderem Wege, nachgewiesen, daß der altindoarische Sonnengott, mag er nun *sū́rya* oder *víṣṇu* heißen, neben seiner Tageslaufbahn über den *dyú* und seinem nächtlichen Versteck in der *kṣám* noch eine dritte Rolle spielt. Es ist diejenige eines Sterngottes im *antárikṣa*.

Zum Schluß möchte ich die hier geschilderte dreifache Tätigkeit *víṣṇu*'s und damit des altindoarischen Sonnengottes noch an einem weiter abliegenden Beispiel wenigstens in aller Kürze erläutern, an *Buddha*.

Die legendäre Stifterfigur des Buddhismus ist — von gewissen, rein menschlichen Zügen abgesehen — nichts anderes als eine Verkörperung des altindoarischen Sonnengottes. Das hat schon S e n a r t gesehen. Wenn wir hier trotzdem erneut auf diesen Tatbestand zu sprechen kommen, so darum, weil uns die verschiedenen Betätigungsweisen des Sonnengottes durch die voranstehenden Ausführungen deutlicher geworden zu sein scheinen, als sie es bisher waren, und somit brauchbareres Vergleichsmaterial zur Verfügung stehen dürfte. Ich werde mich jedoch im folgenden auf Śākyamunis Geburtsgeschichte beschränken, weil hier die Vergleichspunkte besonders deutlich in die Augen springen und die Buddhalegende in ihrem vollen Umfang ja ohnehin von mir in anderem Zusammenhang unter dem hier in Frage stehenden Gesichtspunkt behandelt worden ist.

Wie aus Saṁyutta-Nikāya I 51:

yo andhakāre tamasi pabhaṁkaro verocano maṇḍalī uggatejo |
mā Rāhu gilī caraṁ antalikkhe pajaṁ mama Rāhu pamuñca suriyan-ti

einwandfrei zu ersehen ist, nennt Buddha selbst den Sonnengott seine *prajā́*; jedoch ist es nicht *sū́rya* schlechthin, der diese Bezeichnung erhält, sondern die im *támas* befindliche Sonne. Als *pṛthivīprā́* ist also *sū́rya* Śākyamunis *prajā́*. Nun glaube ich in meiner oben angeführten Schrift über das Buddhabild den Beweis erbracht zu haben, daß *prajā́* soviel wie

Digitized by Google

ārbha bedeutet.[1] Der *sūrya pṛthiviprā́* ist mithin Buddhas *gárbha*. Weiter issen wir aus der Legende, daß Śākyamuni in Form eines weißen Ele-anten in den Leib seiner Mutter Māyā eingeht. Es ist dies die be-annte garbhāvakrānti. Wenn nun der *gárbha* im Mutterleib Māyās den *ārya* im *támas* der *kṣám* verkörpert, dann muß der vom *dyú* herabstei-ende Elefant den Sonnengott am Taghimmel versinnbildlichen. Der ichtbare *vāraṇa* und der unsichtbare *gárbha* stellen demzufolge den Gegensatz der Tag- und Nachtsonne dar.

Dieser Sachverhalt erhält durch folgendes seine Bestätigung. Wir esen Jātaka I 50: *Atha bodhisatto setavara vāraṇo hutvā — tato avidūre ko suvaṇṇapabbato — tattha caritvā tato oruyha rajatapabbatam abhi-ūhitvā* usw. Ein Vergleich dieser Stelle mit Taittirīya-Brāhmaṇa I, 5 O, 7: *te kuśyau vyaghnan te ahorātre abhavatām | ahar eva suvarṇābhavat | ajatā rātriḥ | sa yad āditya udeti etām eva tat suvarṇām kuśim anusameti | tha yad astam eti etām eva tad rajatām kuśīm anusamviśati* zeigt uns, laß wir in dem goldenen und silbernen Berge Bilder für den *dyú* und lie *kṣám* zu sehen haben, und daß somit in der Tat der vom *dyú* herab-teigende Elefant die Sonne am Taghimmel, der in Māyā auf dem sil-ernen Berge eingegangene *gárbha* aber die unsichtbare Nachtsonne ver-körpern müssen.

Nun wird nach entsprechender Zeit der junge Prinz Siddhārtha auf wunderbare Weise aus der rechten Seite heraus im vána von Lumbinī von Māyā geboren. Kaum zur Welt gekommen empfängt das Knäblein eine Dusche von zwei nāga's aus dem *antárikṣa* und macht sieben Schritte. Sowohl die wunderbare Geburt aus der rechten Seite der Mutter heraus wie die Geburt in einem vána, wie endlich auch die Dusche aus dem *antárikṣa* machen es gewiß, daß der *putrá jātá* genau besehen ein *anta-rikṣaprā́* sein muß. Die Begründung hierfür findet man in meiner oben angeführten Schrift S. 18. Hier möchte ich nur auf folgende beachtens-werte Tatsache hinweisen. Offenbar vertreten die drei Feuer des vedi-schen Opferplatzes die dreifache Erschließung des Sonnengottes am *dyú*, in der *kṣam* und im *antárikṣa*. Wie der *āhavanīya* dem *sūrya* am Himmel entspricht, so repräsentieren die beiden anderen Feuer den Sonnengott in seiner nächtlichen Doppelrolle. Während der *gārhapatya* als das Feuer des *gṛhapati* den *sūrya astamyan* und damit *pṛthivīprā́* versinnbildlichen dürfte, so ist der *dakṣiṇāgni* als Vertreter des *antarikṣaprā́* in Anspruch zu nehmen. Hieraus ersehen wir, daß zwischen dem dritten Bezirk und

[1] Man vgl. hier etwa noch II 3, 9c:

prajā́m tváṣṭā ví ṣyatu nā́bhim asmé

„tváṣṭṛ soll uns den Nabel von der prajā́ entbinden". Auch hier ist die *prajā́* ein *gárbha*, der gemäß a b als *jā́yamāna* im Zustande des Geborenwerdens, Aus-reifens im Mutterschoß zu denken ist.

Digitized by Google

der rechten Seite eine bedeutungsvolle Verbindung besteht. Das auf der rechten Seite der Mutter zur Welt gekommene Buddhakind ist daher auch aus diesem Grunde ein *antarikṣaprā́*.

Da der junge Prinz aus dem *gárbha* in Māyās Schoß stammt, dieses *gárbha* jedoch nichts anderes als den *sū́rya* im *támas* versinnbildlicht, so können wir weiter feststellen, daß Siddhārtha nicht ein *antarikṣaprā́* schlechthin ist, sondern vielmehr der *sū́rya antarikṣaprā́*. Dieser pflegt sich aber, wie wir oben gesehen haben, mit Vorliebe in einer Siebenzahl zu offenbaren. Auf diese Weise finden die sieben Schritte des *putrá* ihre Erklärung. Wir haben also als Bild der nächtlichen Doppeltätigkeit des Sonnengottes in der *kṣám* und im *antárikṣa* den *gárbha*, die *prajā́* unsichtbar im Schoße der Mutter und den geborenen *putrá*, welcher seine sieben Schritte macht. Dieser Tatbestand hat sein bedeutsames Gegenstück an *mārtāṇḍá* und den sieben geborenen *putrá* der *áditi*, von welcher ṚV X 72, 8—9 handelt. *áditi* ist eine Verkörperung der *kṣám*, wie I 72, 3 zeigt. Während sie sieben *putrá* sichtbar zur Erscheinung bringt, als sie aus sich und damit aus der Erde heraus erschließt, führt sie *mārtāṇḍá* als *prajā́* zum vollständigen Ausreifen in das Reich *mṛtyú*'s zurück. *mārtāṇḍa* stellt mithin die unsichtbare Nachtsonne vor und ist als *prajā́* das genaue Gegenstück zu Buddhas *prajā́* im Leibe von dessen Mutter, während die sieben *putrá* der *áditi* mit ihrer Siebenzahl auf dieselbe Weise den *antarikṣaprā́* zur Darstellung bringen, wie es das Buddhaknäblein mit seinen sieben Schritten tut. Ja die Übereinstimmung beider Geschichten wird noch größer, wenn wir bedenken, daß Śākyamuni der Legende nach zwei Schwestern zu Müttern hat, von denen die eine ihn zur Welt bringt, während die andere nach dem Tode ihrer Schwester seine Pflegemutter wird. Auf diese Weise erscheint Māyā, welche den sich in sieben Schritten ergehenden *putrá* gebiert, als genaues Gegenstück zu *áditi putrákāmā* (AV XI 1, 1), während Prajāpatī, welche den Buddhaknaben nicht geboren hat, ihrem Namen[1] entsprechend, als das Abbild der *aditi prajākāmā* (Maitrāyanī-Saṁhitā II 1, 13) erscheint.

Allein nicht nur in *sū́rya* selbst und seinen verschiedenen Erscheinungsformen finden wir einen Prototyp Buddhas, auch *víṣṇu* bietet als erwiesener Sonnengott deutliche Züge der Verwandtschaft mit Śākyamuni. Wie letzterer in seiner Geburtsgeschichte als *prajā́*, *gárbha* und geborener *putrá* auftritt, ebenso ist *víṣṇu* einerseits gemäß I 156, 3 a b ein *gárbha* und dann wiederum laut X 1, 3 b ein *jātá*.

Welche der drei Betätigungsformen *víṣṇu*'s sein *garbhatva* umschreibt, dürfte aus I 154, 2 hervorgehen. Dort heißt es nämlich:

---

[1] *prajāpatī* bezeichnet eine schwangere Frau, man vgl. Khila I 10, 2 a b: *karómi te prajāpatyám ā́ gárbho yónim etu te*.

Digitized by Google

tád asya priyám abhí pā́tho aśyām náro yátra devayávo mádanti |
urukramásya sá hi bándhur itthā́ víṣṇoḥ padé paramé mádhva útsaḥ ||.

Hierzu ist zunächst folgendes zu bemerken. Wie sich in VII 97. 1 a b er Relativsatz *náro yátra devayávo mádanti |* ausschließlich auf *nṛ́ṣádane pṛthivyā́* beziehen dürfte, so haben wir auch in dem zweiten *pāda* von 1 54, 5 einen Hinweis darauf, daß das *priyám pā́thas* in a eine irdische tätte ist. Sie stellt *víṣṇu*'s *padá* in der *kṣám* dar und auf sie weist die 'arenthese in c d. Wir haben nämlich, wie Pischel[1] und Wüst[2] richtig esehen haben, die Worte *sá hí bándhur itthā́* als Schaltsatz aufzufassen; r legt die Beziehung zwischen dem *priyám pā́thas* und dem *'paramám adám* fest. *sá*, d. h. das den irdischen *víṣṇu* versinnbildlichende *priyám ā́thas* ist der *bándhu* des im *paramám padám* verkörperten himmlischen *víṣṇu*. Da *bándhu*, wie ich Buddhabild 30 ff. nachgewiesen zu haben laube, dasselbe umschreibt wie *gárbha*, erscheint diese Bezeichnung für las *padá víṣṇu*'s in der *kṣám* besonders geeignet, befindet sich der Gott loch hierbei ebenso im Mutterschoß der Erde, wie im Leibe Prajāpatīs les Buddhas *gárbha* [= *bándhu*] weilt, um dessentwillen letzterer die Bezeichnung *ādityabandhu* „er, dessen *bándhu* [= *gárbha*] die Sonne ist" rägt. Wir haben also I 154, 5 folgendermaßen zu übersetzen: „zu seiner lieben Stätte möchte ich gelangen, wo die gottergebenen Männer sich berauschen. An des weitschreitenden *víṣṇu* höchster Stätte — diese [das *priyam pā́thas*] ist ja ihr Abkömmling hier — befindet sich der Quell des Honigs".[3]

Dem *bándhu* víṣṇu's aber steht der Gott als *jātá* gegenüber. Bezeichnenderweise tätigt er in letzterer Eigenschaft das *tṛ́tiya* (X 1, 3 b), damit bekundend, daß er ebenso wie der geborene Siddhārtha ein *antarikṣaprā́* ist.

Indessen nicht nur die nächtliche Doppelrolle des Sonnengottes läßt sich sowohl bei Buddha wie *víṣṇu* nachweisen, auch der Tag-Nacht-Gegensatz findet bei beiden ihren naturgemäßen Ausdruck. Wie der vom *dyú* herabsteigende Śākyamuni als Elefant allgemein sichtbar erscheint, im Leibe seiner Mutter jedoch zum unsichtbaren *gárbha* wird, ebenso haben wir *víṣṇu* einmal als sichtbaren *svardṛ́ś* und dann wieder, wie das Auge *váruṇa*'s, unsichtbar gegenüber dem *bhuraṇyán* gefunden.

Wie sehr sich aber beide, *Buddha* wie *víṣṇu*, in ihrer gemeinsamen Rolle als Sonnengott auch zu ergänzen vermögen, kommt durch nichts so

[1] Vedische Studien 2, Stuttgart 1897, 88.

[2] W. Wüst, Der Schaltsatz im Ṛigveda, Münchener Diss. 1923, 180—182.

[3] Wie der die (an sich dunkle) Mondschale füllende und wieder weggetrunkene *sóma* das Licht des zu- und abnehmenden Mondes versinnbildlicht, so dürfte das die *padā́ni víṣṇu*'s füllende *mádhu* das Sonnenlicht darstellen, nur daß diese *padā́ni* naturgemäß *ákṣīyamānā* heißen (I 154, 4 a b).

Digitized by Google

Übersicht

	dyú	*kṣám*	*antárikṣa*
1. *víṣṇu*	*divám anu vi kramasva*	*pṛthivím anu vi kramasva*	*antarikṣam anu vi kramasva*
		yáḥ párthivāni vimamé rájāṃsi	
	paramám padám	*upamám padám*	
	svardṛ́ś : abhikhyáya	*svardṛ́ś : mártyo bhuraṇyati*	*tṛtíyam : víyas*
	úd asthathnā nákam ṛṣvám bṛhántam	*dādhártha prácīm kakúbham pṛthivyáḥ*	*saptá dhámabhiḥ*
	yó áskabhāyad úttaram sadhástham	*dīrghám sadhástham : girikṣít gárbha; bándhu*	*jatá : tṛtíya*
2. *súrya*	*prātár*	*madhyámdine*	*úditā súryasya*
		támaso ápīti	
		rájasi kṣiyát = pṛthiviprá	
		prācínam anyád ánu vartate rája	*úd anyéna jyótiṣa yāsi surya*
	á yán nákṣatram dádṛśe	*púnar yató nákir addhá ní veda*	
	pratyañcam ... yantam paśyanti	*ná prāñcam*	
	prātár udyán : mitrá (svardṛ́ś)	*sāyám : váruna (svardṛ́ś)*	
	cákṣur mitrásya	*váruṇasya (: bhuraṇyán)*	*agnéḥ*
	cákṣus : dívi	*cákṣus : rájas*	
	[íśāna + jágat : svardṛ́ś : divyá	*íśāna + sthātṛ́ : svardṛ́ś : párthiva]*	
	ātmā jágatas	*tasthúṣaś ca*	
	divá skambháḥ sámṛtaḥ pāti nákam		
		ád rātrī vásas tanute simásmai	*yaddá áyukta haritaḥ sadhástha[t]*
			íṣam ... sapátpadīm
			súryasya saptá raśmíbhiḥ
		aditi prajākāmā : mārtāṇḍá : prajā	*áditi putrákuma : 7 putrá*
3. buddha	varaṇa (garbhavakrānti)	*prajāpati : prajā (= surya im tamas)*	*maya : putra : 7 padani*
	+ suvarṇaparvata	+ pakṣadāgni vadha	

Digitized by Google

ich zum Ausdruck wie den Umstand, daß als das beste *antárikṣa*-plement zu dem *padá víṣṇu*'s am *dyú* und in der *kṣám* zweifelsohne ieben *padāni* des Buddhakindes erscheinen. Wie *víṣṇu*'s *paramám* m das Bild für die Sonne am Taghimmel ist, während die im Staub chüttete Fußstapfe die unsichtbare Nachtsonne versinnbildlicht, so en Buddhas sieben *padāni* das nächtliche Siebengestirn dar. Dem ı zufolge können wir abschließend feststellen, daß *víṣṇu* wie *Buddha* usgesprochene Vertreter des vedischen Sonnengottes in völlig übereinmender Weise ihre dreifache Rolle am *dyú*, in der *kṣám* und im *antá*z spielen.

Daß die hier entwickelten Anschauungen aber nicht lediglich blasse orie sind, dafür haben wir die steinernen Zeugen der altbuddhistien Reliefdarstellungen. Die auf den Steinzäunen von Bharhut, Bodha, Sāñchī und Amarāvatī dargestellte Lebensgeschichte des Buddha gt uns nämlich den vom Himmel herabsteigenden Elefanten *in figura*, s es der allgemeinen Sichtbarkeit dieser Verkörperung der Tagsonne spricht. Zweitens sehen wir auf den Denkmälern die sieben *padāni* s eben geborenen Prinzen, in welchem wir das Sinnbild eines sichtren Siebengestirns erkannt haben. Der eigentliche Urheber dieser hritte aber bleibt stets unsichtbar, weil er, wie wir ausgeführt haben, r *gárbha* im Schoße seiner Mutter ist und die unsichtbare Nachtsonne rkörpert. Die steinernen Denkmäler sprechen somit eine Sprache, deren erstehen uns nicht nur die Buddhalegende, sondern weit darüber hinaushend auch die Natur des altindoarischen Sonnengottes erfassen läßt. Wir sind ihnen dafür zu größtem Danke verpflichtet.

Inhaltsübersicht

1. *Viṣṇu*'s drei *padá* am *dyú*, auf der *kṣám*, im *antárikṣa*.
2. *Viṣṇu* als Sonnengott, in persona am *dyú* und im Versteck der *kṣám*. — Die Sippe *bhur-*.
3. *Viṣṇu* in einer siebenfachen Teilerscheinung als Sterngott (Siebengestirn) im *antárikṣa*.
4. Der vedische Sonnengott *súrya* als Prototyp *víṣṇu*'s.
5. Buddha als Verkörperung des vedischen Sonnengottes.
6. Übersicht.

Digitized by Google

FAHRENDE UND REITENDE GÖTTER

VON *JOSEPH WIESNER* IN KÖNIGSBERG/PR.

Das Pferd im Glauben und Brauch der Indogermanen, seit lan in seiner Bedeutung erkannt, ist in den letzten Jahren Gegenstand s steigerter Forschungsarbeit und lebhafter Auseinandersetzung gewe Als ihr wesentliches Ergebnis darf die Unabhängigkeit indogermanis Pferdezucht von der innerasiatischen gelten, denn erstere ist urspr lich eine aus seßhaftem Bauerntum entstandene Fahrtierzucht gewe während letztere im Reiterhirtentum wurzelt.[1] Aus der Fahrtierz heraus haben in Südrußland die indoiranischen Stämme und, abhä von ihnen, ostindogermanische Gruppen, darunter die Thraker, d Kriegswagen mit dem Streitroß entwickelt, was ihren Bewegungen 17./16. Jahrh. eine ungeheuere Stoßkraft verliehen hat. Durch sie g langen die Arier nach dem Vorderen Orient und Indien, die Iranier die kaspisch-aralische Senke; hier erfolgt die folgenschwere Begegn mit den innerasiatischen Reiterstämmen, die zur Aufgabe des Str wagens und zur Übernahme des Reiterkriegers, der Reitertracht d langen Hose und verschiedenem fremden Brauchttum führt. Diese V änderungen gelangen im Verlauf der großen Wanderungen seit d 12. Jahrh. zu Thrakern, Germanen und Kelten, während ihnen Griech Römer und Indoarier fremd bleiben. Aus diesen geschichtlichen Z sammenhängen heraus erklären sich auch die Unterschiede zwischen f renden und reitenden Göttern der Indogermanen und dem Fahren Reiten in ihrem kultischen Brauchtum.

Manche der späteren fahrenden oder reitenden Götter sind urspr lich pferdegestaltig gedacht worden, diese Vorstellung geht ebenso w das Roßopfer in die Anfänge der Pferdezucht überhaupt zurück; in die Zeit mußte das Erlebnis des sprengenden, schnaubenden und wiehern Roßes den Eindruck eines höheren Wesens ungemein begünstigen.[2] E in einem längeren Entwicklungsprozeß haben diese Götter menschli Gestalt angenommen, so daß das Roß nun zum Begleittier wird. D

[1] Vgl. Hauer, ARW. 36 (1939) 23 ff. gegen die von Koppers vertretene inn asiatische Urheimat der indogermanischen Pferdezucht. Zum folgenden v Wiesner, Fahren und Reiten in Alteuropa und im Alten Orient (Der alte Ori 38 [1939] Heft 3/4), woran sich vorliegende Untersuchung ergänzend anschli Zum sachlichen Teil der mißverständnisvollen Ausführungen von Potratz, Pr hist. Ztschr. 28/29 (1937/38) 457 ff., der die religionsgeschichtlichen Erörterun übergeht, Wiesner, Prähist. Ztschr. 30 (1939/40).

[2] Vgl. Malten, Archäol. Jahrb. 29 (1914) 250; v. Wilamowitz, Der Glaube d Hellenen I 151 ff.

Digitized by Google

tt fährt oder reitet das Tier, d. h. er gebraucht das Pferd nach der t der Menschen. Da die indogermanische Pferdezucht einer Fahrtierht entstammt, steht der fahrende Gott im Vordergrund, während der tende erst nach der Aufnahme des Reitens möglich gewesen ist. Das heitliche Gefährt aller fahrenden indogermanischen Götter ist der eirädrige Wagen, der erst von den Indoiraniern zum hochwertigen reitwagen entwickelt worden ist.

Bei den Griechen läßt Poseidon, der mächtige Herr der Erdtiefe, t all seinen Söhnen und dem ihm nahestehenden Hades noch alle Anichen ehemaliger Roßgestalt erkennen.[1] Als aus dem ἵππος ein ἵππιος worden ist, fährt er den schnellen zweirädrigen Wagen ebenso wie e ihm nahverwandten Gestalten des Neleus und Hades. Selbst dann, s Poseidon längst zum Meeresgott geworden ist, bleibt er Lenker dieses ndgefährts. Da er lange noch in einzelnen Landschaften als ἵππιος dacht worden ist, ist er gelegentlich als Reiter dargestellt worden; ch handelt es sich dabei um Ausnahmen.[2] Daneben war aber zur Zeit, s das Reiten in Griechenland weitere Kreise zog, der fahrende Poseidon enso geprägt wie der fahrende Hades, unter dessen Herrschaft die elenrosse stehen. Die Toten können reiten, wie die sog. Heroenreliefs igen, aber sie sind niemals wie ihr Herr gefahren.[3] Auch die Dioskuren t man ursprünglich rossegestaltig gedacht; der Kultname λευκὼ πώλω weist sie als Schimmelpaar.[4] Ihre Vermenschlichung ist einzelnenorts ät erfolgt, so daß sie uns sowohl als Fahrer des ἵππιον ἅρμα[5] begegnen s auch als Reiter ταχέων ἐπιβήτορες ἵππων.[6] Reitende Dioskuren kennen ir seit den Vasenbildern des 5. und den Münzen des 4. Jahrh.[7] Daß nur astor ἱππόδαμος gewesen ist, ist eine spätere Wendung.[8] Als Fahrer es Zweigespanns und später des Viergespanns begegnet uns Helios, für en uns auch Pferdeopfer bezeugt sind.[9] Er ist im homerischen Epos hne Wagen und wird als der ἀκάμας gedacht, der am Himmel entlangchreitet. Doch bereits in den homerischen Hymnen und der nachhomeischen Dichtung fährt er den goldenen Sonnenwagen.[10] Leider wissen ir nichts Sicheres von einer möglichen ursprünglichen Rossegestalt, ie der indogermanischen Vorstellung vom Sonnenpferd durchaus entprechen würde. In geschichtlicher Zeit bleibt er der Fahrer, von einem

[1] Vgl. Malten a. a. O. 179 ff.
[2] Archäol. Jahrb. 12 (1897) 21 Abb. 11; 23 Abb. 14 (Korinthische Pinakes); roßmann, Das Reiterbild 9, 3 (Münzen von Potidaea).
[3] Vgl. Wilamowitz a. a. O. 153, 3. [4] Wilamowitz, Herakles[2] zu V. 30.
[5] Eurip. Helen. 1495. [6] Hom. Hymn. 16, 5. 23, 18. Vgl. Hauer a. a. O. 20 f.
[7] Vgl. Bethe, RE 5, 1092; Mathingly-Robinson, Die Welt als Geschichte 3 1937) 71 Taf. 1.
[8] Wilamowitz, Glaube I 233. [9] Vgl. Malten a. a. O. 215, 1.
[10] Vgl. Jessen, RE 8, 88.

Digitized by Google

reitenden Sonnengott der Griechen merken wir nichts.[1] Während [illegible] den Gottheiten Rossegestaltigkeit Voraussetzung für den Fahrer gewe[illegible] ist, die sich nur bei Helios nicht mit Sicherheit erweisen läßt, ist A[illegible] als Kriegsgott zum Streitwagen gekommen; freilich bedient er sich se[illegible] nicht ausschließlich. Im Epos ist die Vorstellung von Ares mit de[illegible] Streitwagen voll entwickelt, dagegen ist er niemals zum Reiter gew[illegible] den selbst in seiner Eigenschaft als Vater der Amazonen nicht.[2] D[illegible] übrigen hellenischen Götter haben mit dem Pferd nichts zu tun, [illegible] vereinzelt zeigt Athena, daß sie sich auf das Schirren der Rosse ve[illegible] steht[3], aber Zeus, Hermes und die große Zahl der vorgriechischen Go[illegible] heiten sind ohne den Wagen mit dem Rossepaar. Die Zahl der griec[illegible] schen göttlichen Rosseherren ist somit im Vergleich mit den indo[illegible] nischen Göttern beschränkt. Die Erklärung dafür dürfen wir in de[illegible] Streitwagenbewegung erkennen, die Griechenland in der Wende vo[illegible] 17./16. Jahrh. zusammen mit der achäischen Einwanderung erreicht h[illegible] und die Blüte der mykenischen Herrschaft hervorruft; Träger der Stre[illegible] wagenwelle nach Griechenland sind wahrscheinlich thrakische Gruppe[illegible] die zu Achäern gestoßen sind. Zwischen mykenischer Zeit und de[illegible] Epoche des homerischen Epos muß sich also die Bildung der fahrende[illegible] griechischen Götter vollzogen haben. Während sie sich bei Poseidon, de[illegible] Dioskuren und wahrscheinlich auch Helios im Zuge der Vermensch[illegible] lichung ursprünglich rossegestaltiger Gottheiten vollzogen hat, geh[illegible] Ares sehr wahrscheinlich auf fremden Einfluß zurück; es ist kein Z[illegible] fall, daß er den Olympiern verhaßt ist[4], und daß bereits die Antike i[illegible] ihm den Thraker gesehen hat.[5] Die fahrende oder reitende Eos ist ein[illegible] spätere Schöpfung griechischer Poesie, die nicht an Tradition gebunde[illegible] gewesen ist.[6]

Im Gegensatz zu den Griechen ist bei den Römern die Spur ur[illegible] sprünglich pferdegestaltiger Gottheiten überaus gering. Doch sind sie ebenso wie das Roßopfer[7] bekannt gewesen; darauf deutet der rosse[illegible] gestaltige Virbius, den das Altertum mit dem von seinen Rossen zer[illegible] schleiften Hippolytos gleichgesetzt hat.[8] Möglicherweise steht auch hinter dem in Italien und im adriatischen Gebiet vielverehrten Dio[illegible]

[1] Die Szene auf dem arretinischen Becher bei Cook, Zeus II 474 Abb. 36[illegible] wo Helios auf zwei Pferden den durch Phaetons Fall frei gewordenen beiden anderen nachsprengt, kann dafür nicht beansprucht werden.

[2] Vgl. Roscher, Mythol. Lex. 1, 270. [3] Vgl. Roscher, Mythol. Lex. 1, 679f.

[4] Il. V 889f. [5] Vgl. Wilamowitz a. a. O. 321f.

[6] Vgl. Furtwängler, Sammlung Sabouroff I Taf. 63.

[7] Zum Opfer der Sallentiner an Juppiter Menzana, Opfer des *equus October* an Mars und dem Bewußtsein vom chthonischen Charakter des Rosses vgl. Altheim, Röm. Religionsgesch. 1, 60; Carl Koch, Der römische Juppiter 1937, 36.

[8] Vgl. Altheim, Griechische Götter im alten Rom 1930, 122f.

Digitized by Google

des, der ja ein Thraker ist und mit dem Roß häufig verbunden
·d, ein italischer Pferdegott.[1] Dagegen fehlen alle urrömischen oder
talischen fahrenden Götter. Die Einrichtung des Triumphes, in dem
- durch Gewand, Insignien und rotgefärbtes Gesicht als Iuppiter
·timus Maximus bezeichnete siegreiche Feldherr im Wagen auf das
·pitol fährt, geht auf griechisches Vorbild zurück, ebenso die Vorstel-
ıg vom fahrenden Sonnengott; sie hat vor allem nach Aufnahme
s orientalischen *Sol invictus* durch Aurelian 274 n. Chr. weiteste Ver-
eitung erfahren.[2] Von reitenden römischen Göttern wissen wir nichts;
·gegen spricht auch nicht die Tatsache, daß der Priester des Mars
iten durfte, denn das dem Mars geopferte *equus October* ist das
:chte Pferd eines siegreichen Viergespanns.[3] Die Erklärung für diese
usammenhänge finden wir wiederum in den erwähnten geschichtlichen
ewegungen. Die indogermanischen Gruppen, aus denen die späteren
alischen Stämme hervorgehen, sind von der Streitwagenbewegung des
. Jahrtd. nicht wie die Griechen erreicht worden. Erst durch die Be-
/egungen der großen Wanderungen um die Jahrtausendwende sind sie
ıit balkanischem Volkstum zusammengeraten, das sie mit diesem Wagen
·ertraut macht und die auch ihnen ursprünglich eigene Fahrtierzucht
vesentlich verstärkt; so sind die griechischen Anregungen auf günstigen
Boden gefallen, dagegen hat das Reiten im Götterhimmel keinen Ein-
gang gefunden, weil auch die Italiker erst in den ersten Jahrhunderten
ıach der Jahrtausendwende dazu gelangt sind, ohne freilich ein Reiter-
volk zu werden.[4]

Im Gegensatz zu den Griechen und Römern sind fast alle Götter des indoiranischen Kreises Streitwagenfahrer, wie uns sowohl Rigveda als als auch die Yäšts beweisen: Mithra, Indra, Varuna, die Aśvin und andere Götter fahren.[5] Hier hat die Herrschaft edler kriegerischer Streitwagenherren eine wahrhaft umwälzende Wirkung auf den Götterhimmel ausgeübt[6], doch vermögen wir nicht mehr mit Sicherheit festzustellen,

[1] Vgl. Beaumont, Journ. Hell. Stud. 56 (1936) 194; Altheim, Röm. Mitt. 1939, 10, 1.

[2] Zum triumphus vgl. Weege, Atti del primo congresso intern. etrusco 1929, 90f. Für den italischen und orientalischen Sol vgl. Marbach, RE. III A 905 ff.

[3] Vgl. Wissowa, Religion und Kultus der Römer 144f.; Hauer, ARW. 36 (1939) 28.

[4] Bezeichnend für die nicht allzu starke allgemeine Verbreitung des Pferdes bei den Italikern mit Ausnahme der Veneter, die zu den zuletzt einwandernden Gruppen gehören, ist die Verwendung von Mauleseln bei den Wagenrennen in Consualia. Vgl. Wissowa a. a. O. 202.

[5] Die Behauptung Behns, Das Mithrasheiligtum zu Dieburg 10, Mithras erscheine auf dem weißen Roß schon im Awesta, ist ein Irrtum. Vgl. Zimmer, Altindisches Leben 1879, 295; Rostovtzeff, Röm. Mitt. 49 (1934) 193, 2.

[6] Vgl. Oldenberg, Die Religion des Veda² 1917. 28f.; Verf. a. a. O. 35.

Digitized by Google

welcher der Götter ursprünglich pferdegestaltig gedacht worden ist. D beiden Rosseherren, die Aśvin, deren Mutter Saranyu bei ihrer Geb zur Stute wird, lassen eine letzte Spur davon erkennen.[1] Von reitende Göttern erfahren wir nichts, auch in der Achämenidenzeit, als die Pers längst zu einem berühmten Reitervolk geworden waren, fährt Ahur mazda; so berichtet Herodot VII 40, daß im Heere des Xerxes der v acht Schimmeln gezogene Wagen des Gottes mitgeführt worden s auch Xenoph. Kyrup. VIII 3 erzählt von Wagen des Sonnengottes in d Prozession. Von einem reitenden Ahuramazda oder Mithra erfahren w nichts; wenn die Deutung der beiden sich gegenüberstehenden Reite auf dem Rhyton von Karagodeuatsch aus dem 4. Jahrtd. als Ahuramazd und Mithra zu Recht besteht, erklärt die Verwendung bei einem reine Reitervolk diese Ausnahme.[2] In der Sasanidenzeit, als das Partherreic 224 n. Chr. vom Sasaniden Ardaschir I. gestürzt wird, scheint die Streit wagenherrschaft gebrochen; neue nordiranische Stämme, die lange Zei die Nachbarschaft der innerasiatischen Reitervölker geteilt haben, ge langen zur Herrschaft.[3] Auf dem Felsrelief von Naksch i Rustam und Naksch in Radjah werden Ardashir und sein Sohn Shapur I. von dem reitenden Gott Ormuzd mit der Herrschaft belehnt. Der reitende Got der die Reitertracht der Hose trägt, steht über dem besiegten Ahriman „dem lügnerischen und boshaften Geist".[4] Deutlich tritt hier die Vorstellung vom reitenden Sieger über das Böse zutage. Doch ist die Gestalt des Reitergottes nicht erst von den Sasaniden, sondern sehr wahrscheinlich bereits von den Parthern geschaffen worden; steht doch ihr reitender Herrscher im Gegensatz zur Achämenidenzeit.[5] Gern wüßten wir mehr von der voraufgehenden Partherzeit; Mithras als reitender Jäger auf den Wandgemälden des Naos im Mithräum von Dura am Euphrat geht auf parthische Einflüsse zurück.[6] Auch in Indien haben Reiter den Begriff des Reitergottes bestimmt. Auf indoskythischen Münzen des Kanerkes und Hooerkes, d. h. des 2. Jahrh. v. Chr., erscheint Mithras in der Reitertracht der Hose, zuweilen neben dem Pferd[7], als „schneller Reiter"

[1] Vgl. Oldenberg a. a. O. 71.

[2] Vgl. Rostovtzeff a. a. O. 192 f; Minns, Skythians and Greeks 202.

[3] Vgl. Wecker, RE 9, 1373 ff.; Altheim, Die Soldatenkaiser 1939, 51. 53 f.

[4] Sarre-Herzfeld, Iranische Felsreliefs 67 ff. 97 ff.

[5] Sarre-Herzfeld a. a. O. Taf. 23 f. Vgl. Altheim, Epochen der röm. Geschichte 2 (1935) 197.

[6] Rostovtzeff, Dura-Europos and its art 1938, 96. Zu weiteren Reitergöttern in Syrien vgl. Hopkins, Excav. at Dura-Europos 6 (1936) 234 ff.; Schlumberger, Archäol. Anz. 1935, 619 f.

[7] Catalogue of Indian coins in the British Museum Taf. 26, 10; 27, 14. 24; 28, 1. Rostovtzeff, Mon. Piot 28 (1925/26) 160 f. Abb. 5; Semin. Kondak. 1 (1927) 143 f. Taf. 10; Röm. Mitt. 49 (1934) 193.

Digitized by Google

zeichnet. Auch Ahuramazda stellt man sich hier nach Ausweis einiger inzen reitend vor. Damit wird in Indien das Bild der fahrenden Götter rch starke Reitergruppen verändert. Ihrem Einfluß sind die Reiter- uren an indischen Stūpas zuzuschreiben, ebenso die Gestalt des rei- nden Buddha.[1]

Von den Ariern ist der Streitwagen zu den nichtindogermanischen ölkern des Vorderen Orients gelangt, die sich seiner als hervorragender affe und als königlichen Gefährts bedienen.[2] Bezeichnend für den kon- rvativen Charakter der altägyptischen Religion ist die Tatsache, daß er Streitwagen bei den Göttern fehlt, obwohl er am Pharaonenhof so ohe Bedeutung erlangt hatte. Dagegen begegnen wir ihm bereits im syrischen Götterhimmel; so wissen wir vom Wagen Assurs[3] und später om Wagen des Sonnengottes im syrisch-phönikischen Bereich, wovon ns Münzbilder berichten.[4] Ein Zwischenglied in dem Prozeß des Ein- ringens des Pferdes in den altorientalischen Götterhimmel bildet ein elief von Malatia, das den Sonnengott Šamas in echt altorientalischer ötttersitte stehend auf dem Pferd zeigt; diese Stellung hat mit dem eiten ebensowenig zu tun wie etwa der auf dem Stier stehende *Iup- iter Dolichenus* ein Stierreiter ist.[5] Reitende Götter in Ägypten und orderasien sind vorwiegend späte Erscheinungen. Eine Ausnahme bildet lie bewaffnete Astarte oder Anath hoch zu Roß, die auch in Ägypten verehrt worden ist. Die Vereinigung dieser altorientalischen Gottheit mit dem Pferd ist in Syrien erfolgt, dessen arisch beeinflußte Pferde- zucht berühmt gewesen ist. Das völlige Schwinden der reitenden Astarte oder Anath mit dem Absinken syrischer Pferdezucht in späterer Zeit, wo sie auch nicht mehr mit dem Pferd verbunden wird, erweist die Fremdartigkeit dieser Verbindung.[6] Möglicherweise ist die Bildung einer reitenden Anath, die ja weitaus die älteste uns bekannte reitende Gott- heit überhaupt ist, durch die ältere Vorstellung von der Göttin auf dem Tier begünstigt worden; sie hat mit den späteren reitenden Göttern also entstehungsmäßig kaum etwas zu tun.[7] Das Bild des reitenden Horus in römischer Soldatenkleidung, der mit seiner Lanze ein Krokodil er- sticht, ist in Ägypten aus dem kleinasiatischen Bereich beeinflußt worden

[1] Otto Großmann, Das Reiterbild in Malerei und Plastik 1931, 36.

[2] Vgl. Verf. a. a. O. 29 ff.

[3] Delitzsch, Mitt. Deutsch. Orient-Ges. 33 (1907) 36.

[4] Vgl. Dussaud, Rev. arch. I (1903) 368 f.

[5] Zur falschen Deutung dieser Stellung als Reiten die auch Behn, Das Mithrasheiligtum zu Dieburg 10, vertritt, vgl. Verf. a. a. O. 35, 8. 70, 11.

[6] Erman, Die Religion der Ägypter 150, nennt mit Recht diese reitende Anath „barbarisch".

[7] Für die Göttin auf dem Tier vgl. Moortgat, Amtl. Ber. d. preuß. Kunst- sammlungen 1930, 56 ff. Die persische Anahita fährt. Yästs 6, 11—13.

Digitized by Google

wie auch der reitende Horus-Helios auf einem pompejanischen Wandgemälde.[1] Auch in Syrien sind reitende Götter, vor allem der reitende Sonnengott, Ausnahmen, die auf die gleichen Einflüsse zurückgehen; entscheidend ist auch, daß *Sol invictus* nicht als reitender, sondern als fahrender Gott von den Römern übernommen wird.[2]

Von hoher Bedeutung für unsere Fragestellung ist der thrakisch-phrygische Kreis Südosteuropas und Kleinasiens. Von pferdegestaltigen und fahrenden Göttern besitzen wir nur noch unsichere, leise Spuren; dagegen sind uns von reitenden Göttern zahlreiche Denkmäler erhalten, besonders in den Reliefs des sog. thrakischen Reitergottes aus der 2./3. Jahrh. n. Chr.[3] Sie geben uns den thrakischen Heros, aber auch die Dioskuren, sogar Dionysos Asklepios und Apollo als Reiter wieder, ja selbst Hermes ist reitend gedacht worden.[4] Wohl sind für die bildliche Wiedergabe griechische Reiterdarstellungen benutzt, aber die Gestalt des reitenden Gottes ist thrakisch. Die Vorstellung ist so stark, daß selbst Götter, die nie Reiter gewesen sind, von ihr erfaßt werden.[5] Bei den sog. danubischen Reitern handelt es sich wohl um bodenständige Heroen.[6] Die kleinasiatischen Reitergötter sind mit den thrakischen „eines Blutes".[7] Apollo, Attis, der *Θεὸς Σώζων*, Mithras, sogar der kleinasiatische Men sind Reiter geworden; in Pergamon wird ein *Ἥλιος ἐφ ἵππῳ* inschriftlich genannt, Statuen des *Ἥλιος ἔφιππος* haben im Land gestanden.[8] Mithras ist auf Münzen von Trapezunt und Terrakotten der Krim sowohl als Stiertöter als auch als Reiter dargestellt.[9] Diese Reitergötter wurzeln im thrakisch-phrygischen Volkstum, dessen Bedeutung als Reitervolk berühmt ist. Die Thraker sind zuerst vom Stoß der aus Südrußland andringenden Reiter im donauländischen Raum getroffen worden und haben sich ganz auf das kriegerische Reiten umgestellt; auf eine voraufgehende Fahrperiode deuten Überlieferung und Streitwagenfunde.[10] Die archäologischen Zeugnisse für diese reitenden Gottheiten stammen aus römischer Zeit des 2./3. Jahrh. n. Chr.

[1] Erman a. a. O. 395 Abb. 168; Schweitzer, Herakles 33.

[2] Dura VI (1936) 237. Vgl. Dussaud a. a. O. 369 ff.

[3] G. I. Kazarow, Die Denkmäler des thrakischen Reitergottes in Bulgarien. Diss. Pannonic. Ser. 2 Fasc. 14, 1938.

[4] Kazarow, Archäol. Anz. 1929, 323. [5] Vgl. Kazarow, Denkmäler 3 ff. 15 f.

[6] Vgl. Tudor, Ephem. Dacorom. 7 (1937) 189 ff.; Cumont, Rev. arch. 12 (1938) II 67 ff.

[7] B. Schweitzer, Herakles 43. 32. Vgl. Gagé, Mélanges d'archéologie et d'histoire 43 (1926) 120 ff.

[8] Vgl. Rostovtzeff, Röm. Mitt. 49 (1934) 193 f.

[9] Dittenberger, Sylloge inscr. Graec. Nr. 754, 3; Dussaud a. a. O. 375; Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra II 190; Gagé a. a. O. 103 ff.

[10] Vgl. Verf. a. a. O. 63; Alföldi, Daci e Romani in Transsilvania 1940, 6 f.

Digitized by Google

ch dürfen wir bereits für vorrömische Zeit in diesem großen Kreis itende Heroen und Gottheiten annehmen. Es ist kein Zufall, daß die eimat des reitenden Bellerophontes Kleinasien ist.[1] Wahrscheinlich rbirgt sich auch hinter der Gestalt des Diomedes, der im Epos einen reitwagen besitzt, ursprünglich ein göttlicher Rosseherr. Die Münzen n Odessos um 200 v. Chr. bestätigen uns einen Reitergott: er ist bärtig it Füllhorn dargestellt, was auf erdgebundene Wesensart weist.[2] Auch r thrakische Heros hat enge Bindungen zur Erde und ihrer Fruchtarkeit, seine Kultstätten befinden sich in Quellnähe. Deuten diese Eigenrten nicht alle auf die schon im Griechentum, bei den Römern, aber uch bei Germanen und Ariern nachweisbare erdgebundene Wesensart es Rosses? Steht der Heros somit nicht dem ursprünglich rossegestaltig edachten Herrn der Erdtiefe Poseidon nahe?[3] Wir dürfen also für die estalt des thrakischen Heros auf den römischen Denkmälern ältere rthrakische Vorstufen annehmen, die vielleicht sogar rossegestaltig gelacht worden sind; im Vermenschlichungsprozeß ist dann der Reiter ntstanden. Auf jeden Fall sind die thrako-phrygischen reitenden Götter nbeeinflußt von iranischen Gottheiten entstanden zu denken; später ist in ihnen iranisches Gedankengut, wie der Gedanke des reitenden Kämpfers gegen das Böse, ebenso wirksam gewesen wie bei den donauländischen Reitern.[4] Auch die altägyptische Vorstellung vom Kampf des Horus gegen Seth scheint auf jenem erwähnten Reiterbild des Horus in diesem Sinne umgebogen worden zu sein.

Die Betrachtung der germanischen und keltischen Gottheiten bestätigt das gewonnene Bild. Bei den Germanen können wir deutlich fahrende und reitende Götter unterscheiden. So ist die Sonne bereits in der Bronzezeit als eine von einem Roß gezogene Scheibe auf Wagen gedacht, wie uns der sog. Sonnenwagen von Trundholm beweist. Freyr, der Wane, besitzt einen Wagen, auch Thor fährt, freilich wird sein Wagen nicht von Pferden, sondern von Böcken gezogen. Ob diese Gefährte Streitwagen gewesen sind, ist nicht zu entscheiden: der Streitwagen hat im germanischen Götterhimmel keine Rolle gespielt, wie auch sonst die germanische Überlieferung nicht für seinen häufigen Gebrauch spricht. Dagegen reiten die meisten Asen, ihnen voran Wotan, der ursprünglich roßgestaltig gedacht ist; seine Vermenschlichung hat erst eingesetzt, als sich das Reiten bei den Germanen völlig durchgesetzt hatte. Ihm gehört das berühmte achtfüßige Roß Sleipnir, von einem Reitpferd

[1] Malten, Archäol. Jahrb. 40 (1925) 152 f.

[2] Ant. Münzen Nordgriechenlands I 2, 2200—2208; Pick, Archäol. Jahrb. 13 (1898) 161 ff. Vgl. Kazarow, RE 15, 227.

[3] Vgl. Kazarow, Denkmäler 12 f.

[4] Vgl. Kazarow a. a. O. 8. Vgl. Tudor, Ephem. Dacorom. 7 (1937) 189 ff.

Digitized by Google

des älteren Thor ist dagegen nichts bekannt.[1] Auch die Walküren, sogar die Zwerge reiten. Hel sitzt zu Roß, man reitet zu ihr ebenso wie nach Walhall. So verstehen wir auch, wenn im germanischen Bereich Mithras zum Reiter wird. Das Mittelfeld des Kultbildes von Dieburg zeigt ihn als reitenden Bogenschützen, unter ihm Hunde mit Hasen, ein Relief aus Neuenheim ebenfalls als Reiter, unter ihm Löwe und Schlange, auch auf einem Nebenrelief des Denkmals von Osterburken ist er als reitender Bogenschütze wiedergegeben, auf einem anderen Nebenrelief desselben Steines mit dem Sonnengott in den Himmel fahrend gezeigt. Die mithräische Symbolik steht außer jedem Zweifel, aber in der Abweichung vom landläufigen Typ des stiertötenden Mithra durch die Darstellung als Reiter sind bodenständige Züge reitender heimischer Gottheiten durchgebrochen.[3]

Bei den Kelten ist *Epona* ursprünglich stutengestaltig gedacht worden; nach ihrer Vermenschlichung reitet sie; die ursprünglich erdgebundene Wesensart hat sie nie verloren.[4] Dagegen haben sich sehr wahrscheinlich die Spuren eines ehemalig fahrenden und dann reitenden keltischen Gottes in den Bekrönungsfiguren der sog. Juppitergigantensäulen erhalten. Sie sind im Gebiet des mittleren Rheins am meisten verbreitet und tragen einen Reiter in römischer Feldherrntracht über einem Giganten; der Reiter trägt Blitz, Lanze oder gelegentlich ein vierspeichiges Rad. In einem Falle ist die Gottheit sogar fahrend auf dem von zwei Rossen gezogenen Wagen dargestellt.[5] Mit Recht ist die Deutung auf den römischen Juppiter wegen des Reiters abgelehnt worden, vielmehr dürfen wir unter diesem römischen Gewand die Gestalt eines einheimischen keltischen Gottes erkennen, der sich die Züge Juppiters entliehen hat.[6] Doch ist dieser Gott ursprünglich ein Fahrer und kein Reiter gewesen, wie die erwähnte Darstellung und das Rad in seiner Hand bezeugen. Deutet es auf einen Lichtgott, der hier als Sieger über den die Unterwelt versinnbildenden Giganten dargestellt ist, oder liegt bereits die

---

[1] Vgl. Thule 2, 14; Wahle, Reallex. Vorgesch. 14, 232 (Freyr); Steller, Ztschr. Vereins f. Volkskunde 40 N. F. 2 (1931) 66 f.; Handwörterb. des deutsch. Abergl. 6, 1609 f.; Much, Ztschr. f. deutsch. Altert. 61 (1924) 123 für engen Zusammenhang des Wodankultes mit den reiterlichen Einflüssen.

[2] Vgl. Behn a. a. O. 8 ff.

[3] Die Identifizierung mit Wotan, wie sie Behn vorgenommen hat, ist zu konkret gefaßt, keineswegs aber so scharf abzulehnen, wie es Saxl, Mithras 77, 2 tut. Vgl. Nock, Gnom. 6 (1930) 31; Leipoldt, Die Religion des Mithra XI ff.

[4] Vgl. Krause, Religion der Kelten XII; Schleiermacher, Ber. Röm.-Germ. Komm. 1933, 126 ff. 132 f.

[5] F. Hertlein, Die Juppitergigantensäulen 1910, 28 ff.

[6] Vgl. Krause a. a. O. VII f.; Nilsson, ARW. 34 (1925) 182 f. gegen Deutung auf eine germanische Gottheit durch Hertlein a. a. O. 70 ff.

Digitized by Google

ınische Vorstellung vom siegreichen Reiter über das Böse zugrunde?[1] ısere Fragestellung wird davon nicht berührt. So spiegeln sich auch bei n Kelten in der Vorstellung eines Gottes die ältere Fahrperiode, die uns ch durch Funde und Überlieferung belegt ist, und das jüngere Reiten.

Wir gewinnen das Ergebnis, daß bei den Indogermanen die fahrenen Götter eine ältere Schicht darstellen, die sich bei den Persern, Indoiern, den Griechen und Römern erhalten hat, während die reitenden ötter bei Nordiraniern, Thrako-Phrygern, Kelten und Germanen eine ingere Erscheinung sind. Dieser Befund kann nur aus einem älteren ahren und jüngeren Reiten der Indogermanen erklärt werden; erst als ie Menschen das Pferd zu reiten verstanden, konnten auch die Götter u Reitern werden. In die Zeit, da man das Roß vorwiegend als Wildier erlebte und erst zu zähmen anfing, dürfte die Vorstellung pferdegestaltiger Gottheiten zurückgehen. Deutlich läßt sich also die allmählich wachsende Bedeutung des Pferdes bei den Indogermanen mit den Stadien der indogermanischen Pferdezucht auch in ihrer Religion erkennen. Unter diesen Gesichtspunkten stellt der indogermanische Himmelsgott, der wohl Roßopfer empfängt, aber niemals fahrend oder reitend gedacht wird, eine sehr alte Schicht in der religiösen Vorstellungswelt der Indogermanen dar. Eine ähnliche Entwicklung greifen wir aber auch bei den innerasiatischen Reittierzüchtern. Auch hier findet sich das Pferdeopfer an den Himmelsgott, aber das Pferd wird von ihm nicht benutzt. Es bestätigt sich also von unserer Fragestellung her, „daß der Himmelsgottglaube kulturgeschichtlich einer älteren Schicht angehört als die innerasiatische Reittierzüchterkultur sie darstellt" (Hauer, ARW. 36 [1939] 17). Wie sich auch hier die Bedeutung des Pferdes gewandelt hat, zeigen die Geistergestalten des innerasiatischen Schamanismus, wo es pferdegestaltige Geister gibt und vermenschlichte mit Pferden. Der entscheidende Unterschied zur indogermanischen Entwicklung ist aber, daß diese Geister reiten, ebenso wie die Schamanen reiten und man auch in den kultischen Spielen reitet, dagegen nicht fährt. Der Wagen fehlt also in der religiösen Vorstellungswelt wie er auch bei den Menschen keine Rolle gespielt hat. Es erhebt sich nun die Frage nach gegenseitiger Beeinflussung. Sie darf für die Indogermanen, insbesondere die Iranier, dahin beantwortet werden, daß die Vorstellung von reitenden Göttern erst möglich war, als die innerasiatische Anregung des Reitens gegeben war. Wenn die Übernahme des Reitens auch auf fremde Anregung zurückgeht wie auch die lange Hose, im reitenden Gott mit der langen Hose ist eine altiranische Göttergestalt durchaus selbständig formal umgeprägt worden. Umgekehrt weist die

[1] Zur Deutung auf Taranis vgl. Krause a. a. O. VII. Nilsson a. a. O. 183, 4.

Digitized by Google

innerasiatische Vorstellung von reitenden Geistern eine Durchbrechung in der Gestalt des auf einem mit weißen Rossen bespannten Wagen fahrenden „Scheitan" im Glauben der Tschuwaschen auf; sie gehört zu den ganz wenigen Ausnahmen, die sich nur aus iranischem Einfluß erklären. Wie weit außer diesen formalen gegenseitigen Beeinflussungen andere vorhanden sind, liegt außerhalb unserer Fragestellung.[1] Mit einem unausweichlichen Ausblick auf die christliche Entwicklung mag dieser Überblick beschlossen werden: es handelt sich um die Erklärung der Reiterheiligen. Die Grundlagen für diese Vorstellung sind im iranischen, thrako-phrygischen, germanischen und keltischen Kreis durch die reitenden Götter unabhängig voneinander gegeben; sie ist wesentlich beeinflußt worden durch die iranische mazdaistische Symbolik, daß der Reiter Kämpfer gegen das Böse sei. So ist es kein Zufall, daß die Gestalt der Reiterheiligen, St. Georg, auf kleinasiatischem Boden entstanden ist.[2] Aber auch die Vorstellung des göttlichen Fahrers lebt weiter: ein christlicher Sarkophag zeigt Elias auf dem Viergespann in den Himmel fahrend.[3]

Inhaltsübersicht

Die Unterschiede zwischen pferdegestaltigen, fahrenden und reitenden Göttern der Indogermanen werden auf die Entwicklungsstadien indogermanischer Pferdezucht zurückgeführt.

AUS DER FRÜHZEIT DER GLOCKE

VON *JOSEPH WIESNER* IN KÖNIGSBERG/PR.

Das wichtige christliche Gerät und Sinnbild der Glocke hat vielseitige Betrachtung gefunden, doch fehlt es an entsprechender Zusammenschau für die vorchristliche Zeit, die auch die noch ungelöste Frage des Ursprungs klären könnte.[4]

Die Glocke hat bereits in vorchristlicher Zeit eine sehr weite Verbreitung gefunden. Die ältesten uns bisher bekannten Glocken stammen aus dem Kaukasus und gehören der frühen Eisenzeit an, deren Beginn ins 12. Jahrh. fällt; sie lassen sich durch ihre Durchbruchstechnik

[1] Aus der reichen Literatur sei hier nur Nioradze, Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern 1925, 28. 41. 43. 78f. 98 genannt, wo die andere Literatur genannt ist.

[2] Vgl. Strzygowski, Asiens bildende Kunst 327; Ztschr. f. ägypt. Sprache 40 (1903) 49ff.; Ursprung der christlichen Kirchenkunst 148f. mit zu einseitiger Betonung des iranischen Elements.

[3] Cumont a. a. O. 178.

[4] Vgl. Esperandieu bei Daremberg-Saglio, Dictionnaire des antiquités 9, 342ff.; Wheeler, Hastings Encyclop. of religion and ethic 6, 313ff.; Verf., Der Alte Orient 38 (1939) 53. 59f. 86. 89, 5.

Digitized by Google

hat von den nichtkaukasischen Stücken unterscheiden. Diese Glocken l in Gräbern gefunden worden, sie hängen am Halse von Hirsch und rd, sie begegnen an Bronzefigürchen ithyphallischer Männer, die uns r wahrscheinlich einen Gott wiedergeben.[1] Auch bei den Skythen ist Glocke bekannt und oft gebraucht: sie findet sich am skythischen erdegeschirr, am Wagen und an den mit Vögeln geschmückten bron- en Stangenaufsätzen, die an Gräbern verwendet worden sind.[2] Schon i diesen südrussisch-kaukasischen Beispielen begegnet die Anwendung iefachen Metalls, der Bronze für den Glockenkörper und des Eisens r den Klöppel.

Die ältesten Glocken im alten Orient stammen ebenfalls aus üher Eisenzeit und lassen sich von den kaukasischen nicht trennen. Ins l. Jahrh. gehört die Reiternekropole von Sialk in Persien, in deren räbern zum Zaumzeug gehörige Glocken gefunden worden sind. In uristan und Assyrien sind Glocken bekannt; im Palast Assurnasirpals i Kalach (um 860 v. Chr.) haben mehrere Bronzeglocken ebenso wie olche aus Luristan einen eisernen Klöppel. In beiden Gebieten werden locken bei Reitpferden verwendet. Auch in Babylon sind Glocken be- annt gewesen, wie Tonglocken als Weihegaben zeigen; ihre beiden zum Aufhängen bestimmten oberen Ansätze sind zuweilen als Tierköpfe be- handelt und erinnern an die Doppeltierköpfe in der Kunst des Kaukasus und Luristans. Noch im 7. Jahrh. finden sich in Sendschirli-Nordsyrien, in Gräbern auf Samos und in dem kyprischen Heiligtum von Idalion kau- kasische Glocken.[3] Eine selbständige assyrische Schöpfung ist ein Bronze- glöckchen mit einer mythologischen Darstellung, Löwenkopf und Schild- kröte auf der Glockenwand; ihr abwehrender Zweck liegt auf der Hand.[4] In Kleinasien begegnet uns später die Glocke im Kult der Kybele; Bilder zeigen die Göttin mit Attis thronend zwischen zwei Glocken oder Glocken im heiligen Baum hängend.[5] Dagegen sind die am Gewand des Hohen- priesters Aaron Exod. 38, 33 genannten Glöckchen sehr wahrschein- lich kleine Kugelschellchen gewesen; sie gehören aber auch in unseren

[1] Zu den kaukasischen Glocken vgl. Möbius, Marburger Studien 1938, 156 ff.; Tallgren, JPEK 1930, 48 ff.; Hummel, Eurasia Septentrionalis Antiqua 8 (1933) 211 ff.

[2] Vgl. Ebert, Reallex. f. Vorgesch. 13, 70; Minns, Skythians and Greeks 1913, 77. 154 Abb. 41. 165, 186 Abb. 79. 282.; Recueil d'antiquités de la Scythie 1866, 84 h. i. m.

[3] Syria 16 (1935) 244 (Sialk); Godard, Les bronzes du Luristan 1931, 35 Abb. 9; Meißner, Reallex. f. Vorgesch. 4, 343. Zur irrtümlichen Feststellung von Glocken in den Gräbern von Telloh vgl. Cros, Nouv. fouilles de Telloh 1 (1914) 149 f.; Koldewey, Das wiedererstehende Babylon 1913, 250 f.; Moebius a. a. O 157 f.; Swed. Cypr. Exp. 2 Taf. 179, 11 Nr. 784.

[4] Meißner, Babylonien und Assyrien 1920, Abb. 142.

[5] Esperandieu a. a. O. 343.

Digitized by Google

Zusammenhang, denn neben den Glöckchen finden sich diese kleinen Kugelschellen im gesamten südrussisch-kaukasisch-vorderasiatischen Bereich.[1]

Auch in Mitteleuropa sind zur frühen Eisenzeit Glocken ebenso wie die erwähnten Kugelschellen verwendet worden; sie finden sich häufig in Verbindung mit dem Pferdegeschirr.[2] Aus dem keltischen Spanien stammt die Kleinbronze eines reitenden Jägers; die auf einem vierrädrigen Wagen steht; am Hals des Pferdes hängt eine zylindrische Glocke, weitere befinden sich am hinteren Wagenrand.[3]

In Griechenland ist die Glocke selten; in dem reichen Bild bronzener Weihegaben griechischer Heiligtümer fehlt sie. Dagegen begegnen wir Glocken aus Ton und Bronze in böotischen Gräbern und Heiligtümern, vor allem im Kabirenkult; so trägt eine Glocke die Aufschrift *Πυρίας Καβίρωι καὶ παιδί*.[4] Auch in der Nekropole von Myrina und Kyme sind Glocken aus Bronze und Ton gefunden worden, die sich sehr wahrscheinlich aus dem Dionysoskult erklären lassen; dafür ist gelegentlicher Gebrauch von Glocken belegt.[5] Alles deutet darauf, daß es sich um fremden, sehr wahrscheinlich thrakischen Einfluß handelt, der in Griechenland beschränkt geblieben ist. Die in Dodona zur Abwehr von Böse wichten geschlagenen „Glocken" sind wohl Erzplatten gewesen.[6]

Ähnlich wie in Griechenland steht es in Italien, wo die Glocke erst in späterer Zeit Verbreitung findet. Das älteste Zeugnis ist der anschauliche Bericht des Plinius n. h. 36, 91 über das Grabmal des etruskischen Königs Porsenna, über dem Pyramiden gestanden haben ... *et quo pendeant exapta catenis tintinnabula quae vento agitata longe sonitu referant ut Dodonae olim factum.* Die nächste Entsprechung hat diese bemerkenswerte Einrichtung in südrussisch-kaukasischen Gräbern, vor allem in den skythischen Stangenaufsätzen. In etruskisch-archaische Zeit reichen wohl einige ältere Glocken hinauf, die meisten gehören in römische Zeit; sie sind aus Bronze, dagegen ist der Klöppel häufig aus Eisen, eine wichtige Parallele zu den früheisenzeitlichen Funden im bereits erwähnten östlichen Bereich. Wir wissen von ihrem profanen Gebrauch, doch haben sie sich auch in kultischem Zusammenhang gefunden; Glocken sind in Gräber mitgegeben worden, vor allem be-

[1] Vgl. Wheeler a. a. O. 313; Verf. a. a. O.

[2] Vgl. Moebius a. a. O.; Verf. a. a. O. 59 f.

[3] Forrer, Préhistoire 1 (1932) 30 f. erinnert an chinesische Glocken. S. u. S. 50.

[4] Rumpf, Die Religion der Griechen Abb. 120; Goldmann, Excav. at Eutresis, 1930, 263 f.; Espérandieu a. a. O. 342.

[5] Pottier-Reinach, Nécropole de Myrina 244 f. Abb. 40; Dölger, Antike und Christentum 1 (1929) 184; Proceedings Soc. Ant. 15 (1894) 74 ff.; Rostovtzeff, Dekorative Wandmal. Südrußlands 1913, Taf. 20, 3.

[6] Suidas s. v. *Δωδωνεῖον χαλκεῖον*. Espérandieu a. a. O. 342, 13.

Digitized by Google

gnen sie mit Priap.[1] Die am Tempel des Iuppiter Tonans aufgehängten ocken sind nach profanem Vorbild verwendet worden; wie sie an den ren der Häuser hingen, so brachte sie Augustus am Tempeldach des ttes an, der „als der Türhüter des Iuppiter Capitolinus erschien".[2]

Trotz dieser weiten Verbreitung zeigt der vorchristliche Gebrauch r Glocke einheitliche Züge: sie hat sichtlich übelabwehrende Bedeutung, die durch die merkwürdige Verwendung von Bronze und sen an einem Stück noch verstärkt worden ist.[3] So schützt sie ihre räger, zu denen unter den Tieren vor allem das Reitpferd gehört.[4] ieser enge Zusammenhang lenkt ebenso wie das früheste Vorkommen südrussisch-kaukasischen Raum unsere Blicke weiter nach dem Osten. ier finden wir im Schamanismus innerasiatischer Reitervölker ausgiegen Gebrauch der Glocke aus Holz, Bronze und Eisen zur Abwehr öser Geister: sie hängt an der Tracht und an der Trommel des Schaanen, am Reitpferd und am Rentier, sie ist über dem Grabe an Holzfählen befestigt und klingt im Spiel des Windes. Uralter Brauch hat ch in diesen Gebieten bis auf den heutigen Tag erhalten.[5]

Zweifellos bestehen zwischen den einzelnen aufgezeigten Glockenunden Zusammenhänge, die sich vor allem aus der auffälligen Verbreiung seit früher Eisenzeit ergeben; ist sie doch allen Frühkulturen orher fremd. Sie dürfte somit durch den großen Reitereinbruch der rühen Eisenzeit aus dem südeurasischen Raum, wo sie ursprünglich chamanistische Bedeutung gehabt hatte, nach dem Alten Orient und Alteuropa gelangt sein. Dafür spricht vor allem die Tatsache, daß sie ich deutlich mit dem Reitpferd verbreitet, während sie der rein indogermanischen Streitwagenbewegung des 2. Jahrtd. fremd ist.[6] Im Vergleich zu ihrem östlichen Vorkommen bleibt sie aber in vorchristlicher

[1] Herter, De Priapo 1932, 201; Pease, Harv. Stud. 15 (1904) 29ff.; Reinecke, Germania 9 (1925) 135 ff. für Glocken am Almvieh.

[2] Suet. Aug. 91. Vgl. Jordan, Topographie der Stadt Rom im Altertum I 2 (1885) 48.

[3] Vgl. Wheeler a. a. O. 313; Perkmann, Handb. zur deutschen Volkskunde Abt. 1, 3, 869

[4] Vgl. Dölger a. a. O. 3 (1932) 48. 50.

[5] Nioradze, Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern 1925, 62. 65. 74. 79f. Vgl. Meuli, Hermes 1931, 145. Alföldi, Archäol. Anz. 1931, 394 hat auf die Parallele zwischen skythischen und schamanistischen Gräbern mit Glöckchen hingewiesen. Auf ursprüngliche Rentierglöckchen gehen sehr wahrscheinlich die Glocken an einem Ortband in Form eines Vielenders zurück. Vgl. Pisciculi, F. J. Dölger dargebracht, 1939, 317.

[6] Das Fehlen jeglichen apotropäischen Pferdeschmucks bei den Streitwagenpferden des 2. Jahrtd. steht in Gegensatz zu seiner starken Verbreitung beim Reitpferd, von dem er später auch für Wagenpferde übernommen ist. Diesen wichtigen und angesichts des chinesischen Befundes sicheren Unterschied hat Lammert, Berl. phil. Wochenschr. 1941, 40 übersehen.

Digitized by Google

Zeit in Alteuropa beschränkt. Vor allem ist sie in den Gebieten sel... gewesen, in denen sich das Reiten schwer durchgesetzt hat, daru... Griechenland und Italien. Nach der Apenninhalbinsel ist sie sehr wa... scheinlich mit den Etruskern gelangt; diese Annahme spricht nic... gegen einen Seeweg aus Kleinasien, wo Glocken gerade in der Zeit d... 8./7. Jahrh. durch die Kimmerier-, Treren- und Skythenstürme verbre... werden. Man kann aber auch unabhängig davon an einen Landw... denken, der auch andere Sachgüter aus dem Osten nach der Apenn... halbinsel gebracht hat.[1]

Überall in Alteuropa und dem Alten Orient ist die Glocke völlig u... abhängig von ihrer ursprünglich schamanistischen Bedeutung verwend... worden, so daß wir ihr schließlich in Kulten begegnen, die mit ihre... Ursprung nicht das Geringste zu tun haben. Vor allem in geräuschvo... Kultbegehungen ist sie eingedrungen.[2]

Für die hohe Wahrscheinlichkeit eines östlichen Ursprungs de... Glocke spricht auch ihre Verbreitung in Indien und China. In Indien e... wähnt das erste Mal Bardesanes um 175, „daß die Samanäer bei dem To... eines *κωδών* zu beten pflegen". Daß *κωδών* hier Glocke bedeutet, geh... aus der Bezeichnung für Glocke in den Wörterbüchern des Sanskri... hervor, wo sie *ghana* und *ghaṭi*, die Tönende, heißt.[3] Auch an Reliquia... bauten, den Stūpas, können Glocken hängen, die sich im Winde be... wegen; hier bestehen zweifellos Parallelen zu Südrußland, die nicht über... raschen, sind doch aus den südeurasischen Gebieten Reitereinbrüch... nach Indien erfolgt, die die indoskythische Zeit heraufführen. Doch gi... hier das Gleiche wie für die bisher festgestellte Verbreitung der Glock... in Alteuropa und im Alten Orient: sie wird durchaus selbständig in... buddhistischen Kult aufgenommen und verwendet.[4]

In China kennen wir wohl seit dem beginnenden 1. Jahrtd. v. Chr. Glocken, die seit der älteren Chouzeit häufigen „chung", doch besitzen sie niemals einen Klöppel, sondern werden von außen angeschlagen.[5]

[1] Vgl. Archäol. Anz. 1939, 313 ff.; Matz, Gnomon 16 (1940) 204 f. Daraus können sich Übereinstimmungen zwischen dem Porsennagrab einerseits und südrussischen Gräbern, Stupa und Pagode erklären, auf die bereits Ferguson, Journ. hellen. Stud. 5 (1875) 217 hingewiesen hat. Vgl. Münsterberg, Chinesische Kunstgeschichte 1, 23f. Zur kaukasischen Glocke Minto, Marsiliana Taf. 40, 6, Möbius, Arch. Anz. 1941.

[2] In diesen Zusammenhang hat sie auch Forrer a. a. O. 30 ff. gestellt, ohne jedoch ihre auffällige Verbreitung seit früher Eisenzeit zu erklären.

[3] P. v. Bohlen, Das alte Indien, Königsberg 1830, 346.

[4] Vgl. Köppen, Die Religion des Buddha 2 (1859) 271. 273. 306; Münsterberg, Chinesische Kunstgeschichte 2, 172 f.

[5] Münsterberg, Chinesische Kunstgeschichte 2, 151 ff.; Kümmel-Große, Ostasiatisches Gerät 1925, Taf. 10 f.; Kümmel, Chinesische Bronzen 1928, Taf. 14 f. sieht Löhr, den ich für liebenswürdige Auskunft zu Dank verpflichtet bin, als früh an. Koop, Frühe chinesische Bronzen Taf. 23. 24. 42.

Digitized by Google

t der Hanzeit begegnen wir zum erstenmal Metallglöckchen; sie wer-
n als Schmuck der Kleidung verwendet und hängen an den sog. Stan-
-ten, zu denen auch die im Shihking des Konfuzius erwähnten be-
lten Banner mit Glöckchen gehören.[1] Größere Glocken mit Klöppel
mmen erst mit dem buddhistischen Stil des 4. Jahrh. n. Chr. auf. Sie
ngen dann wie an den Stupas an den Pagoden und können, vom
inde bewegt, läuten, zumal wenn der Klöppel noch Windplatten trägt.
ch in den Handglöckchen mit Klöppel wirkt buddhistischer Einfluß.[2]

Im Christentum wird der Gebrauch der Glocke verhältnismäßig
ät erwähnt, das erstemal bei Gregor von Tours, gest. 595. Die sich
is unserer Betrachtung ergebende Frage, ob sie aus dem griechisch-
mischen Kult oder aus dem östlichen übernommen worden ist, dürfte
hr wahrscheinlich zugunsten des letzteren, des buddhistischen, beant-
ortet werden können.[3]

Inhaltsübersicht

Die vorchristliche Verbreitung der Glocke wird untersucht und eine östche Herkunft wahrscheinlich gemacht.

DIE HAUPTEINWÄNDE DES ANTIKEN DENKENS GEGEN DAS CHRISTENTUM

VON *WILHELM NESTLE* IN STUTTGART

Am Ende seines Dialogs „Octavius" läßt Minucius Felix den Vorkämpfer des Christentums sich über das Verhältnis der neuen Religion zu den griechischen Philosophen also äußern: „Wir rühmen uns, das erreicht zu haben, was jene mit der größten Anstrengung suchten, aber nicht finden konnten." Und ähnlich gesteht Iustin diesen Männern zu, daß jeder von ihnen „das ihm Verwandte an dem zerstreuten göttlichen Logos in seinem Teil erschaut und schön ausgesprochen habe"; ja, er erhebt sich in erfreulicher Weitherzigkeit zu dem anerkennenden Wort: „die mit dem Logos gelebt haben, waren Christen, wenn sie auch für Atheisten galten, wie unter den Griechen Sokrates und Heraklit".[4] Demnach könnte es scheinen, als wäre das Christentum die geradlinige Fortsetzung und der krönende Abschluß der antiken Philosophie, der die endgültige

[1] Münsterberg a. a. O. 1, 53, der auf Zusammenhänge mit Glöckchen in westpreußischen Gräbern weist. Vgl. Koop a. a. O. Taf. 43 (e). 69. Hier sei daran erinnert, daß der Schellenbaum der europäischen Militärmusik auf türkische Einflüsse zurückgeht. Vgl. Degele, Die Militärmusik 1937, 78.

[2] Münsterberg a. a. O. 2, 172f.

[3] Vgl. Garbe, Indien und das Christentum, Tübingen 1914, 118. 126,

[4] Min. Fel. Oct. 38, 6. Iust. Ap. II 13 p. 51 b. I 46 p. 83 b.

Digitized by Google

Lösung der großen Welt- und Lebensprobleme gebracht hätte. Ohne Zweifel birgt diese Auffassung ein Korn Wahrheit. Denn ohne die schwere Erschütterung des antiken Polytheismus durch die griechische Philosophie von den Zeiten des Xenophanes und Heraklit an bis herab auf Lucrez und Seneca, Epiktet und Lukian, ohne die allmähliche innere Aushöhlung des äußerlich scheinbar noch gesunden Stammes der alten Religion wäre diese dem Angriff des Christentums nicht in so verhältnismäßig kurzer Zeit erlegen. Insbesondere den Weg zum Monotheismus, dessen Durchsetzung ein Hauptanliegen der christlichen Mission war, hat in der Tat die griechische Philosophie gebahnt, wenn auch daneben die jüdische Diaspora nicht ohne Erfolg bemüht war, für ihre bildlose Gottesverehrung Propaganda zu machen, und beide Richtungen sich in einem Manne wie Philo begegneten. Der beste Beweis für die Bedeutung der Vorarbeit, welche die griechische Philosophie dem Christentum geleistet hatte, liegt darin, daß die christlichen Apologeten ihre schärfsten Waffen zur Bekämpfung des Polytheismus aus dem längst bereitgestellten Arsenal der griechischen Philosophen und der ihnen folgenden Dichter, wie Euripides u. a., geholt haben. Indessen so einfach und glatt, wie es Minucius Felix darstellt, war die Entwicklung keineswegs. Sonst hätten ja gerade die Philosophen die neue Religion vor allen anderen begrüßen und ihr zufallen müssen. In Wirklichkeit hat sie aber ihre Anhänger zuerst und lange Zeit in den niederen Volksschichten gewonnen, die philosophischen Kreise dagegen haben ihr am längsten und am nachhaltigsten Widerstand geleistet, was auf christlicher Seite schmerzlich empfunden wurde und zu einer grundsätzlichen Abneigung gegen die Philosophen *führte*. Dies ist um so merkwürdiger, als die Mentalität der beiden streitenden Parteien weithin dieselbe, nämlich die der Spätantike, ist. Beide glauben an e i n e n höchsten Gott als den Urgrund alles Seins, „den Quell alles Guten, den Vater und Erhalter alles Lebendigen“[1], dem ein Heer von Geistern als Organe seiner Weltregierung untergeordnet ist, wie einem orientalischen Großkönig seine Satrapen, mag man diese Mittelwesen nun Götter, Dämonen oder Engel nennen[2], beide glauben an eine Vorsehung, an Offenbarungen und Wunder, beide bedienen sich der allegorischen Deutung der religiösen Überlieferung, die einen zur Erklärung der Mythen, besonders der homerischen Gedichte, die anderen zur Umdeutung alttestamentlicher Geschichten; beiden ist es um eine sittliche Regelung des Lebens, um den Primat des Geistes oder der Seele gegenüber dem Körper, zu tun, beide erkennen auch ein ewiges Leben an und beide streben nach Harmonie mit dem Göttlichen, als deren höchste Form die Vereinigung mit der Gottheit, die *unio mystica*, gedacht wird.

[1] Dies gibt selbst Lact., Inst. V 2, 12ff., dem Hierokles zu.
[2] Cels. VII 68. VIII 21. 63.

Digitized by Google

› Schilderungen dieses Erlebnisses, etwa bei dem Neuplatoniker Plotin
l dem Christen Augustin, sind zum Verwechseln ähnlich. So sieht es
der Tat oft aus, als seien beide „nur durch eine dünne Wand getrennt".[1]
.e kommt es, so muß man fragen, daß die beiden Parteien sich trotz-
n so haßerfüllt gegenüberstehen, daß selbst ein Marc Aurel, der sich,
e sein Meister Epiktet, in seinen Gedankengängen oft so nahe mit
n Christentum zu berühren scheint, gegen dieses die tiefste Abneigung
gt[2] und seiner Verfolgung durch einzelne Statthalter mindestens nicht
nhalt geboten hat? Auf diese Frage eine Antwort zu geben, ist der
veck der folgenden Untersuchung. Wenn ich dabei einerseits das
ıristentum, anderseits das antike Denken je als eine Einheit fasse, ob-
›hl in der in Betracht kommenden Zeit des 2.—4. Jahrh. nicht nur die
ıilosophie sich längst in viele Schulen verzweigt, sondern auch die
:ue Religion sich schon in zahlreiche gnostische und andere Sekten
:spalten hatte, so wird sich dies dadurch rechtfertigen, daß das, was
e beiden Denkweisen trennt, so tief liegt, daß die feineren Unterschei-
ıngen der mancherlei Richtungen innerhalb der beiden Geisteswelten
.nter ihrer Übereinstimmung in der Grundauffassung der Welt und des
ebens verschwinden.

Die Aufgabe, diesen Gegensatz möglichst scharf herauszuarbeiten,
:t, soviel ich sehe, noch nirgends in Angriff genommen worden; son-
ern die Forschung war vielmehr bemüht, die allmählich sich vollziehende
ynthese zwischen Hellenismus und Christentum zu verfolgen, mochte
ıan nun den Nachdruck auf die Versöhnnng der griechischen Bildung
ıit der christlichen Religion im Sinne eines Clemens von Alexandria,
:ines Basilios oder Synesios legen oder auf den Nachweis, wie viele Be-
.tandteile antiker Religion in den christlichen Kultus eingingen und wie
:tark die griechische Philosophie bei der Bildung der christlichen Dog-
natik mitwirkte.[3] Und auch nach der erst vor wenigen Jahren erschie-
ıenen erschöpfenden Geschichte der Gegenwehr antiker Denker gegen
die neue Religion vom 2.—6. Jahrh.[4] dürfte es nicht überflüssig sein, die
sich durch diese ganze Literatur in häufigen Wiederholungen und man-
cherlei Abwandlungen hindurchziehenden Grundgedanken einmal syste-
matisch herauszustellen.

[1] J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten 1907, 246. [2] M. Aurel XI 3.

[3] Vgl. besonders E. Hatch, Griechentum und Christentum. Zwölf Hibbert-vorlesungen über den Einfluß griechischer Ideen und Gebräuche auf die christliche Kirche. Deutsch von E. Preuschen (1892) und A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte[3] I (1894) 211 ff. 302 ff. 455 ff.

[4] Pierre de Labriolle, La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle. Paris 1934. Nicht zugänglich war mir die in dänischer Sprache verfaßte Schrift von J. L. Heiberg über Antike Polemik gegen das Christentum in Fra Hellas 195 ff. (s. Das Gymnasium 1937, 213).

Digitized by Google

Unsere wichtigsten Quellen für die gegen das Christentum erhobenen Einwände bilden die Reste der von den antiken Bekämpfern der neuen Religion vom 2.—4. Jahrh. verfaßten Schriften, zu deren Ergänzung die apologetische Literatur der Christen von Aristides bis Tertullian heranzuziehen sein wird. Der wahrscheinlich im Jahre jedenfalls unter der Regierung Mark Aurels verfaßte Ἀληθὴς λόγος Platonikers Celsus konnte aus der Gegenschrift des Origenes fast ständig wiederhergestellt werden. Er ist für uns die erste, auf gründlichem Studium der damaligen christlichen Literatur (einschließlich AT) beruhende Zusammenfassung der am Christentum geübten Kritik. Manche der von Celsus angeführten Gegengründe mögen schon viel alt sein, so daß man schon im NT eine Verteidigung dagegen zu vermissen glaubt[2], und nur eben erst hier ihren literarischen Niederschlag gefunden haben. Der eigene Standpunkt des Celsus ist der mittlere Platonismus und Platon ist daher für ihn die Autorität, an der er die Behauptungen und Forderungen des Christentums auf ihre Berechtigung prüft. Seine Schrift muß sehr wirksam gewesen sein, was daraus hervorgeht, daß noch 70 Jahre nach ihrem Erscheinen Origenes zur Abfassung einer Widerung förmlich gedrängt wurde. — Noch viel umfassender war der Angriff, den der Neuplatoniker Porphyrios bald nach 270 in seinen 15 Büchern „Gegen die Christen" richtete. Harnack nennt dieses Werk „die reichste und gründlichste Schrift, die jemals gegen das Christentum geschrieben worden ist".[3] Porphyrios, der eigentlich Malchus hieß, war ein hellenisierter Semite aus Tyrus, war in seiner Jugend der Kirche nahegestanden und vermutlich Katechumen gewesen, hatte sich aber später vom Christentum losgesagt.[4] Er kannte daher die Bibel und die kirchlichen Zustände seiner Zeit auf das genaueste und zieht als scharfer Denker und mit dem ganzen wissenschaftlichen Rüstzeug hellenis-

[1] Celsi Ἀληθὴς λόγος. Excussit et restituere conatus est O. Glöckner (H. Lietzmann, Kleine Texte 151) 1924. — Th. Keim, Celsus „Wahres Wort" 1873. P. Kötschau, Die Gliederung des Ἀληθὴς λόγος des Celsus. Jahrb. f. prot. Th. 18 (1892) 604 ff. — O. Glöckner, Die Gottes- und Weltanschauung des Celsus. Philol. 82 (1927) 329 ff.

[2] P. Wernle, Altchristliche Apologetik im Neuen Testament. Z. f. NTW (1900) 42 ff.

[3] A. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten[1] 1902, 353.

[4] Sokr. Hist. eccl. III 23. Theosophia bei Buresch, Klaros 124, 9 ff. Schol. zu Luk. Per. 11 p. 216 (Zeugnisse XX. XXVIb. XXIX bei Harnack, Porphyr. s. u.; dazu S. 4, 3). J. Bidez, Vie de Porphyre 1913, 65 ss. Chrysostomos, Ep. VI 3 (Z. XVI Harnack) nennt ihn Βαταναιώτης, was auf die transjordanische Landschaft Batanaea oder auf einen 15 Meilen östlich von Caesarea gelegenen Ort Batana als seine Heimat weisen würde. Bidez p. 5 s. In seiner Ἐκ λογίων φιλοσοφία hatte er namentlich der Person Jesu gegenüber eine ehrerbietige Stellung eingenommen; vgl. Harnack, Porph. S. 4 und 87 (zu fr. 68).

Digitized by Google

chung ausgestatteter Gelehrter gegen den neuen Glauben zu Felde. ohl er eine persönliche Ehrfurcht für Jesus zeitlebens sich erhalten aben scheint und seine Kritik der Evangelien nicht selten eine Ent- ung für diesen bedeuten soll, hat er sich doch den Ruf des gott- sten Christenfeindes erworben, und sein Werk, das schon von Kon- tin unterdrückt worden war, wurde 448 von Theodosius II. verboten die vorhandenen Exemplare konfisziert und verbrannt.[1] Harnack er- nte in dem *Ἀποκριτικός* des Makarios Magnes, einer um 390 ver- en Gegenschrift, umfangreiche Reste, die durch die Vermittlung eines erptors, den Makarios benützte, auf das Werk des Porphyrios zurück- en. Mit einer Reihe sonstiger Bruchstücke und den Zeugnissen über Verfasser vereinigt, hat Harnack 97 Fragmente des Porphyrios zu- mengestellt, denen er später noch 5 weitere folgen ließ[2], und uns die Möglichkeit geboten, einen Einblick in dieses Werk zu gewinnen, nach ein Lessing sich einst noch vergeblich gesehnt hat.[3] — Auf phyrios folgt der ebenfalls der neuplatonischen Richtung angehörige **erokles** mit seinem *Λόγος φιλαλήθης*, den er, um sich den Schein hlwollender Humanität zu geben, nicht gegen, sondern „An die Chri- n" richtete, während er sich bei ihrer Verfolgung als Richter betei- haben soll. Er ist von dem gleichnamigen Philosophen zu unter- eiden und ohne Zweifel identisch mit dem auf einer zwischen 293 d 305 fallenden Palmyrenischen Inschrift erwähnten Sossianos Hiero- s, die ihn „vir perfectissimus et praeses provinciae" nennt.[4] Später m er in gleicher Eigenschaft nach Bithynien und war zuletzt Statt- lter von Ägypten. Die Schrift muß wenig Originalität gezeigt und n Celsus und Porphyrios ausgiebig benutzt haben. Was er hinzufügte, ll besonders der zwischen Apollonios von Tyana, dem Heiligen der upythagoreer und Neuplatoniker, und Jesus durchgeführte Vergleich wesen sein. Eusebius verfaßte eine Gegenschrift gegen ihn, aus der ch einige Bruchstücke des Hierokles gewinnen lassen.[5] — Den Be-

[1] Sokr. Hist. eccl. I 9. Cod. Iust. I 5, 6 (Z. IX. XXIV Harnack).

[2] A. Harnack, Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philo- phen des 3. Jahrhunderts (Texte und Unters. zur Gesch. d. altchristl. Literatur ', 4) 1911. — Ders., Porphyrios „Gegen die Christen", 15 Bücher. Zeugnisse, ragmente und Referate. Abh. d. Kgl. Preuß. Ak. d. W. 1916, Philos.-hist. Kl. r. I. — Ders., Neue Fragmente des Werks des Porphyrios gegen die Christen. itzber. d. Preuß. Ak. d. W. 1921, 266 ff. — Zu Porph. fr. 1 verweist Harnack uf Euseb., Demonstratio evangelica III 4, 48—5, 59, einen ziemlich ärmlichen ersuch, die Kritik des Porphyrios zu entkräften.

[3] Lessing, Anti-Goeze VI (1778). Werke (Verlag Göschen 1880) VI 365 *f.*

[4] CIL III 133 = III 1661. J. Neumann s. v. Hierokles in RE f. Prot. Theol. 8 1900) 39 ff. — Lact. Inst. V 2, 12 ff.

[5] Euseb., *Ἀντιρρητικὸς πρὸς τὰ Ἱεροκλέους* abgedruckt in der großen Philo- tratus-Ausgabe von C. L. Kayser (1844), Anhang 57 ff. Die Bruchstücke bei Har- ack, Porphyrios 27 ff. (Z. VI).

Digitized by Google

schluß der Reihe macht die von Iulian während seines Aufenthalts in Antiochia im Jahr 362/63 verfaßte Schrift *Κατὰ Χριστιανῶν* in 3 Büchern, die Kyrillos in einem Werk von wahrscheinlich 30 Büchern zu widerlegen suchte. Aus den erhaltenen 10 ersten Büchern des Kyrillos rekonstruierte Neumann das erste Buch Iulians, mit dem sie sich allein befaßten, in großen Teil rekonstruiert und die kleinen Reste aus den verlorenen Büchern gesammelt. Den Inhalt des ersten Buches des Iulian bildete die Kritik des AT, bei der jedoch auch gelegentliche Ausblicke auf das NT geworfen werden. Selbstverständlich hat auch der kaiserliche Schriftsteller seine Vorgänger benützt, sie aber an leidenschaftlicher Polemik noch überboten. Abgesehen von dieser persönlichen Färbung seines Stils trägt er aber auch eine Religionsphilosophie vor, die zwar den Eindruck einer gewissen Selbständigkeit macht, da wir nicht in der Lage sind, eine unmittelbare Quelle für sie nachzuweisen, sich aber doch in den Bahnen des neuplatonischen Denkens bewegt.[1] Es fällt aus dem oben (S. 52f.) angegebenen Grunde nicht ins Gewicht, daß die genannten literarischen Bekämpfer des Christentums sämtlich Platoniker sind, der bedeutendste unter ihnen, Porphyrios, sogar ein dem Judentum nahestehender Semite.[2] Immerhin spricht die Bekämpfung auch für ein gewisses Interesse, und die Anhänger dieser spiritualistischen Philosophie mochten in dem Geist der neuen Religion eine Verwandtschaft wittern, die sie als eine gefährliche Rivalin erscheinen ließ[3]; meinen doch auch die Christen ihrerseits, Platon habe nur aus Angst, dem Schicksal des Sokrates zu verfallen, seine tiefste Überzeugung nicht ausgesprochen.[4] Man fühlt sich an Nietzsches Urteil erinnert, daß Platon „präexistent christlich" sei[5], das allerdings durch den Kampf der Platoniker gegen das Christentum auch wieder eine Einschränkung erfährt. Das Verhältnis von Christentum und Platonismus gleicht einer unglücklichen Liebe, die in Haß umschlägt, weil sie keine Gegenliebe findet. Es ist merkwürdig, daß die eigentlichen Antipoden der Christen, die Epikureer, in der literarischen Polemik gegen diese keine Rolle spielen, obwohl sie schon die

[1] Iuliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt. Coll. rec. Prolog. instr. C. J. Neumann (Scriptorum Graecorum, qui Christianam impugnaverunt religionem, quae supersunt. Fasc. III) 1880, besonders 96 ff. 105 ff.

[2] Er heiratete in vorgerücktem Alter eine jüdische Frau, Marcella. Z. XXV Harnack.

[3] Nach Porph. fr. 39 hörte dieser zugleich mit Origenes den Ammonios Sakkas und wandte sich, obgleich von christlichen Eltern stammend, später dem Neuplatonismus zu, während Origenes „den entgegengesetzten Weg ging" (wozu Harnack, Porph. 65).

[4] Ps.-Iust. Coh. ad Graec. 20. Euseb. Praep. ev. XIII 14, 19.

[5] Nietzsche, Was ich den Alten verdanke 2 (Werke TA. X 344); vgl. Fröhliche Wissenschaft 344 (VI 301); Genealogie der Moral 24 (VIII 470); Wille zur Macht II 214 (IX 166). Weiteres in Neue Jahrb. f. d. kl. Alt. 1912, 562 f.

Digitized by Google

stelgeschichte neben den Stoikern als Gegner der christlichen Mis-
einführt[1]; man müßte denn den Ausfall gegen die Christen in Lu-
is „Peregrinus Proteus" dafür gelten lassen, der ja, wie man meist
immt, seinen „Pseudomantis" einem Epikureer Celsus gewidmet haben
und selbst unverkennbar zu dieser von allem religiösen Aberglauben
reienden Philosophie neigt. Der Schwindelprophet aber rückt die
ndlichen Brüder, Epikureer und Christen, als „Atheisten" in eine
nie.[2] Sonst wird als Beispiel feindlichen Verhaltens einer Philosophen-
ule gegen die Christen nur noch berichtet, daß zur Zeit Iustins ein
niker Creszenz in Rom deren Verfolgung veranlaßt habe.[3]

Wenn wir nun die in den obengenannten Schriften gegen das Christen-
m erhobenen Einwände näher ins Auge fassen, so lassen wir dabei die
der Masse kursierenden volkstümlichen Vorwürfe der Thye-
ischen Mahlzeiten und der sich daran anschließenden sexuellen Orgien
διὸπόδειαι μίξεις) gänzlich beiseite. Sie haben auch in die ernsthafte
teratur kaum Eingang gefunden[4], und wir kennen sie nur aus der Ab-
ehr der Apologeten.[5] Einen Anhaltspunkt hatten sie wohl in den wider-
chen, ja abscheulichen Gebräuchen einiger gnostischer Sekten.[6] In ihrer
erallgemeinerung sind sie notorische Verleumdungen. Dahin gehört
uch die von den Juden auf die Christen übertragene Bezichtigung der
nbetung eines eselsköpfigen Gottes, der unter dem Namen Onoel in der
nostischen Sekte der Ophiten als einer der 7 Archonten (Planeten-
ötter) Verehrung genossen zu haben scheint.[7] Anders steht es mit dem

[1] Act. 17, 18.

[2] Luk. Peregr. 11. Alex. sive Pseudomantis 1. 25. 38. Schol. zu Alex. 1 iden-
ifiziert Celsus mit dem Christengegner, der sicher Platoniker ist, obwohl auch
Origenes c. Cels. III 35 (I 231 Kötschau) ihn für einen Epikureer hält. Ausführ-
lich Th. Keim, Celsus „Wahres Wort" 1873, 275 ff., der dem Freunde Lukians den
Epikureismus abspricht.

[3] Hieronymus ad a. Abr. 2170 = 154 n. Chr. P. Labriolle a. a. O. 63. 84.

[4] Cels. I 44 sagt nur, die Geschichte von Lot und seinen Töchtern (Gen.
19, 30 ff.) sei schlimmer als τὰ Θυέστεια κακά, womit auf die Erzeugung des
Aigisthos durch Thyestes mit seiner Tochter Pelopia hingedeutet wird, und
Porphyrius fr. 69 erinnert an das Θυέστειον δεῖπνον in seiner scharfen Polemik
gegen Joh. 6, 53; vgl. auch Tert. Apol. 7. 8.

[5] Aristid. 17, 2. Athenag. 3. 32. 35. Iust. Ap. I 26 p. 70 BC.

[6] So der Barbelognostiker, deren Orgien Epiph., Panar. haer. 26, 4—5 be-
schreibt. Vgl. H. Leisegang, Die Gnosis 1924, 190 ff. Harnack, Dogmengesch.[3] I
251. Vgl. auch den Brief des Judas 4. 12 ff.

[7] Jüdische Eselsverehrung: Ios. c. Ap. II 9. Tac. Hist. V 4. Tert. Apol. 16.
Onoel bei den Ophiten Cels. VI 33. VII 40 und hierzu Leisegang a. a. O. 173 und
A. Jacoby, Der angebliche Eselskult der Juden und Christen. ARW 25 (1927)
265 ff. E. Brinkmann, Ritualmord und Eselskult in Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss.
des Judentums 71 (1927) 255 ff. H. Lietzmann, Gesch. d. alten Kirche II (1936)
203, 2. Mit diesem Vorstellungskreis muß auch irgendwie das sog. Spottkruzifix
vom Palatin im Museo Kircheriano in Rom zusammenhängen, das einen Ge-

Digitized by Google

gleichfalls allgemein verbreiteten Vorwurf des Atheismus, der z
ernsten Einwänden gehört, mit denen wir uns zu befassen haben w
Diese Einwände lassen sich in drei Gruppen einteilen: 1. histori
die sich gegen die christlichen Autoritäten, die alt- und neutest
liche Überlieferung, gegen die Personen der Evangelisten und A
und schließlich gegen die Person Jesu richten; 2. metaphysi
welche die Auffassung von Gott, Welt und Menschheit im christ
Glauben bestreiten; 3. ethisch-politische, welche die prak
Lebenshaltung der Christen, ihr Verhältnis zur nichtchristlichen Mer
heit und insbesondere zum Staat und seinen Erfordernissen ang
Es leuchtet ein, daß die zweite dieser Gruppen für uns die wich
ist: hier liegen die beiderseits als unüberbrückbar angesehenen Ge
sätze, und hier vollzieht sich der Angriff gegen das Zentrum des
Glaubens. Die beiden anderen betreffen mehr die Außenpositione
erste den Anspruch auf eine einzigartige, jeder anderen überlegene
einem bestimmten Volk und bestimmten Personen geschichtlich erf
Gottesoffenbarung, die dritte die praktischen Folgerungen, die
christlicher Ansicht aus dem Inhalt des neuen Glaubens gezogen wer
müssen.

I. HISTORISCHE EINWÄNDE

Das Verhältnis des Christentums zum Judentum war
zweideutiges. In der Gegenwart waren die Juden die erbittertsten Fei
der Christen, die die übelsten Verleumdungen über sie verbreiteten
bei der römischen Obrigkeit denunzierten und so geradezu ihre Ver
gung provozierten.[1] Die Christen wußten, daß sie auch religiös über
hinausgekommen seien, und fühlten sich im Vergleich mit den ἔθνη u
den Juden als ein „neues Volk" oder als „das dritte Geschlecht" (τρί
γένος).[2] Da aber das Christentum aus dem Judentum hervorgegang
war, so strahlte doch in den Augen der Christen der Glanz der gö
lichen Offenbarung in Jesus Christus auch auf die Vergangenheit sein
Volkes zurück. Man sah hier keinen Gegensatz, sondern das Verhältn
von Erwartung und Erfüllung, Vorbereitung und Vollendung.[3] Wie en
diese Verklammerung von Judentum und Christentum war, sieht ma
daraus, daß die Christen die heiligen Schriften der Juden zu den ihrige
machten, und daß der Weissagungsbeweis, d. h. der Nachweis, daß Jesu
der von den Propheten vorausverkündigte, von Gott gesandte wah

kreuzigten mit einem Eselskopf darstellt. Vgl. v. Wilamowitz in Z. f. NTW.
(1900) 100, 2 und Köhler in Rel. in Gesch. u. Geg. V (1913) 851.

[1] Act. 13 ff. Iust. Dial. 17 p. 234 E. 108 p. 335 C. 117 p. 345 A. Tert. ad nat.
I 14; adv. Iud. 13; ad Marc. III 23. Harnack, Mission[1] 40 f.

[2] Aristid. Ap. 2. 16. Clem. Strom. V 6, 41. Harnack, Mission[1] 177 ff.

[3] Beides schon im NT: der Gegensatz Mth. 5, 21. 27. 33 ff.; die Erfüllung 5, 17.

Digitized by Google

e Messias sei, einem Iustin, der sozusagen das ganze Leben Jesu
em AT abliest, als die *μεγίστη καὶ ἀληθεστάτη ἀπόδειξις* für die
heit des Christentums gilt.[1]

nter diesen Umständen mußte die Kritik der Gegner des Christen-
auch das Alte Testament in ihren Bereich ziehen. Diese richtet
ier zunächst grundsätzlich gegen den jüdischen Größenwahn, der
sraelitische Volk und seine Geschichte als den Mittelpunkt und
lpunkt des Weltgeschehens betrachtete und eine Unterwerfung
Völker unter die Herrschaft der Juden erwartete. Gegen diese von
Christen mutatis mutandis übernommene Anschauung, insbesondere
n die Behauptung, daß die Juden das älteste Volk der Welt und
nnen gewordene Offenbarung die Quelle auch der griechischen Weis-
sei, wenden sich nun die Bekämpfer des Christentums mit ihrer
legenen Geschichtskenntnis. Diese Anmaßung, meint Celsus, ist
Betrachtung der Welt aus der Froschperspektive. Was hat denn
es Volk, das in einem Winkel Palästinas zusammengekauert saß,
haupt Bemerkenswertes geleistet? Nur seine Unbildung und Un-
atnis der Kultur anderer Völker konnte es auf den Gedanken bringen,
es selbst das älteste und weiseste Volk sei. Es hat ja aber manche
ier wichtigsten Sitten, wie die Beschneidung und die Enthaltung von
weinefleisch, von den viel älteren Ägyptern übernommen. Die Erzäh-
g von der Weltschöpfung, in der von „Tagen" die Rede ist, ehe es
e Sonne gab, ist kindlich, und die Sagen von den Patriarchen mit so
ichen Erzählungen wie der von Lot und seinen Töchtern sind Ge-
ichten für alte Weiber.[2] Überhaupt hat Moses eine ganz unrichtige,
l zu beschränkte Vorstellung vom Alter der Welt und der Mensch-
it. Wenn sich aber Juden und Christen auf ihren Monotheismus soviel
gute tun, was ist denn das für ein Gott, der nach sechstägiger Arbeit
sruhen muß „wie ein müder Handwerker", den sein eigenes Werk reut,
nd der dann in seinem Zorn seine eigenen Geschöpfe haßt, bedroht und
ernichtet? Ein Gott, der so menschenähnlich gedacht ist, daß er sich
ewegt, menschliche Glieder, Mund und Stimme hat und Finger besitzt,
nit denen er seine Gebote aufschreibt![3]

Zu solchen sachlichen Einwänden fügt Porphyrios als geschulter Gelehrter noch die literarische Kritik. Auch er bestreitet das hohe Alter der jüdischen Geschichte und Literatur. Die sog. 5 Bücher Mose sind gar nicht von diesem verfaßt, sondern erst 1180 Jahre später von Esra.

[1] Iust. I 30 p. 72 A B und fast der ganze Dialogus cum Tryphone, besonders c. 40 (259 A) ff. c. 29 p. 246 D: *ἐν τοῖς ὑμετέροις γράμμασι, μᾶλλον δὲ οὐχ ὑμετέροις, ἀλλ' ἡμετέροις.* Vgl. auch *Κήρυγμα Πέτρου* fr. 5 und schon Act. 17, 11.

[2] Cels. IV 23. I 14. 16. 22—25. IV 31. VI 60. IV 41. 36; vgl. Iul. 314 C D (220, 8 ff. Neumann).

[3] Cels. I 19. VI 61. 53. IV 72. VII 34. Porph. fr. 76 (s. f. S. 93 Harnack).

Digitized by Google

Denn nach 4. Esra 14, 21 ff. sind die Schriften Moses mit dem Te verbrannt.[1] Außerdem hat er aus den zeitgeschichtlichen Beziehu erwiesen, daß das Buch Daniel erst zur Zeit des Antiochus IV. im 164 verfaßt ist, und damit eines der wichtigsten Ergebnisse der dernen alttestamentlichen Forschung vorweggenommen.[2] Unglaublich lächerlich erscheint ihm die Geschichte von Jonas.[3] Den schwersten stoß aber nimmt er daran, daß Gott nach der Geschichte vom Sün fall den Menschen an der Erkenntnis des Guten und Bösen verhin haben soll. Denkbar wäre es allenfalls, daß er ihm die Bekanntsch mit dem Bösen unmöglich gemacht hätte, aber warum die Kenntnis Guten?[4]

Iulian geht in den Spuren des Celsus und Porphyrios weiter. er benützt hat. Er weist auf den Mangel an Einheitlichkeit in der Sch fungsgeschichte hin: das eine „wird" auf den Befehl Gottes (wie L und Feste); das andere „schafft" er (wie Himmel und Erde, Sonne Mond); wieder anderes „ist", aber noch im Verborgenen, bis es sich scheidet" (wie das Wasser und das Trockene). Von dem Geist Gottes wird nicht gesagt, ob er ungeworden oder geworden ist.[5] Die Geschichte vom Paradies und Sündenfall erscheinen Iulian als gotteslästerliche Fa beln, weil sie Gott der Unwissenheit und des Neides zeihen, aus dem allein das unverantwortliche Verbot der Erkenntnis des Guten und Böse entsprungen sein kann.[6] Im Vergleich damit erscheint die Schlange noch als Wohltäterin der Menschen.[7] Die Geschichte vom Babylonischen Turm und der Sprachverwirrung steht auf derselben Stufe wie der griechische Mythus von den den Olymp bestürmenden Aloaden. Und der vielgerühmte Dekalog der Juden enthält außer dem Sabbatgebot und dem Verbot, andere Götter als Jahveh zu verehren, nur selbstverständliche Forderungen, die sich in jeder Gesetzgebung finden; ja, die Gesetze anderer Völker zeigen sogar mehr Menschenfreundlichkeit (φιλανθρωπία). Die Bücher Mose sieht auch Iulian als mindestens mit Zusätzen Esras durchsetzt an. Die ganze Geschichte der Juden ist höchst unrühmlich und für die Kultur haben sie rein nichts getan, weshalb sie sich, ebenso wie die Christen, genötigt sehen, sich der hellenistischen Wissenschaften zu bedienen. Nichts berechtigt sie daher, sich für das von Gott „auserwählte Volk" zu halten.[8]

[1] Porph. fr. 68; zur Chronologie Moses vgl. fr. 40. 41.
[2] Porph. fr. 43 (aus dem Danielkommentar des Hieronymus) 67 ff. (Harnack).
[3] Porph. fr. 46. [4] Porph. fr. 42.
[5] Iul., *Κατὰ Χριστιανῶν* A 96 D E (170, 3 ff.); vgl. 49 D (171, 14 ff. Neumann).
[6] Iul. 75 A (167, 8 ff.). 94 A (169, 4 ff.). [7] Iul. 93 D (168, 14 f.).
[8] Iul. c. Christ 134 D ff. (181, 10 ff.); 135 A (182, 3 ff.), wozu vgl. λ 312 ff.; 152 B (188, 6 ff.); 152 D (188, 19 ff.); fr. 14 (Neumann 237); 209 D ff. (200, 9 ff.); 176 A B (193, 1 ff.); 221 E ff. (202, 16 ff.); 229 C (204, 12 ff.).

Digitized by Google

Gegen die den Christen wichtigste Idee des AT, die Messiasidee, stellten sich die Gegner teils feindselig, teils kritisch ablehnend: feindselig, insofern sie in den messianischen Weissagungen den anmaßenden Anspruch der Juden auf eine künftige Weltherrschaft erkannten, kritisch ablehnend, insofern sie den Christen zu beweisen suchten, daß sie auf die Person und das Schicksal des geschichtlichen Jesus gar nicht paßten. Nach der Ansicht der Juden, meint Iulian, hätte Gott die ganze Weltgeschichte so ausschließlich zugunsten dieses Volkes eingestellt, daß für die anderen Völker nur eben noch Sonne und Mond übrig blieben.[1] Wie wenig aber die alttestamentlichen Prophezeiungen in ihrer Allgemeinheit gerade auf Jesus passen, das, sagt Celsus, werde ja am besten durch den Streit der Christen und Juden darüber bewiesen, ob Jesus der verheißene Messias sei, den er einen „Streit um des Esel Schatten" nennt. Jedenfalls paßt das Leben, Leiden und Sterben Jesu nicht zu den messianischen Erwartungen der Propheten.[2] Porphyrios hat auf Grund seiner Danielforschung die radikalste Formel für den Prophetismus gewagt: nämlich daß er „Vergangenes erzähle".[3]

So erweist sich denn das AT weder durch sein Alter noch durch seinen Inhalt als eine den Religionen anderer Völker überlegene religiöse Autorität. Ja, die Christen bringen sich durch ihr Festhalten daran selbst in die größte Verlegenheit. Denn „nirgends", sagt Iulian, hat Gott den Juden ein anderes Gesetz in Aussicht gestellt außer dem bestehenden oder auch nur eine Berichtigung (*διορθωσις*) dieses Gesetzes". Im Gegenteil: er hat sogar verboten, zu den von ihm erteilten Geboten irgend etwas hinzuzusetzen oder davon wegzunehmen.[4] Die Unmöglichkeit, das Mosaische Gesetz mit den Geboten Jesu in Einklang zu bringen und in dem von ihm verkündigten Gott der Liebe den zornigen Judengott des AT wiederzuerkennen, hat im Jahr 144 zum Bruch Marcions mit der Kirche geführt, der das AT verwarf und den jüdischen Weltschöpfer dem christlichen Gott unterordnete: eine Lehre, die weiteste Verbreitung fand und die Kirche mit einer gefährlichen Spaltung bedrohte.[5]

Die Hauptzielscheibe der Kritik bildete aber naturgemäß das Neue Testament, das damals, wenigstens in seiner abendländischen Zusammenstellung, auch noch die Petrusapokalypse enthielt.[6] Sie richtet sich

[1] Iul. 99 E (176, 4 ff.); vgl. Cels. IV 23.

[2] Cels. I 49. II 4 f. 28. III 1 (In dem Ausdruck *ὁ πρὸς ἀλλήλους διάλογος* könnte vielleicht trotz seiner fraglos kollektiven Bedeutung eine Anspielung auf Iustins *Πρὸς Τρύφωνα Ἰουδαῖον διάλογος* stecken. *Τρύφων* ist der geschichtliche Rabbi Tarphon. Vgl. E. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes[4] II 444 ff.); VII 14. 15. 18.

[3] Porph. fr. 43 (bei Hieronymus): narrasse praeterita (S. 67 Harnack).

[4] Iul. c. Chr. 320 A B (222, 1 ff.), wo er auf Deut. 4, 2 verweist; vgl. Mth. 5, 17 f.

[5] Cels. IV 62. VI 52. 74. Im übrigen vgl. Harnack, Dogmengesch.[3] I 254 ff.

[6] Harnack, Kritik des NT usw. 99 f. Porph. fr. 89. 90 a.

Digitized by Google

gegen die Evangelisten und die beiden Hauptapostel Petrus und Pa... als die Träger der christlichen Verkündigung, viel weniger gegen ... Person Jesu selbst. An seiner Geschichtlichkeit wird nie der leiseste Zw... laut, und man vergleicht ihn besonders gern nicht etwa mit mythisc... Gestalten, sondern mit der geschichtlichen Persönlichkeit des Apoll... von Tyana. Dagegen, was von ihm erzählt wird, wird angefochten, ma... mal mit der sichtlichen Absicht, seine ehrfurchtgebietende Person zu ... lasten; insbesondere aber wird die Lehre von seiner Gottheit oder d... göttlichen Abkunft bestritten.

Die Einwände gegen die Berichte der Evangelisten betreffen ... nächst deren Zuverlässigkeit. Celsus rügt den Mangel an Einheitlichk... in der im steten Flusse befindlichen Überlieferung: die erste Niederschr... (πρώτη γραφή) sei drei- und vierfach umgebildet worden, und man nei... immer weitere Änderungen vor, um die Gegengründe zu entkräften.[1] Noc... radikaler ist die Auffassung des Porphyrios: nach ihm sind die Evangelist... „die Erfinder, nicht die Erzähler" (ἐφευρεταί, οὐχ ἱστορες) der Begeb... heiten, die sich um Jesus zugetragen haben sollen. Er schließt dies a... den Widersprüchen in der Passionsgeschichte bei Matthäus, Marcus, Luk... und Johannes, besonders der mangelnden Übereinstimmung in den E... zählungen vom Tode Jesu, die den Eindruck der Sagenhaftigkeit (μυθ... ποιία) machen. Wenn sie aber nicht einmal den Hergang seines Todes wahrheitsgetreu berichten konnten, sondern ihn in der Art der Fabeldichter erzählten (ἐρραψῴδησαν), so ist ihnen auch nicht zuzutrauen, daß sie sons... die geschichtlichen Vorgänge getreu der Wirklichkeit wiedergaben (ἐσαφη... νισαν).[2] Damit stimmt es überein, wenn Eusebios die Evangelisten gegen Leute verteidigt, die behaupteten, daß sie „Nichtwirkliches erdichtet und dem eigenen Lehrer bereitwillig Taten zugeschrieben hätten, die er nicht vollbracht hatte".[3] Daß die Evangelisten alle Einzelheiten in ihren Erzählungen vom Tod Jesu nur „erraten" (κατεστοχάσαντο), d. h. aus alttestamentlichen Stellen, die man auf ihn bezog, erschlossen haben, folgert Porphyrios richtig aus dem alleinstehenden Bericht des Johannes gegenüber dem Schweigen der Synoptiker über die Unterlassung des Zerschlagens der Gebeine und die Öffnung der Seite des Gekreuzigten durch den Speerstich: einem Vorgang, den der Evangelist noch mit einem Zeugnis der Autopsie bekräftigt, während es sich um Übertragung einer Vorschrift über die Behandlung des Passahlamms sowie einer Psalm- und Prophetenstelle auf Christus als das „Lamm Gottes" handelt, also um etwas, das in Wirklichkeit gar nicht geschehen ist (περὶ τοῦ μὴ ὄντος).[4] Porphyrios durchschaut also das Verfahren, durch das man zu dem von den Christen

[1] Cels. II 27. [2] Porph. fr. 15. [3] Porph. fr. 7 (Euseb. Demonstr. III 5, 95 ff.)
[4] Porph. fr. 16. Joh. 19, 33 ff. (vgl. 1, 37) nach Exod. 12, 46. Num. 9, 12. Ps. 34, 20. Sach. 22, 10.

Digitized by Google

Iustin, so hoch geschätzten Weissagungsbeweis für das Leben und
ben Jesu gelangte.[1] Begreiflicherweise fordern am meisten den Wider-
ach heraus die als solche erkannten Legenden über die wunderbare
urt und die Auferstehung Jesu sowie sonstige wunderbare Vorkomm-
se in seinem Leben und bei seinem Tod. Die Jungfrauengeburt tut
sus mit der, wie es scheint, besonders von den Juden ausgestreuten
auptung ab, ein römischer Soldat namens Pantheras sei in Wahrheit
Vater Jesu gewesen; die Untreue der Maria werde ja von dem Evan-
isten selbst angedeutet (Mth. 1, 18f.). Wodurch sollte sich übrigens
se Geschichte von der angeblichen Jungfrauengeburt von den Mythen
er Danae, Melanippe, Auge und Antiope unterscheiden? Auch der Stern
n Bethlehem, den übrigens Iulian kurzerhand für den Morgenstern er-
irt, hat seine Analogien in verwandten Erzählungen. Die ganze groß-
ige, auf die Messiaswürde Jesu hindeutende Kindheitsgeschichte wird
rch das tatsächliche niedrige Leben Jesu lügengestraft.[2] Während aber
elsus einen Aufenthalt Jesu in Ägypten als geschichtlich annimmt und
n dort das Vollbringen von Wundern erlernen läßt, macht Porphyrios
f die chronologischen Unstimmigkeiten zwischen der Flucht nach Ägyp-
n bei Matthäus und der Beschneidung und Darstellung im Tempel auf-
erksam.[3] Auch die Diskrepanz der Stammbäume Jesu bei Matthäus und
ukas hat Porphyrios bemerkt, worin ihm Iulian folgt.[4] Die Erscheinung
er Taube bei der Taufe Jesu und die Stimme vom Himmel, die ihn für
en Sohn Gottes erklärte, waren Halluzinationen; die letztere steht in
chroffem Widerspruch zu dem von Jesus nachdrücklich gewahrten Ge-
eimnis seiner Messianität.[5] Die Versuchungsgeschichte muß ebenfalls schon
orphyrios einer Kritik unterzogen haben, der nicht verstehen kann, warum
ich Jesus nicht zum Erweis seiner Gottessohnschaft vom Dach des Tempels
ierabließ, wenn er sich doch auf den Schutz der Engel verlassen konnte.
hm dürfte daher auch Iulian folgen, wenn er den hohen Berg beanstandet,
uf den der Satan Jesus geführt haben soll, da es doch in der Wüste
keine Berge gebe, und ebenso die Besteigung des Tempels mit dem vier-
zehntägigen Aufenthalt in der Wüste unvereinbar findet, in dem vierzig-
tägigen Fasten Jesu aber eine Übertragung dieser Askese von Moses und
Elias auf ihn erkennt.[6] Vom Kampf Jesu in Gethsemane, meint Iulian, und
von der Engelserscheinung daselbst konnte Lukas schwerlich etwas wissen;
denn er selbst war ja nicht dabei und die anwesenden Jünger schliefen.[7]

[1] Iust. Ap. I 30 p. 72 AB (ἀληθεστάτη ἀπόδειξις), vgl. oben S. 58f.
[2] Cels. I 28. 47 (wozu Iust. Dial. c Tr. 67 p. 291 AB). 58 (wozu Iul. c. Christ. fr. 2). 61.
[3] Cels. I 28 (vgl. 66). Porph. fr. 12. [4] Porph. fr. 11. Iul. fr. 1.
[5] Cels. I 41. II 72; vgl. Mc. 1, 11. 3, 11f. 8, 30. Mth. 16, 20.
[6] Porph. fr. 48. Iul. fr. 5. 6. 4; vgl. Mth. 4, 2. Mc. 1, 12. Lk. 4, 2 nach Exod. 24, 28 und 1. Kge. 19, 8. [7] Iul. fr. 7 zu Lk. 22, 42ff

Digitized by Google

Wahrscheinlich geht auch auf Porphyrios die Deutung der Finsternis bei Tod Jesu als einer natürlichen Sonnenfinsternis zurück.[1] Ganz unglaubwürdig erscheinen vollends den antiken Kritikern die Auferstehungsgeschichten mit ihren zahlreichen Widersprüchen, die Iulian, vermutlich auch im Anschluß an Porphyrios, zusammenstellt.[2] Es ist nicht das Wunder an sich, daß ein Verstorbener ins Leben zurückkehrt, das Anstoß erregt: dafür bot auch der hellenische Vorstellungskreis zahlreiche Beispiele teils rein mythischen Charakters wie Asklepios, Herakles, Theseus, Amphiaraos, teils wirklich oder vermeintlich geschichtlicher Art wie Orpheus, Zalmoxis, Aristeas von Prokonnesos, Abaris, Pythagoras und den Olympioniken des Jahres 486 v. Chr., Kleomedes von Astypalaea, sondern die Unklarheit des Hergangs und seine ungenügende Bezeugung. Letzten Endes, so meint schon Celsus, geht die Geschichte auf die Vision eines exaltierten Weibes (γυνὴ πάροιστρος) zurück, und allenfalls noch auf den phantastischen Traum eines der Anhänger Jesu, der bei ihm das Erzeugnis seiner Stimmung und seiner Wünsche war. Iulian verbindet diese Annahme mit der jüdischen Sitte, sich in Grabmonumente zu setzen und dort zu übernachten, um Träume zu empfangen. Eine solche Vorstellung ist eine Wirkung des Glaubens, der die Seele schon vorher eingenommen und (bei den Christen) mit Begeisterung für Jesus erfüllt hat. Niemals gibt ein solcher Vorgang, auch wenn er stattfand, ein Recht, den Betreffenden für einen Gott zu erklären. War Jesus Träger göttlichen Geistes (πνεῦμα), so konnte nur dieser Geist nach Ablegung der Körperlichkeit zu Gott zurückkehren. Die Christen aber behaupten, er sei leiblich auferstanden und habe seine Wundenmale gezeigt, obgleich sie ihn nur als Schatten (σκιάν) sahen und alles heimlich (κρύβδην) vor sich ging. Sollte die Auferstehung Jesu Glauben finden, so dürfte er nicht nur seinen Jüngern (θιασῶται), sondern mußte öffentlich vor aller Welt, vor allem seinen Richtern und Vergewaltigern erscheinen.[3] Und im gleichen Sinn fragt Porphyrios: warum erschien er nicht dem Pilatus oder Herodes, dem jüdischen Hohenpriester oder am besten dem römischen Senat und Volk? Dann würden jetzt nicht seine Anhänger als Frevler bestraft! Statt dessen erscheint er der Maria Magdalena, einem einst von sieben Dämonen besessenen Weib aus einem traurigen Dörfchen, einer zweiten Maria und sonst noch einigen unbedeutenden Personen, er, der gesagt hatte, er werde in den Wolken des Himmels kommen. Wäre er Personen von Rang erschienen, dann hätte auf ihr Zeugnis hin alles an ihn geglaubt und kein Richter hätte die Christen bestraft als

[1] Porph. fr. 14 zu Mth. 25, 47; vgl. Tertull. Apol. 21.

[2] Iul. fr. 8; vgl. Porph. fr. 64.

[3] Cels. III 18. 31 f. II 55. III 38 f. 31. 41 f. VI 72. III 22. II 86. 70. 63. VII 34. Iul. c. Chr. 339 E. 340 A (226, 5 ff. Neumann); vgl. Jes. 65, 4, wo LXX διὰ ἐνύπνια hinzufügen.

Digitized by Google

te die wunderliche Fabeln (*μύθους ἀλλοκότους*) erfinden. Denn in Wirk-
xeit „verehren sie einen Toten".[1]

Was aber die von Jesus vollbrachten Wunder (*παράδοξα, τέρατα*) be-
t, so mag er solche getan haben so gut wie jeder Zauberer (*γόης*),
sich auf solche Künste versteht. Derartige Krankenheilungen, Dämonen-
reibungen, Speisewunder, Totenerweckungen vollbringen viele Zau-
er, die es von den Ägyptern gelernt haben. Etwas Einzigartiges ist
durchaus nicht, und niemand begründet darauf den Anspruch, für einen
ot oder „Sohn Gottes" zu gelten. Jesus selbst sagte ja, daß auch andere
che Wunder tun werden, ja sogar, daß auch der Satan das bewerk-
lligen könne.[2] Eine Geschichte wie die der Austreibung der Dämonen
einem Besessenen, die dann in eine Schweineherde fahren, findet Por-
yrius einfach kindisch (*νηπίοις κρίνειν παραχωρήσωμεν*), ganz abgesehen
n der Unwahrscheinlichkeit, daß in einem jüdischen Land, wo das Schwein
unrein galt, eine so große Schweineherde sich finden sollte. Diese Er-
hlung ist eine geschichtliche Erdichtung (*πλάσμα τῆς ἱστορίας*).[3] Als eine
lche Erfindung (*μύθευμα*) erweist sich auch die Erzählung von Jesu
andeln über das „Meer" und der Stillung des Sturms. Hier wird mit
wußter Übertreibung gearbeitet, indem der kleine See (*λίμνη*) in Galiläa,
on man in einem kleinen Einbaum bequem in zwei Stunden durchfahren
nd auf dem sich schwerlich ein Sturm erheben kann, als „Meer" (*θάλασσα*)
ezeichnet wird. Das Ganze ist eine lächerliche und kindische Geschichte,
us der hervorgeht, daß das Evangelium „ein klug ersonnenes Trugbild"
σκηνὴ σεσοφισμένη) ist.[4] Übrigens ist es auch mit der den Gläubigen von
esus angeblich verheißenen Wundergabe merkwürdig bestellt: die Kirche
enigstens wagt es nicht, bei der Wahl ihrer Presbyter und Bischöfe
iese einer solchen Probe zu unterziehen.[5]

Aber nicht nur die Taten, sondern auch die Worte Jesu scheinen
nzuverlässig überliefert zu sein. Zwischen dem Wort Jesu in Bethanien:

---

[1] Porph. fr. 64. Vielleicht will der Verfasser der Apostelgeschichte durch die ausführliche und wiederholte Schilderung der Erscheinung des erhöhten Christus, die dem Verfolger Saulus zuteil wird (Act. 9. 22. 26) und die er in Anlehnung an Euripides' Bakchen gestaltet hat (Act. 26. 14. Bakch. 795, wozu Wilh. Nestle, Anklänge an Euripides in der Apostelgeschichte im Philol. 59 [1900] 46 ff. und O. Weinreich, Gebet und Wunder im Genethliakon, Wilhelm Schmid, Tübinger Beitr. zur A. W. 5 [1929] 333 ff.), diesem wohl schon älteren Einwand begegnen in der Art der von P. Wernle nachgewiesenen „Altchristlichen Apologetik im Neuen Testament" in Z. f. NT W. I (1900) 42 ff. — Cels. VII 68.

[2] Cels. I 6. 68. II 47—49. Mc. 9, 38. Mth. 12, 27.

[3] Porph. fr. 49. Mth. 8, 28 ff. Mc. 5, 8 ff.

[4] Porph. fr. 55. Mc. 6, 45 ff. Mth. 14, 23 ff. Der Vorwurf der Theaterspielerei wird auch gegen Paulus zweimal von Porphyrios erhoben: fr. 27 (*θεάτρων σκηναὶ ζωγραφοῦσι*) und fr. 32 (*σκηνῆς παίγνιον*).

[5] Porph. fr. 95. 96. Mc. 16. 17 f. Mth. 17, 20.

Digitized by Google

„mich habt ihr nicht allezeit bei euch" und dem anderen angeblich seiner Himmelfahrt gesprochenen: „ich bin bei euch alle Tage bis ans Welt Ende" besteht nach der Meinung des Porphyrios ein unlösbarer Widerspruch.[1] Und der Spruch, es sei „leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher in das Himmelreich komme", erscheint ihm so widersinnig, daß er ihn Jesus abspricht, „wenn anders dieser die Richtschnur der Wahrheit (*τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα*) überliefert hat".[2]

Weiter richten sich die Angriffe der Gegner, wiederum voran des Porphyrios, gegen die höchsten persönlichen Autoritäten der christlichen Gemeinden, die beiden Apostel Petrus und Paulus. Es erscheint wegen des darin liegenden inneren Widerspruchs ganz unfaßlich, wie Jesus zu Petrus das einemal einen „Satan" nennen kann, der ihm Ärgernis bietet, und das anderemal auf ihn „seine Kirche bauen" und ihm „des Himmelreichs Schlüssel geben" will. Beides ist unvereinbar. Immerhin stimmt das erstere noch besser zu dem wankelmütigen Charakter dieser „Führerpersönlichkeit" (*κορυφαῖος*), der sich bei seiner Verleugnung enthüllte, wo er aus Angst vor einer armseligen Sklavin dreimal einen Meineid schwor. Auch befolgte Petrus keineswegs das Gebot, dem, der sich verfehlt hat, siebzigmal siebenmal zu verzeihen, als er dem ganz unschuldigen Knecht des Hohenpriesters, Malchus, bei der Gefangennahme Jesu das Ohr abschlug.[4] Dasselbe gilt von seinem Verhalten gegen Ananias und Sapphira, deren Tod er aus ganz nichtigem Grund veranlaßte.[5] Nichts weniger als heldenhaft war auch die Flucht dieses „Chorführers der Jünger" (*πρωτοστάτης τοῦ χοροῦ τῶν μαθητῶν*) aus dem Gefängnis, der doch gelehrt war, den Tod zu verachten, statt dessen aber die wachehaltenden Soldaten mit Messer lieferte. Wie konnte Jesus diesem Mann seine Gläubigen anvertrauen mit den Worten: „Weide meine Lämmer!" Übrigens hat er diese nur wenige Monate geweidet; dann wurde er gekreuzigt, obwohl Jesus gesagt hatte, „die Pforten der Hölle würden ihn nicht überwältigen". Auch den Tadel des Paulus hat er sich zugezogen wegen seines inkonsequenten Verhaltens gegenüber dem jüdischen Gesetz.[6]

Über Paulus selbst lautet das Urteil des Porphyrios kaum günstiger als über Petrus. Während Celsus von keinem der beiden Apostel Notiz nimmt, wendet sich Porphyrios auch gegen Paulus mit den schwersten Vorwürfen. Er zeiht ihn — unter stillschweigender Voraussetzung der

[1] Porph. fr. 61. Mth. 26, 11. 28, 20. [2] Porph. fr. 58. Mth. 19, 24.
[3] Porph. fr. 23. Mth. 16, 23. 18 f. 26, 69 ff.
[4] Porph. fr. 24. Mth. 18, 22, 26, 51. Joh. 18, 10. [5] Porph. fr. 25. Act. 5, 1 f.
[6] Porph. fr. 26. Mth. 10, 28. Act. 12, 3 ff. 18 ff. Joh. 21, 15, wozu Porphyrios bemerkt, daß die *ἀρνία* die Katechumenen seien, die *προβάτα* aber *οἱ πιστοὶ εἰς τὸ τῆς τελετώσεως προβάντες μυστήριον*. Die Kreuzigung des Petrus erwähnt auch fr. 36, wozu Harnack, Kritik des NT usw. 120. — Mth. 16, 68 las Porphyrios mit Tatian *αὐτοῦ* statt *αὐτῆς*. — Gal. 2, 11 ff.

Digitized by Google

heit aller dem Paulus zugeschriebenen Briefe — der Charakterlosigkeit, r, der die Beschneidung „Zerschneidung" nennt, dennoch den Timo- s beschnitten hat, obwohl dieser einen griechischen Vater hatte. Er, diejenigen verflucht, die die Beschneidung vollziehen, und sie selber och vornimmt, fällt damit unter sein eigenes Urteil: „wenn ich das, ich aufgelöst habe, wieder aufbaue, so stelle ich mich selbst als Über- er hin". Porphyrios erblickt in einem solchen Verhalten theatralische uspielerei (θεάτρων σκηναί). Und in dem paradoxen Selbstzeugnis des lus, daß er, der Freie, sich allen zum Sklaven gemacht habe, daß er Griechen ein Grieche und den Juden ein Jude sein wolle, kann er t den Grundsatz einer gesunden Seele, nicht das Bekenntnis eines n und edlen Nachdenkens erkennen, sondern die Bekundung eines Men- n, „dessen Geist in Fieberschauern liegt und dessen Denkkraft (λογισμός) nk ist".[1] Ebenso sieht Porphyrios ein Zeichen der Unwahrhaftigkeit der Heuchelei darin, daß Paulus sich in Jerusalem den Juden als einen ischen Mann aus Tarsus und Schüler Gamaliels, dem römischen Tri- en aber als „geborner Römer" vorstellt. Er wolle es also mit keiner tei verderben und habe nicht das Recht, von sich zu sagen: „ich rede Wahrheit in Christo, ich lüge nicht".[2] Auch Gewinnsucht gibt er dem ulus schuld, weil er das Recht beansprucht, von seinem Apostelberuf leben, und sich dafür auf das Gesetz beruft.[3] Die Urteile des Porphyrios er die Persönlichkeit des Paulus verraten eine starke Animosität s Neuplatonikers gegen den Apostel und ein Streben, ihm auch aus harm- en Äußerungen einen Strick zu drehen. Andererseits wird man aber erkennen müssen, daß er mit Scharfblick das Krankhafte im Wesen des ulus erkannt hat, von dem dieser ja selbst redet[4], und das in einer rch die äußeren und inneren Kämpfe bis zur Epilepsie gesteigerten, rvösen Erregbarkeit bestanden zu haben scheint, die in der Tat für n gesundes und normales Denken ein schweres Hindernis bilden mochte, ährend sie geeignet war, das religiöse Gefühlsleben zu fördern und bis im Enthusiasmus und Fanatismus zu überspannen. Dieser Auffassung ent- richt es, wenn Porphyrios auch in der Lehre des Paulus eine wider- pruchsvolle Verwirrung findet. Dies betrifft vor allem seine Stellung zum idischen Gesetz. Er, der selbst aufs genaueste darin unterrichtet ist, ver- ietet das einemal, das Gesetz einzuhalten, und erklärt den, der es tue, ür verflucht; das anderemal aber nennt er das Gesetz wieder heilig und gerecht. So veranlaßt er mit seinen Widersprüchen die Leute, sich sowohl gegen das Gesetz wie gegen das Evangelium zu verfehlen.[5] Bald zitiert

[1] Porph. fr. 27. Phil. 3, 2 (κατατομή — περιτομή). Act. 16, 2 f. Gal. 1, 8. 3, 10. 5, 2 ff. 2, 18. 1. Kor. 9, 19 f.

[2] Porph. fr. 28. Act. 22, 3. 28. [3] Porph. fr. 29. 1. Kor. 9, 7 ff. Deut. 25, 4.

[4] 2. Kor. 12, 7 ff. [5] Porph. fr. 30. Act. 22, 3. Gal. 3, 10. Röm. 7, 14.

Digitized by Google

er das Gesetz zur Unterstützung seiner eigenen Behauptungen, bald erklärt er es wieder für „die Kraft der Sünde". Es ist die Art des Unbildeten (*ἀπαίδευτος*), sich immer selbst zu widerlegen.[1] Genau so wie spruchsvoll, wie inbetreff des Gesetzes, ist seine Haltung in der Frage ob die Christen Opferfleisch essen dürfen: bald verbietet er es, weil man sich dadurch zum „Genossen der Dämonen" mache, bald erklärt er es unbedenklich, da ja die Dämonen gar nicht existieren. Auch dies erscheint Porphyrios wieder als ein Beispiel seiner Selbstwiderlegung und Scheinspielerei (*σκηνῆς παίγνιον*).[2] Auch seine Äußerungen über Ehe und Jungfräulichkeit heben sich gegenseitig auf: bald lobt er die letztere und stellt sie der Verheiratung vor, oder er sagt wenigstens, es gebe darüber kein Gebot des Herrn, bald rechnet er es wieder zu den Irrlehren, wenn man Enthaltung von der Ehe und von gewissen Speisen predigt. So führt er eine „Gigantomachie von Behauptungen" gegen sich selbst auf.[3] Porphyrios tadelt ferner das Wort des Paulus, daß das Wesen der Welt vergehe, worüber unten (S. 82 f.) zu reden sein wird, und verbindet damit in sehr kindlicher Weise eine Kritik des Spruches, daß „die da haben, sein sollen wie solche, die nicht haben, und die sich freuen, wie solche, die sich nicht freuen".[4] Den wundesten Punkt in der Theologie des Paulus trifft aber Porphyrios mit dem Vorhalt, daß die christliche Erwartung der nahen Wiederkunft Christi, bei der die Toten auferstehen und die noch lebenden Christen in einer Wolke in die Höhe entrückt werden sollten, ja gar nicht eingetroffen sei; denn man habe jetzt 300 Jahre vergebens darauf gewartet. Er nennt daher diese Lehre eine „verfehlte Künstelei" (*πεπλανημένον σόφισμα*) und eine „ungeheuerliche Täuschung" (*ὑπέρογκον ψεῦσμα*). Sehr für die beiderseitige Denkweise ungemein charakteristische Begründung dieser seiner scharfen Ablehnung wird uns weiter unten (S. 84) beschäftigen. Aber nicht nur das Ausbleiben der Wiederkunft Christi und der Auferstehung der Toten widerlegt diese Lehre, sondern auch das eigene den ihnen gewordenen angeblich göttlichen Verheißungen widersprechende Schicksal des Petrus und Paulus selbst. Nochmals erinnert Porphyrios an

[1] Porph. fr. 31. 1. Kor. 15, 56; vgl. Röm. 5, 20.

[2] Porph. fr. 32. 1. Kor. 10, 20; 8, 4. 8; 10, 25. Zu *σκηνῆς παίγνιον* vgl. fr. 27. 33.

[3] Porph. fr. 33. 1. Kor. 7, 8. 25, 38. 1. Tim. 4, 1. Die *γιγαντομαχία* ist wohl eine Anspielung auf die aus der Saat der Drachenzähne des Kadmos emporwachsenden Gewappneten, die sich gegenseitig erschlagen (Ovid, Met. III 105 ff.), zugleich auf Platon, Soph. 246 A.

[4] Porph. fr. 34. 1. Kor. 7, 30 f. Der Schluß der Kritik (*ὁ δημιουργός*) scheint Plat. Tim. 37 b (*ὁ γεννήσας πατὴρ ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς κτλ.*) im Auge zu haben.

[5] Porph. fr. 35. 1. Thess. 4, 15 ff.; ähnlich 1. Kor. 15, 51. Das überlieferte *τριακοντα* muß nach fr. 60 in *τριακόσια* verbessert werden. Die Zahl weist auf die Zeit des Makarios Magnes (nicht des Porphyrios). Harnack, Kritik des NT usw. 12 und z. St. Porphyrios 12. — Vgl. auch fr. 13.

Digitized by Google

Kreuzigung des ersteren, Paulus aber, der „die Engel richten" wollte, de trotz des ihm zugesicherten göttlichen Schutzes in Rom enthauptet. l ähnlich ging es noch vielen ihrer Glaubensgenossen, was weder der innung Gottes würdig ist, noch dem Willen eines frommen Mannes ətreff seiner Anhänger entsprechen kann.[1]

Dem Porphyrios folgt Hierokles, wenn er Petrus und Paulus und ɔsgleichen „ungebildete Schwindler und Zauberer" (*ψεῦσται καὶ ἀπαίδευτοι καὶ γόητες*) nennt.[2]

Diese beiden Apostel erweisen sich also nach der christlichen Übererung selbst, wenn man diese mit kritischem Blick betrachtet, als höchst gwürdige Autoritäten.

Die geschichtliche Person Jesu bleibt, soweit es sich nicht um Christogie handelt, ziemlich im Hintergrund; die Polemik richtet sich vielmehr, e schon erwähnt (S. 62), gegen die Behauptung seiner Anhänger, daß mehr sei als alle anderen Propheten und Philosophen, und den deshalb r ihn erhobenen Anspruch auf Göttlichkeit. Er ist für die Griechen und ɔmer einerseits der Lehrer (*διδάσκαλος, σοφιστής*), andererseits der Wunderter (*γόης*). Beides ist ihnen nichts Neues und gibt in ihren Augen kein echt, die Einzigartigkeit dieser Persönlichkeit zu behaupten. So nennt ukian Jesus, den „gekreuzigten Sophisten" und unterscheidet von ihm ɔutlich den „ersten Gesetzgeber" der Christen, womit er vermutlich Paulus ıeint.[3] Einen scharfen Tadel bedeutet es allerdings, wenn Celsus Jesus ls „Prahler und Zauberer" bezeichnet, wozu er an anderer Stelle noch ie Attribute „lügnerisch und frivol" (*ψευδὴς καὶ ἀνόσιος*) fügt. Das hat einen Grund einmal darin, daß die Evangelisten den Anspruch auf Göttichkeit teilweise Jesus selbst in den Mund legen, und dann darin, daß ihm Jesus als einer der zahlreichen syrischen Weltuntergangspropheten und Erlösungsprediger erscheint, die er selbst gehört und als Schwindler erkannt hat. Man mag dabei an den Typus des „Pseudomantis" denken, den Lukian karikiert hat.[4] Um nun Jesus als gewöhnlichen Menschen zu beweisen, geht man darauf aus, menschliche Schwächen an ihm zu suchen, und glaubt diese besonders in der Passionsgeschichte zu finden. So rügt es Porphyrios, daß Jesus nicht, wie Apollonios von Tyana vor Domitian, vor seinen Richtern irgendein freimütiges, weises, sie zu bessern geeignetes Wort gesprochen habe.[5] Und Celsus meint, Jesus habe vor seinem

[1] Porph. fr. 36; vgl. fr. 26. Act. 18, 9 f. 1. Kor. 6, 3.

[2] Hierokles, *Φιλαλήθης* bei Euseb. adv. Hierocl. c. 2. Lact. Inst. V 2, 12 ff. (bei Harnack, Porph. Test. VI 27 f.).

[3] Luk. Peregr. 13: *ἀνεσκολοπισμένος σοφιστής* (vgl. 12 *ἄνθρωπος ἀνασκολοπισθείς*) und *ὁ νομοθέτης ὁ πρῶτος*.

[4] Cels. II 32. 7. VII 9. 11, wozu Keim, Celsus „Wahres Wort" 106, 1 auf Capitolinus, M. Aurel. 14 verweist: ignem de caelo lapsurum finemque mundo affore. Luk. Alex. 13. 18. 24.

[5] Porph. fr. 62.

Digitized by Google

Leiden gebangt und gebetet, daß „dieser Kelch an ihm vorübergehen möge", während griechische Philosophen, wie Anaxarch und Epiktet, sich mit Qualen und Martern ganz anders mannhaft benommen hätten. Ja er wirft ihm vor, daß er nicht einmal den Durst habe aushalten können.[1] Porphyrius findet, daß das Verhalten Jesu in Gethsemane seiner Mahnung an die Jünger, „sich nicht vor denen zu fürchten, die den Leib töten", nicht entspreche, während Iulian den Bericht des Lukas über die Engelserscheinung in Gethsemane bezweifelt: woher denn Lukas das wissen könne? Sogar die Jünger, die dabei gewesen waren, hätten ja geschlafen![2]

Bei Porphyrius soll offenbar der Nachweis der „Mythenbildung" (μυθοποιία) in der christlichen Überlieferung zur Entlastung der ehrfurchtgebietenden Person Jesu dienen, für die er, der einstige Mitschüler des Origenes bei Ammonios Sakkas und gewesene Katechumen, immer noch eine persönliche Hochachtung hegte; und, wo Hierokles ihm folgt, hat es auch diesen Anschein. Doch wird bezeugt, daß an seinem Φιλαλήθης das einzige Neue die durchgehende Parallelisierung Jesu mit Apollonios von Tyana gewesen sei, wodurch er die christliche Behauptung seiner Einzigartigkeit und Göttlichkeit zu widerlegen suchte.[3]

II. METAPHYSISCHE EINWÄNDE

Mit dieser Gruppe von Einwänden stoßen wir in das Zentrum des Kampfes zwischen der antiken und christlichen Denkweise vor. In allen Bisherigen handelte es sich nur um Außenstellungen; hier dagegen zeigt sich nicht nur die Verschiedenheit der neuen christlichen Denkweise von der antiken, sondern ihre gänzliche Andersartigkeit. Trotz des Eindringens

[1] Cels. II 24. VII 53. II 37. Celsus scheint auch eine Überlieferung gekannt zu haben, nach der Jesus ein politischer Revolutionär gewesen wäre. Er nennt ihn (VIII 14) τῆς στάσεως ἀρχηγέτης und vergleicht ihn sogar mit einem Räuberhauptmann (II 12. III 59). Nach Lact. Inst. V 2, 12ff. (bei Harnack, Porphyrios Zeugn. VI 28) ließ ihn Hierokles an der Spitze einer Räuberschar von 900 Mann durch die Juden in die Flucht schlagen. Nach dem slavischen Josephus ed. E. Klostermann in Lietzmanns Kleinen Texten 11 [1911] fr. 4, 16 (S. 22) lehnte Jesus das an ihn gestellte Ansinnen eines bewaffneten Aufstandes ab. In der Act. 5, 36f. reiht Gamaliel die Anfänge des Christentums in jüdische Aufstandsversuche (freilich in falscher zeitlicher Reihenfolge: Theudas trat erst 44—46 n. Chr. auf, Judas 6—7 v. Chr.) ein. Die Evangelisten dagegen berichten von einem friedlichen Einzug Jesu in Jerusalem: Mth. 21, 1ff. Mc. 11, 1ff. Lk. 19, 28ff. Joh. 12, 12ff. Merkwürdig ist daneben Joh. 6, 15, wozu vgl. 18, 36.

[2] Porph. fr. 62. Mth. 10, 28. 26, 41. Mk. 13, 38. Lk. 22, 46, wo Porph. statt des überlieferten Textes der Synoptiker schreibt: ἵνα παρέλθῃ ἡμᾶς ὀπειρασμός. — Iul. fr. 7 (Neumann).

[3] Porph. fr. 15 (μυθοποιΐα). 58 (s. oben S. 62). Hierokles (bei Euseb. adv. Hierocl. 2): Porph. Zeugn. VI, wozu Harnack, Kritik des NT 112. Hierokles bei Euseb. adv. Hierocl. 1. — Über Porphyrios s. Harnack, Kritik des NT 140, 1 und Euseb. Hist. eccl. VI 19, 2 n. (Porph. fr. 39 S. 65 Harnack); vgl. oben S. 64f.

Digitized by Google

treicher orientalischer Kulte in das Imperium seit dem Beginn des helle-
ischen Zeitalters hatten die griechische und die römische Religion,
übrigens auch weithin ineinander geflossen waren, dennoch neben ihnen
e Eigenart zu wahren gewußt. Es herrschte unter der Obhut des Staates,
nur selten, wie in dem berühmten Senatsbeschluß über die Bakcha-
ien (186 v. Zw.), sich zu einem Eingreifen veranlaßt sah[1], gegenseitige
ldung, ließ doch der Polytheismus grundsätzlich eine unbegrenzte Ver-
hrung der Zahl des Gottheiten zu. Anders stand es schon mit dem Juden-
n, dessen Gott Alleinherrschaft beanspruchte, und das bis zu seiner
litischen Vernichtung immer ein unruhiges Element im Reich gebildet
tte. Es wurde als fremdartig, als „barbarisch" empfunden und nur, weil
aus guten Gründen darauf verzichtete, jenen ideellen Anspruch prak-
ch durchzusetzen, und sich damit begnügte, in der Stille Proselyten zu
achen, wurde es trotz seiner Ablehnung der Staatsreligion einschließlich
s Kaiserkults als religio licita offiziell geduldet. Aus dem Judentum
er leitete das Christentum seinen Ursprung her, den es weder verleugnen
onnte noch wollte, und so teilte es von vornherein mit ihm das Schicksal,
s artfremd, als barbarisch, bezeichnet zu werden. Und diese Abneigung
eigerte sich dem Christentum gegenüber noch aus einem doppelten
runde: einmal, weil seine Anhänger nie, wie die Juden, eine geschlossene,
aßbare und abgegrenzte Nation gebildet hatten, sondern sich aus allen
ölkern, auch den Griechen und Römern, rekrutierten, und dann, weil sie
ie jüdische Exklusivität dahin steigerten, daß sie zum Angriff auf die
estehenden Religionen übergingen und von ihren Bekennern deren Ver-
eugnung verlangten. Und so ist denn der erste grundsätzliche Einwand,
er gegen das Christentum erhoben wird, der, daß es „eine barbarische
Lehre" oder „eine barbarische Verwegenheit" sei[2]; und, daß sie dem Hellenen-
tum und Römertum untreu werden und den Barbaren nachlaufen, ist ein
stets wiederkehrender Vorwurf gegen seine Anhänger.[3] Die Gegensätze,
die diesem Empfinden tatsächlisch zugrundelagen, haben wir jetzt heraus-
zustellen.

Der gebildete Grieche oder Römer konnte das Christentum nicht wohl anders auffassen denn als eine Art neuer Philosophie, beanspruchte es doch, über Gott und Welt, Himmel und Erde, Leben und Tod, und nicht zum wenigsten über Seligkeit und Verdammnis im Jenseits Bescheid zu wissen und den richtigen Weg zu einer entsprechenden Lebensführung zu weisen. Ungefähr dasselbe erwartete man auch von der Philosophie. Während aber diese ihre „Dogmen" nach den Gesetzen der Logik zu beweisen suchte, erhob das Christentum die Forderung des Glaubens

[1] Liv. XXXIX 8—19.
[2] Cels. I 2 (*βάρβαρον δόγμα*). Porph. fr. 39 (*βάρβαρον τόλμημα*).
[3] Cels. II 1. Porph. fr. 1. Iul. c. Christ. 42 E. 43 A p. 164, 6 ff. (Neumann).

Digitized by Google

(πίστις), und so stoßen wir gleich hier auf den grundlegenden Gegensatz von Glauben und Wissen. Zwar hatte es auch in der griechischen Philosophie seit Jahrhunderten nicht an einer skeptischen Richtung gefehlt, die mit der Pilatusfrage: „Was ist Wahrheit?" sogar im NT ihr Haupt erhebt, einer Frage, die man als „das einzige Wort im NT, das Rasse hat" charakterisiert hat[1], und auch die griechische Spruchweisheit hatte ihre Mahnungen und Warnungen ohne Begründung dem Volke zugerufen. Allein diese praktischen Ratschläge tasteten die Religion nicht an; die herrschenden philosophischen Systeme arbeiteten mit Beweisen. Das Christentum hingegen verlangte blinden Glauben und verdammte den Zweifel, in dem der Grieche die Wurzel der Philosophie erkannt hatte. Da es aber von seinen Gläubigen einen völligen Bruch mit der hergebrachten Welt- und Lebensanschauung verlangte, so durfte man füglich nach Gründen für seine ganz andersartige Auffassung der Dinge fragen. Daß es diese schuldig bleibe, wird ihm immer wieder vorgehalten. So rügt Galen an Juden und Christen, daß sie „unbewiesene Gesetze" (*νόμοι ἀναπόδεικτοι*) aufstellen, und ähnlich Lukian, daß die Christen die bei ihnen geltenden Lehren „ohne irgendeinen genaueren Beweis annehmen".[4] Celsus sieht gerade darin einen Unterschied zwischen Griechen und Barbaren, daß letztere zwar „Dogmen erfinden", jene aber allein sie „beurteilen und begründen" können. Der Christ verlangt: „prüfe nicht", sondern „zuerst glaube!" „Dein Glaube wird dich retten". „Glaube, wenn du gerettet werden willst, oder mache daß du fortkommst!" Die Christen wollen über ihren Glauben weder Rechenschaft geben noch empfangen, „sondern sie glauben ohne Gründe". So ist das Christentum auch für Porphyrios ein „unbegründeter und unbewiesener Glaube" (*ἄλογος καὶ ἀνεξέταστος πίστις*), und Eusebius bemüht sich vergeblich, diesen Einwand zu widerlegen.[6] Celsus stellt daher das Christentum unter diesem Gesichtspunkt mit Recht in die Reihe der orientalischen Mysterienreligionen, die von ihren Anhängern ebenfalls „Glauben" verlangen. In diesen Kreisen hat in der Tat dieser Begriff des Glaubens seinen Ursprung.[7]

[1] Joh. 18, 37. O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes II (1922) 262.

[2] Sprüche der sog. sieben Weisen bei Diels, Vorsokr.[5] (1934) I 61 ff. Ps.-Plut. Hipparch 228 C. Dittenberger, Sylloge inscr. Graec.[3] (1915 ff.) 1268.

[3] Epicharm. fr. 250 (Kaibel): *νᾶφε καὶ μέμνασ' ἀπιστεῖν· ἄρθρα ταῦτα τᾶν φρενῶν.*

[4] Galen, de puls. diff. II 4 (Op. ed. Kühn 1824, VIII 579). Luk. Peregr. 13 (*πίστις* hier „Beweis").

[5] Cels. I 2. 9: *μὴ ἐξέταζε, ἀλλὰ πίστευσον* (vgl. 12), *ἀλόγως πιστεύουσι ... μηδὲ βουλόμενοι διδόναι ἢ λαμβάνειν λόγον περὶ ὧν πιστεύουσι.* VI 3. 7. 10.

[6] Porph. fr. 1. 73 (*οὐδὲν δι' ἀποδείξεως παρέχειν.* Euseb. Demonstr. I 1, 12 Praep. ev. I 2, 1).

[7] Cels. I 9 nennt Mithras und Sabazios; aber auch die Isismysterien verlangen Glauben und verwerfen die Wißbegier (curiositas): vgl. W. Wittmann.

Digitized by Google

lit dieser ausschließlichen Forderung des Glaubens Hand in Hand die Verachtung des Wissens, der „Weisheit der Welt" (σοφία κόσμου). Das Christentum nimmt, wie das NT sattsam bezeugt, eine tändige Umwertung des geistigen Rangs der Menschen vor. Nach r Lehre, so hält ihm Celsus vor, ist „die Weisheit in der Welt etwas immes, die Torheit dagegen etwas Gutes". Darum wendet es sich an Jngebildeten, Einfältigen und Sklaven. „Kein Gebildeter, kein Weiser, Verständiger komme herzu! Denn das gilt bei uns für schlimm; aber n jemand unwissend, unverständig, ungebildet und kindlich naiv (νήπιος) der komme getrost herzu!' Denn solche Leute halten sie offenbar ihres tes für würdig, da sie ja nur die einfältigen, niedrigen und stumpfigen Leute, Sklaven, Weiblein und Kinder bekehren wollen und können. rum ist es denn aber schlimm, gebildet zu sein, sich um die besten ren zu bemühen und verständig zu sein und zu scheinen? Warum ist ein Hindernis für die Erkenntnis Gottes und nicht vielmehr förderlich, zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen? „Bei den Christen freilich die Wissenschaft (ἐπιστήμη) für etwas Böses und die Erkenntnis (γνῶσις) ngt den Menschen um seine seelische Gesundheit." Deshalb getrauen sich auch nur vor ungebildeten Handwerkern, Wollarbeitern, Schustern, alkern, vor Weibern und Kindern ihre Lehren vorzutragen, nicht aber r urteilsfähigen Menschen.[1] Ebenso nimmt Porphyrios schwersten Anoß daran, daß Jesus nicht für die Weisen und Verständigen, sondern r die Unverständigen und Unwürdigen rede und also offenbar erschienen i, um „vor den Weisen den Strahl der Erkenntnis zu verbergen"; dann i es also besser, „nach Unvernunft (ἀλογία) und Unwissenheit (ἀμαθία) streben: eine Folgerung, die Tertullian wirklich in glänzenden Forulierungen zieht. Und nach Iulian wendet sich das Christentum an den ärchensüchtigen, kindischen und unverständigen Teil der Seele und acht ihm seine Wundergeschichten glaubhaft.[2]

Aber diese Leute, die sich ihrer Niedrigkeit und Unbildung rühmen,

---

Das Isisbuch des Apulejus (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte XIII [1938]) 82. 111. 145. 177. Erstmals gebraucht Empedokles πίστις im Sinn von „Glauben", gibt aber immer noch Gründe an: fr. 71, 1. 114, 3. 3, 13. πιστώματα Μούσης 5, 2 (dazu Vs. 1 ἀπιστεῖν). Gegen den Vorwurf des ἀλόγως πιστεύειν wendet sich die Mahnung 1. Petri 3, 15, zu sein ἕτοιμοι ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος; vgl. Athenag. Ap. 8, 1 (λογισμὸς πίστεως). Iust. Ap. I 10 p. 58 B (δι' ... λογικῶν δυνάμεων ... εἰς πίστιν ἄγει ἡμᾶς). Iust. Dial. c. Tr. 7 p. 224 D gesteht zu, daß die Propheten οὐ μετὰ ἀποδείξεως reden.

[1] Cels. I 9. III 44. 49. 50. 55. 75. VI 12. 13; vgl. Mth. 11, 25. Lk. 10, 21. 1. Kor. 1, 19 ff. 26 ff. 3, 19 ff.

[2] Porph. fr. 52. 54. Tert. de praescr. haer. 7. 14: cedat curiositas fidei! Nobis post Iesum Christum curiositate opus non est nec inquisitione post evangelium. Iul. c. Christ. 39 A B S. 163, 3 ff. (Neumann).

Digitized by Google

verbinden damit doch einen versteckten Hochmut, indem sie allein im Be
der wahren Offenbarung zu sein behaupten: „alles offenbart uns Gott
voraus und kündigt es an; das Weltall und den kreisenden Himmel hat
verlassen und ohne Rücksicht auf die große Erde bildet er mit uns allein
einen Staat (ἡμῖν μόνοις πολιτεύεται), zu uns allein schickt er seine
sandten und hört nicht auf, zu uns zu senden und uns aufzusuchen, da
wir immer mit ihm Verkehr haben". Und sie allein glauben zu wis
wie man leben muß, und locken die Kinder an sich, um sie „selig" zu
καρίους) zu machen, wobei sie sie veranlassen, sich über Eltern und Leh
hinwegzusetzen.[1] Gegen solche Anmaßung eines geistigen Proletar
bäumt sich in dem Platoniker Celsus die im Grunde aristokratische Lebe
anschauung des antiken Menschen auf, die auch noch in der Bettlerphi
sophie des bedürfnislosen Kynikers den Anspruch auf Herrschaft über
Menschen erhebt.[2]

Bildet die eben geschilderte geistige Umwertung schon einen ni
ganz unwesentlichen Bestandteil der christlichen Lebensanschauung
ihrer scharfen Entgegensetzung menschlicher Erkenntnis und göttlic
Offenbarung, wobei die erste sich stets der zweiten unterzuordnen ha
so betrifft sie trotzdem zunächst nur einen formalen Gesichtspunkt. Ni
wichtiger ist das Verhältnis des Inhalts des christlichen Glaube
zur antiken Weltanschauung; denn in der Kritik, die diese an jenem üb
wird sich erst die grundlegende Verschiedenheit, ja Gegensätzlichke
beider Denkweisen zeigen. Auf Grund der doppelten Offenbarung Gotte
im AT und in Jesus Christus bildeten folgende Lehren den Hauptinha
der christlichen Verkündigung als Voraussetzungen der christlichen Ethik
1. der Monotheismus, d. h. die Lehre von dem allmächtigen Gott, de
Himmel und Erde geschaffen hat und sie in nahe bevorstehender Zei
wieder vernichten wird, um einen neuen Äon, das Reich Gottes oder da
Reich der Himmel, heraufzuführen; 2. die Christologie, d. h. die Lehre vo
der Fleischwerdung Gottes in Jesus Christus oder von dessen Gottessohn
schaft, wunderbarer Geburt, Erdenwandel, Leiden, Tod, Auferstehung
Himmelfahrt und Wiederkunft als Weltenrichter; der Weltuntergang ver
bunden mit der Auferstehung des Fleisches und dem Weltgericht, in dem
die Christen allein vor Gott bestehen werden, und das über ewige Selig
keit oder Verdammnis entscheidet, sowie das Reich des Teufels und der
Dämonen vernichtet. Die Erlösungslehre trat damals noch zurück und
wurde erst nach der Wiederbelebung der Paulinischen Briefe durch Marcion
der Mittelpunkt des christlichen Glaubens. Aus diesen sich ineinander ver
schlingenden Dogmen ergeben sich bestimmte Vorstellungen von der Gott
heit, von der Welt im ganzen, den Naturwesen und Naturvorgängen im
besonderen, von dem Verhältnis der Gottheit zur Welt, ihrer Weltregierung

[1] Cels. IV 23. III 55. [2] Diog. L. VI 28.

Digitized by Google

Vorsehung, ferner von dem Wesen des Menschen, seiner Stellung in ur und Welt, seinem Verhältnis zu Gott, über den Verlauf der Menschsgeschichte mit dem Ziel der Herrschaft Christi und damit des Sieges r den Teufel und das Böse.

Was die Vorstellungen von der Gottheit betrifft, so stand, ein Blick in die Schriften der Apologeten lehrt, im Mittelpunkt der istlichen Propaganda der Kampf gegen den Polytheismus.[1] Dabei wagten Christen es nicht, die Existenz der Götter zu bestreiten, sondern sie lärten sie für zum Reich des Satans gehörige Dämonen, in deren Gemeinaft man sich begebe, wenn man mit Gebet und Opfer an ihrem Kult nehme. In sehr grober Weise wurden dabei die Götter mit ihren Bilrn identifiziert und, weil sie deren Verehrung ablehnten, galten die risten bei der Menge für Atheisten. Sie selbst freilich behaupteten, n allein wahren Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde, zu verehren d anzubeten. Es war für die Gegner nicht schwer, das Mißverständnis r Götterbilder zu entkräften, indem sie darauf hinwiesen, daß diese lder aus Gold, Silber, Erz, Stein oder Holz nur Erinnerungsbilder (*ὑποήσεως ἕνεκα*) an die geistig gedachten göttlichen Wesen seien, und daß daher auch nichts für ihre Machtlosigkeit beweise, wenn ihre Beschägung ohne Strafe bleibe. Celsus und Porphyrios gehen so weit, daß e den jüdisch-christlichen Glauben an die Engel dem an die Götter an e Seite stellen und hier nur einen Wortstreit (*ἀμφισβητούμενον περὶ τοῦ ὀνόματος*) sehen wollen; und, was die Menschenähnlichkeit der antiken ötter betrifft, so verweist Celsus auf die Erzählung der Genesis, nach er Gott den Menschen nach seinem Bilde geschaffen habe, und Porphyos erklärt, daß "der Mensch als das schönste der lebenden Wesen und ls Bild Gottes gelte".[2] Übrigens zeigt der Monotheismus der Christen, uf den sie sich so viel zu gute tun, sehr bedenkliche Blößen. Einmal st ihre Gottesvorstellung mit dem Anthropomorphismus des alttestanentlichen Judengottes belastet, und zwar nicht nur insofern, als auch eine Gestalt menschenähnlich gedacht wird, sondern vor allem dadurch, laß ihm menschliche Affekte wie Reue, Zorn, Drohungen, ja Vernichtungsville gegen seine eigenen Geschöpfe zugeschrieben werden[3], weshalb ja Markion den Gott Jesu von dem jüdischen Weltschöpfer unterschieden hat.[4] Es mag befremden, die Verehrer der griechisch-römischen Götterwelt in dieser Weise gegen den Anthropomorphismus des jüdisch-christlichen Gottes zu Felde ziehen zu sehen; aber wie dieser dem orientalischen Großkönig mit seinem Hofstaat, seiner organisierten Beamtenschaft

[1] Aristides Ap. 8, 1 ff. Athenag. Ap. 18—23. 26. Iust. Ap. I 9 p. 57 CD. Min. Fel. Oct. 23 f. Tert. Apol. 12.

[2] Cels. VII 62. Porph. fr. 76. 77.

[3] Vgl. oben S. 59.

[4] Cels. VI 74; vgl. 27. 52. IV 62.

Digitized by Google

und seinen gewaltigen Heerscharen gleicht[1], so waren für sie die Gö des Polytheismus nur vergeistigte Personifikationen von Naturkräften o ethischen Ideen, von den mannigfaltigen Wirkungsweisen des Einen Go der — bildlich gesprochen — über ihnen allen thront und sich ihrer der ausführenden Werkzeuge seines Willens bedient. Und von die höchsten Gottheit, der allein diese Bezeichnung in vollem Sinne zukom waren sie ängstlich bemüht, jeden Zug menschlicher Bedürftigkeit, Fe haftigkeit und Unvollkommenheit irgendwelcher Art fernzuhalten. Ü alles sichtbare Sein erhaben ist sie gestaltlos, ganz Geist und nur d den Geist erschaubar, bedürfnislos und insbesondere unfähig, irgend et Böses zu tun. Wenn die Christen den Logos „Sohn Gottes" nennen kann sich der Platoniker Celsus damit einverstanden erklären.[2] Und P phyrios meint, da das AT und NT die Verehrung anderer Götter als jüdisch-christlichen voraussetze, so habe Gott diese offenbar zugelas Alleinherrscher (μονάρχης) sei ja auch nicht derjenige, der allein exist sondern der über gleichartige Wesen herrsche, wie der römische Kai also setze gerade die Alleinherrschaft Gottes eine Vielheit ihm unt geordneter göttlicher Wesen voraus.[3] Auf Porphyrios dürfte auch die v Iulian entwickelte Religionsphilosophie in ihrem Kern zurückgehen. D nach ist die Religion bei allen Menschen und Völkern von Natur (φύ vorhanden und braucht insofern nicht erlernt zu werden. Aber freil die wirkliche Gotteserkenntnis ist schwierig und schwer mitteilbar, ob wohl sie durch die Betrachtung des Kosmos unterstützt wird und d Himmel allgemein als Sitz der Gottheit gilt. Wie die Völker ihrer Ras nach in Aussehen und Sprache verschieden sind, so sind sie es auch der Religion. Gesetze und Sitten, auch die religiösen, sind bei jedem Vo ein Werk der menschlichen Natur, bald wild und unmenschlich, bald zi lisiert und menschenfreundlich. Aus der Schwierigkeit der Gotteserkenntn erklären sich auch manche sonderbare und unglaubhafte Mythen. Von den allen ist aber Gott selbst (αὐτὸς ὁ θεός) zu unterscheiden, dessen Wille jedoch offenbar die Verehrung vieler und verschiedenartiger Volksgötte entspricht, da er sie ja nicht verhindert hat. Das bestätigt ja auch das AT.

Wichtiger als all das ist es aber, daß im Christentum der monotheistische Gedanke nicht einmal folgerichtig durchgeführt ist, sondern durch zwei konkurrierende Lehren beeinträchtigt wird, nämlich durch die Lehre von der Gottheit Christi und des heiligen Geistes und durch die Lehre vom Teufel.

[1] Die Beamten ὀφθαλμοί und ὦτα des Perserkönigs. Xen. Kyr. VIII 2, 10 und 12. Diese Vorstellung des Großkönigs spielt auch noch ins NT hinein: Lk. 2, 13. Mth. 26, 53.

[2] Cels. VI 19. 52. 53. VIII 63. II 31. [3] Porph. fr. 78. 75.

[4] Iul. c. Christ. 52 B C (165, 1 ff.). 116 A B. 131 B C (180, 5 ff.) 155 C D (189, 5 ff. Neumann).

Digitized by Google

Von Jesus Christus sagen die Christen entweder, in ihm sei Gott
st auf Erden erschienen, oder er sei der Sohn Gottes als Träger der
tlichen Geistes. Wie widersinnig, meint Celsus, ist die Vorstellung,
t habe seinen Sitz (ἕδρα) verlassen, wodurch ja die ganze Welt
te im Verwirrung geraten müssen! Und was soll diese ganze Herab-
ft Gottes auf die Erde für einen Sinn haben? Brauchte er, der All-
ssende, die menschlichen Verhältnisse erst kennenzulernen? Und, wenn
sie kennt, sie aber verbessern will, warum tut er das dann nicht ver-
ge seiner göttlichen Macht und bedient sich dazu eines natürlichen
nschen? Denn das war Jesus. Wenn nämlich Gott, wie die Christen
Übereinstimmung mit der Stoa behaupten, Geist (πνεῦμα) ist und er
ssen Geist in einem menschlichen Körper, den sog. „Sohn Gottes",
rabgesandt hat, so folgt daraus keineswegs, daß er unsterblich, d. h.
n Gott sei, da ja der Geist die ganze Welt durchwaltet. Sein Leib
ieb also sterblich, und damit ist auch seine leibliche Auferstehung
sgeschlossen. Außerdem bleibt es befremdlich, daß Gott für seine
lbstoffenbarung den Weg durch den Schoß eines Weibes gewählt
aben sollte. Auch Jesu Leiden und Sterben steht mit dem Wesen eines
ottes in flagrantem Widerspruch. Seine Göttlichkeit ist also durchaus
nerweislich. Endlich wendet sich Celsus scharf gegen die Spaltung der
ottheit in zwei Wesen, von denen — nach der Lehre der gnostischen
)phiten — der „Menschensohn" mächtiger sein sollte als der „über-
immlische Gott", und beruft sich dafür auf das Wort Jesu, daß man
icht zwei Herren dienen könne.[1] Porphyrios erklärt gegenüber der
christlichen Zweigötterlehre unter Hinweis auf eine freilich falsch ge-
leutete alttestamentliche Stelle kurzerhand: „Gott hat keinen Sohn"
nd lehnt auch die johanneische Logostheorie ab.[2] Am nachdrücklich-
sten bekämpft sie Iulian, gestützt auf eine Reihe alttestamentlicher
Stellen, die jede Verehrung eines anderen als des „eifersüchtigen" Juden-
gottes untersagen. Die Christen stellen aber trotz ihrer Versicherung,
daß sie nicht zwei oder drei Götter verehren, diesen illegitimen Sohn
(νόθος υἱός) neben Gott, der ihn niemals als den seinigen anerkannt hat,
und behaupten noch dazu, er sei sein „erstgeborener" (πρωτοτόκος) oder
„eingeborener" (μονογενής) Sohn, wodurch sie sich abermals mit dem
AT in Widerspruch setzen. Auch der Versuch, die Gottheit Christi aus
den messianischen Weissagungen abzuleiten, ist verfehlt, da an der be-
rühmten Jesajastelle weder von einer „Jungfrau" die Rede ist, noch
davon, daß das erwartete Kind ein Gott sei.[3]

[1] Cels. IV 2. 3. 5. VI 68. 72—74. VII 11. 13. 14. VIII 12. 14. 15. II 9. Mth. 6, 24. Keim, Celsus 123, 1.

[2] Porph. fr. 85 (nach Prediger 4, 8). 86.

[3] Iul. c. Christ. 155 E. 159 E (189, 15 ff.). 261 E. 262 B (213, 5 ff.). 262 D. 262 E (214, 5 ff.). 290 B. 290 C (215, 1 ff.). Exod. 20, 3. 5. Deut. 4, 35. Gen. 6, 4. Jes. 7, 14.

Digitized by Google

Die Lehre vom heiligen Geist (ἅγιον πνεῦμα) als ebenfalls persönlichem, also drittem Gott neben Gott dem Vater und dem Sohn (νοῦς und λόγος) und als ἀπόρροια θεοῦ, die eine dynamische Einheit bilde (τὴν ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν), tritt in der Apologetik erstmals bei Athenagoras hervor. Abgesehen von der Bemerkung des Celsus, daß Jesus kein reiner und heiliger Logos, sondern ein Mensch gewesen sei, wie schon sein schmachvolles Leiden beweise, findet sich gegen diese Dreieinigkeitslehre bei den Gegnern des Christentums keine ausdrückliche Polemik.

Seine zweite Einschränkung erfährt der christliche Monotheismus durch die Lehre vom Teufel. Diese auf den persischen Dualismus zurückgehende Vorstellung, die in der nachexilischen Zeit bei den Juden und durch ihre Vermittlung bei den Christen Eingang fand, läuft hellenischem Denken schnurstracks zuwider.[2] Wie konnte, fragt Celsus, der höchste Gott, der doch die Menschen fördern wollte, einen Widersacher (ἀντιπράττοντα) zulassen, gegen den er machtlos ist (ἀδυνατεῖ) und der selbst der Sohn Gottes erliegt?[3] Berücksichtigt Celsus in seiner Polemik gegen diese Vorstellung auch noch gnostische Lehren, so wendet sich Porphyrios besonders gegen das Johannesevangelium, das mit seiner scharfen Entgegensetzung des Reichs des Lichts, der Wahrheit und des Guten und des Reichs der Finsternis, der Lüge und des Bösen sichtlich unter der Einwirkung des Parsismus steht. Wie soll denn, meint er ironisch, „der Fürst dieser Welt (ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου) gerichtet" und wohin soll er „hinausgeworfen" werden, da es doch kein zweites Weltall geben kann? Handelt es sich aber um ein intelligibles und körperloses Prinzip, so kann dieses nicht „hinausgeworfen" werden. Auch ist ihm Sinn und Anlaß der Bezeichnung Teufel, d. h. Verleumder (διάβολος), durchaus unverständlich und unerfindlich.[4]

Zeigte sich schon in dem letzten Punkte die gänzliche Verschiedenheit der hellenischen von der orientalischen (nicht nur semitischen, sondern auch persischen) Denkweise, so wird diese noch deutlicher werden, wenn wir jetzt die beiderseitigen Vorstellungen von dem Verhältnis

[1] Athenag. Ap. 10 (128, 1 ff.). 12 (129, 18 ff.). 24 (142, 31 ff. Geffcken). Cels. II 31. VI 68. 71. Über den Ursprung und die Entwicklung dieses Begriffs vgl. H. Leisegang, Der heilige Geist, das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen I, 1919; und: Pneuma hagion. Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik. 1922. (Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig. Heft 4.)

[2] Die böse Weltseele in Platons Gesetzen X 896 E ist ein ungriechisches, unter parsistischem Einfluß hereingekommenes Element, wie schon Plutarch (de Is. et Os. 370 F) erkannte.

[3] Celsus VI 42. 52. Er vergleicht dazu die Kämpfe der Olympier mit den Titanen und Giganten u. a.

[4] Porph. fr. 72. 73.

Digitized by Google

, es zur Welt näher ins Auge fassen. Für das Christentum ist Gott ewig und steht hocherhaben über der Welt, seiner vergäng- ı Schöpfung, die er auch wieder vernichten kann und vernichten weil sie durch den Sündenfall des Menschen in ihrer Vollkommen- gestört und verderbt worden ist. Für den Christen hat also die . Anfang und Ende, und die Natur ist als die „gefallene" Schöpfung cht und mangelhaft gegenüber dem allein guten und vollkommenen . Für den Griechen aber stehen schon die Götter des Mythus zwar der Erde, aber nicht über der Welt, sondern sie sind innerweltlich hausen in den drei Stockwerken des Weltalls, dem Himmel, der ɔ und dem Hades. Und wenn auch die Philosophen Irdisches und mlisches, Menschliches und Göttliches unterscheiden, so bildet doch es zusammen den „Kosmos", die ewige Weltordnung, „die kein Gott kein Mensch geschaffen hat."[1] Eine creatio ex nihilo ist den Grie- ı ebenso undenkbar wie ein absoluter Weltuntergang. Auch der ;hus kennt keine Weltschöpfung, sondern nur ein „Weltwerden" (κοσμο- ʼα), d. h. eine aus dem Chaos zum Kosmos führende Weltbildung, und Philosophie kennt zwar Weltperioden, die aber, wie z. B. nach der ıschen Lehre vom Weltbrand, in endlosem Kreislauf sich erneuern. d dieses Weltall einschließlich der irdischen Natur ist für den Grie- ɔn etwas Göttliches (θεῖον), das seine Gesetze in sich selbst trägt, Ge- ze, denen auch die Natur des Menschen als zugehöriger Teil des smos unterworfen ist. Die Natur kennt in allem, was sie hervorbringt er zerstört, die Art und Weise, wie sie wirken muß, von selbst. Mag ın Leib und Seele, Körper und Geist unterscheiden, über die Natur ύσις) kommt man nicht hinaus; und mag man selbst in verschiedenen ɔilen der Welt verschiedene Grade von Vollkommenheit annehmen, wie wa Poseidonios in der Welt über und unter dem Monde, der Kosmos s Ganzes bleibt göttlich und vollkommen, und insbesondere „die himm- ɔche Welt", d. h. die Gestirne und ihre gesetzmäßigen und berechen- ıren Bewegungen sind unvergänglich und ewig. Nicht der Gegensatz wischen dem geozentrischen und heliozentrischen Weltbild, welch letz- ɔres auch schon die Antike kannte[2], macht den Unterschied zwischen hristlicher und griechischer Weltanschauung (im engeren Sinn) aus, ondern der Glaube an die Vergänglichkeit der Welt (des Kosmos) auf ler einen, die Überzeugung von ihrer Ewigkeit auf der anderen Seite. ɔo hält der Grieche immer den Blick auf das Ganze der Welt gerichtet, von der die Menschheit nur einen winzigen Teil bildet, wenn auch der Mensch immerhin das schönste der Lebewesen ist[3], für den Christen

[1] Heraklit fr. 30.

[2] Durch Aristarch von Samos (um 280 v. Chr.) nach Plut. de fac. in orb. lun. 6 (923 A).

[3] Vgl. Aristot. Part. an. II 7 p. 653 a 28 ff. Porph. fr. 76.

Digitized by Google

dagegen ist die ganze Welt um des Menschen willen geschaffen
dieser anthropozentrischen Weltbetrachtung des Christen und der
mischen der Griechen entspringt auch beiderseits ein ganz vers
dener Begriff der Vorsehung (πρόνοια). Für den Christen ist
Schicksal der ganzen Welt durch das Schicksal der Menschheit bes
und ist daher die göttliche Vorsehung auf dieses und auf das Le
jedes einzelnen dieser Menschen gerichtet. Die Natur, die gesa
Schöpfung, zeigt nur noch trübe und undeutliche Spuren der Wes
Gottes, sie ist zum Untergang bestimmt und daher beinahe wider
lich geworden. Das reine Wirken Gottes ist daher nicht aus der N
erkennbar, sondern nur aus der übernatürlichen Gottesoffenbarung
Wunder. Das hat Tertullian mit seinem „credo, quia absurdum es
unübertrefflicher Weise auf den Begriff gebracht.[1] Für den Grie
aber waltet die göttliche Vorsehung immanent in der Natur in der Wei
daß sie alle Organismen, jeden in seiner Art, zweckmäßig und leb
fähig gestaltet, dabei aber immer nur auf die Erhaltung der Gat
bedacht ist, während sie der Untergang der Individuen, deren sie
eine Überfülle hervorbringt, nicht kümmert. Dies gilt auch vom M
schen. Daher ist für den Griechen und Römer wohl eine Unsterblichk
der Seele oder des Geistes in irgendeiner Form denkbar, ganz unden
bar aber eine Auferstehung des Fleisches, an die der Christ glau
Endlich gehört für den antiken Menschen auch das Übel und das B
zur Struktur des Kosmos, in dem es seine bestimmte Funktion hat.
die Existenz eines Teufels ist damit für ihn ausgeschlossen. Mag es g
und böse Dämonen geben, die Gottheit weiß sich ihrer für ihre Zwec
zu bedienen. Der Mensch aber ist ebenso zum Guten wie zum Bös
fähig und nicht, wie das Christentum lehrt, von jeder Erkenntnis u
Fähigkeit zur Tugend verlassen.[2]

Diese Grundanschauungen finden ihren Ausdruck in den metaphy
schen Einwänden, die gegen das Christentum seitens der antiken Denk
im einzelnen erhoben werden. Die christliche Vorstellung von der All
macht Gottes ist falsch. Die Christen behaupten, Gott sei alles mög
lich. Nein, sagt Celsus: er kann weder das Böse oder Schlechte tu
noch das Widernatürliche wollen. Er fördert nicht die sinnlose Unord
nung, sondern er ist „der Führer der rechten und gerechten Natur
(τῆς ὀρθῆς καὶ δικαίας φύσεως ἀρχηγέτης). Porphyrios führt diesen Ge

[1] Tert. de carne Christi 5; vgl. Lact. Inst. III 28, 2: religionis eversio *natura*
nomen invenit. Der Versuch Augustins, civ. Dei XXI 8, zu beweisen, daß „por
tentum ergo non fit contra naturam, sed contra quam est nota natura", ist
eine petitio principii, da er die jüdisch-christliche Vorstellung von der übe
die Natur erhabenen Allmacht Gottes, der die Natur „nulla praescribente leg
naturae" ändern kann, voraussetzt.

[2] Cels. VIII 55. Vgl. hierzu auch Plot. Enn. II 9 und I 8.

Digitized by Google

:en noch weiter aus: „Gott kann nicht alles. Er kann nicht machen, Homer kein Dichter gewesen und daß Ilion nicht zerstört worden er kann nicht machen, daß zweimal zwei, was gleich vier ist, hun- gibt, auch wenn er es beschließen wollte; und ebensowenig kann Böses tun, da er von Natur gut ist.“[1] Gott ist also an die Ordnung Natur, die ja seine eigene Auswirkung ist, gebunden. Das ist echt chische Gottesanschauung: Gott ist wohl allwirksam — *παναίτιος* nt z. B. Aischylos den Zeus[2] —, aber nicht allmächtig im Sinne der den Christen vorausgesetzten Fähigkeit, den naturgesetzlichen Ver- des Geschehens durch persönliche Eingriffe, sog. Wunder, zu chbrechen. Gewiß sind auch die griechischen Mythen voll von Wun- n, und in den Asklepiosheiligtümern wurde mit Wunderkuren Reklame nacht, wie die Inschriften von Epidauros beweisen; aber es ist gerade chst bezeichnend, daß selbst die dämonengläubigen Neuplatoniker se volkstümlichen Mirakel, über die sich schon Aristophanes lustig cht[3], nicht anerkennen. Wohl gibt es auch für sie vereinzelte Wunder, er in einem ganz andern Sinne. Diese werden von einzelnen Menschen llbracht, die eine außergewöhnlich tiefe Einsicht in die Natur haben d sie daher in höherem Grad beherrschen als der Durchschnittsmensch; er ihre Taten vollziehen sich nicht im Widerspruch zur Natur, son- rn gemäß und mittels der Natur. In diesem Sinn wurden schon dem mpedokles Wunder zugeschrieben und vollbrachte Apollonios von yana solche. So erklärte man sich auch die Wunder der ägyptischen auberer und sonstigen Magier. Solche Wunder mochte auch Jesus getan aben; nur war dies ebendeshalb gar nichts Unerhörtes.[4] Das christliche Wunder aber hat einen ganz andern Sinn: in ihm, nicht in der von Gott abgefallenen und daher unvollkommenen und sündigen Natur, offen- art sich Gott erst wahrhaft und gibt durch „Zeichen“ seinen Willen und. Für den Griechen ist der Wundertäter ein Mann, der einen tieferen Einblick in die göttliche Natur hat, für den Christen ein Mann, der vermöge seiner übernatürlichen, göttlichen Kraft die ungöttliche Natur überwältigt und bezwingt. In den „Quaestiones et responsa ad ortho- doxos“, einer Schrift aus dem letzten Viertel des 4. Jahrhunderts, wird die Frage aufgeworfen, wie es komme, daß die Talismane (*τελέσματα*) des Apollonios von Tyana noch nach seinem Tode wirksam seien, wäh- rend die Wunder Jesu nur einen Augenblickserfolg gehabt hätten, und es wird darauf geantwortet: Apollonius kannte die Kräfte der Natur,

[1] Iustin, Dial. c. Tr. 84 p. 310 D. Cels. V 14 (vgl. III 70). Porph. fr. 94.

[2] Aisch. Ag. 1485, daneben *πανεργέτης*.

[3] Dittenberger, Sylloge[3] 1168—1173. Paus. II 27, 1, wozu R. Herzog, Philol. Suppl. XXII 3, 1931. Aristoph. Plutos 659 ff.

[4] Diog. L. VIII 59. 60. 69. Emp. fr. 111. Porph. fr. 60. 63. Cels. I 68.

Digitized by Google

die ihr immanenten „Sympathien" und „Antipathien" von Grund a
Die Wirkung der Talismane ist also eine natürliche, die Gott zum N
der Menschen bestehen läßt. Jesus aber vollbrachte seine Wunder
lich durch einen Befehl, ohne jede materielle Hilfe.[1] Hier tritt der
gekennzeichnete Unterschied in der Auffassung des Wunders bei
chen und Christen, dort Kenntnis und Benützung vorhandener N
kräfte, hier göttliche Gewalt über die Natur, aufs deutlichste he
Dieser beiderseitigen Auffassung entsprechend, wehren sich auch
Christen gegen jede natürliche Erklärung biblischer Wunder: Tert
und Hieronymus lehnen z. B. die Deutung der Finsternis beim T
Jesu als einer Sonnenfinsternis aufs entschiedenste ab, und ebenso
der Stern von Bethlehem nach Kyrillos nicht, wie Iulian meinte.
Morgenstern oder sonst ein „gewöhnlicher Stern".[2] Durch solch rat
listische Deutung würde ja der unmittelbare Eingriff Gottes in
Naturlauf, das Wunder, das Zeichen, beseitigt.

Die Welt ist für den Griechen ewig wie die in ihr wirkende G
heit. Sie hat also keinen Anfang und kein Ende. Der Christ aber w
von einer Weltschöpfung und von einem Weltuntergang. Die fal
christliche Vorstellung von der göttlichen Allmacht liegt auch hier
zugrunde. Die kindlich-naive Vorstellung vom Sechstagewerk in d
biblischen Schöpfungsbericht wurde schon oben (S. 59) berührt. Tie
geht, was Iulian noch hinzufügt: „Es genügt nicht zu sagen: ‚Gott spr
und es wurde'. Denn den Befehlen Gottes muß die Natur (αἱ φύσεις) d
werdenden Dinge entsprechen. Ich will das noch deutlicher sagen. G
befahl dem Feuer, aufwärts zu steigen, wenn es möglich sei, der Er
aber, sich zu senken. Mußte nun nicht, damit der Befehl Gottes sic
verwirkliche, jenes leicht und diese schwer sein? Und so ist es durch
weg."[3] Dieser Einwand zeigt wieder, daß Gott für den Griechen nic
über der Natur steht, sondern in seinem Wirken an sie gebunden is
Sowenig als die Weltschöpfung kann es den von den Christen erwarteten
Weltuntergang geben. Der nächstliegende, freilich auch oberflä
lichste Einwand ist hier: bis jetzt ist er jedenfalls noch nicht eingetreten
obgleich seine Voraussetzung, die Verkündigung des Evangeliums in
der ganzen Welt, anscheinend erfüllt ist. Schwerer wiegt die Entgeg
nung auf das Wort des Paulus, daß „das Wesen dieser Welt vergeht."
„Wer, fragt Porphyrios, wird sie denn vergehen machen, und wozu wird
er es tun? Denn ist es der Weltschöpfer, der dies täte, so zieht er den

[1] Quaestiones et responsa ad orthodoxos ed. Harnack (Texte u. Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. N. F. VI 4, 1901) 32. 86. Labriolle a. a. O. 455 st.

[2] Tert. Apol. 21 (Op. ed. Öhler I 202). Hieron. zu Mth. 27, 45 (Porph. fr. 14) Kyrill. fr. 3 (Iul. fr. 2 Neumann).

[3] Iul. c. Christ. 143 B (185, 13 ff. Neumann).

Digitized by Google

ırf auf sich, daß er, was in ruhiger Sicherheit liegt, in Bewegung und verändert. Wenn er aber die Gestalt der Welt dadurch verrn will, so wird man ihm schuld geben, daß er nicht gleich bei der ɔfung die für die Welt passende und angemessene Gestalt erkannt, ɔrn sie ohne eine solche bessere und vernünftige Einrichtung unɔmmen ins Dasein gerufen hat." Und wie unsinnig ist vollends die ɛellung der Petrusapokalypse, daß am Tage des Gerichts auch die samt dem sie umgebenden Himmel gerichtet werden soll! Was n sie denn verschuldet haben? Mögen „zwar die irdischen Dinge irrt und von Natur unfähig sein, ihre Ordnung zu wahren, sondern Regel spotten, die himmlischen Dinge halten jedenfalls allezeit ihre ıung fest, nach der sie fortschreiten, ändern sie nicht und werden niemals ändern; denn sie sind das präziseste Werk Gottes. Daher ist ganz unmöglich, diese Schöpfungen einer höheren Ordnung aufzun, da sie durch ein göttliches und vollkommenes Gesetz (θεσμός) stigt sind." Und mit einem ähnlichen Wort, daß „der Himmel werde ammengerollt werden wie eine Buchrolle und die Gestirne vom Him- fallen werden wie die Blätter vom Weinstock und vom Feigenm", setzt sich der Apokalyptiker in Widerspruch mit dem Propheten- rt, daß „der Himmel Gottes Thron und die Erde der Schemel seiner ße sei." Überheblich ist aber auch das angebliche Christuswort: „Himmel l Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen."[1]

Mit der Vorstellung vom Weltuntergang verbanden die Christen dieige vom Weltgericht und von der diesem vorangehenden Auferehung der Toten (ἀνάστασις τῶν νεκρῶν), die sie mit der Auferstehung su begründeten. Diese hat mit der auch den Griechen seit Jahrhunrten, insbesondere seit Platon, geläufigen Lehre von der Unsterblichit der Seele gar nichts zu tun, sondern es handelt sich hier um eine Wiederbelebung des Leichnams. Diese Lehre muß bei der altchristlichen ission viel mehr im Vordergrund gestanden sein als die Erlösungslehre ıd forderte wegen ihrer Naturwidrigkeit den Spott und den Widerɔruch der Griechen in ganz besonderer Weise heraus, wie schon aus er Apostelgeschichte ersichtlich ist.[2] Abgesehen von ihrem Mangel an Originalität — denn sie sei einfach von den Juden übernommen — wird egen ihre Begründung mit der Allmacht Gottes eingewendet, daß dieser Glaube, die Toten würden „mitsamt ihrem Fleische" (αὐταῖς σαρξὶν ἐκείναις) aus der Erde wiederauftauchen, wider die Natur (παρὰ φύσιν) sei, mit der sich Gott nicht in Widerspruch setzen könne. Warum gerade

[1] Cels. VII 9. Porph. fr. 13 zu Mth. 24, 14; fr. 34 zu 1. Kor. 7, 30 f.; fr. 89. 90a. Beide Worte fehlen in dem Fragment der Petrusapokalypse von Akhmim (A. Dieterich, Nekyia 1893); vgl. dazu Jes. 34, 4; 66, 1. Mth. 24, 35.

[2] Act. 4, 2. 17, 32. 1. Kor. 15, 16 ff.

Digitized by Google

auf die Auferstehung des Leibes so großen Wert legen, meint Cels als ob es nichts Besseres und Wertvolleres gäbe, nämlich die Seele den Geist?[1] Mit einem sehr drastischen Beispiel ironisiert Porphyr diesen Auferstehungsglauben. Wie viele Menschen, meint er, kom auf dem Meere um: da wird nun etwa der Körper eines Schiffbrüch von Seebarben gefressen; diese werden von Fischern gefangen und zehrt, diese selbst später getötet und von Hunden gefressen; die Hu sterben auch und werden die Beute von Raben und Geiern: „wie nun der Körper jenes Schiffbrüchigen wieder zusammengebracht wer der sich in so vielen Lebewesen aufgelöst hat?" Die Berufung auf Go „Allmacht" in der ganz törichten Auffassung der Christen verfängt weil diese eben in den Gesetzen der Natur ihre Grenzen hat; wie Porphyrios auch die seltsame Erwartung der Entrückung der bei Wiederkunft Christi noch lebenden Christen in den Himmel wegen ihrer Naturwidrigkeit mit den Worten ablehnt: „der göttliche und Gö liches schaffende Logos hat dies (nämlich etwas Naturwidriges) nie niemals getan, noch wird er es je tun . . .; denn nicht seine Macht s die Richtschnur seines Handelns und Wollens, sondern gemäß der Folg richtigkeit, die die Dinge erhält, beobachtet er selbst das Gesetz d Ordnung (*τὸν τῆς εὐταξίας νόμον*).[2] Auch hier zeigt sich wieder, da dem Griechen ein Auseinandertreten der Naturordnung und des göt lichen Wirkens ein ganz unvollziehbarer Gedanke ist, während es f den Christen ein Kernstück seines Glaubens bildet. Es ist übrigens ein Treppenwitz der Weltgeschichte, daß die christliche Kirche die Argumentation des Porphyrios gegen die Auferstehung des Leibes sa stillschweigend selbst zu eigen gemacht hat, indem sie die Ketzer durch die Verbrennung und Zerstreuung ihrer Asche in die Winde der Auferstehung zu berauben suchte. Wie Celsus und Porphyrios, so erblickte auch Iulian in diesem Auferstehungsglauben der Christen ihre Unfähigkeit, das Mögliche und Unmögliche an den Dingen zu erkennen, und damit ein Anzeichen äußersten Unverstandes.[3]

Während der Grieche bei der Beurteilung von Einzelfragen immer die Welt und Natur als Ganzes im Auge behält, konzentriert sich bei den Christen das ganze Interesse auf den Menschen. Der Mensch ist nicht nur die Krone, sondern das eigentliche Ziel der Schöpfung, das Schicksal der Menschheit bildet den Inhalt und Zweck des gesamten Weltgeschehens. Alles ist um des Menschen willen gemacht: so lehrt die

[1] Cels. II 5. V 14. VIII 49.

[2] Porph. fr. 94. 93 (wozu vgl. Cels. V 14). fr. 35. Auf diese Vorstellung bezieht sich wohl auch der Spott des Lukian (Peregr. 13): *πεπείκασι γὰρ αὐτοὺς οἱ κακοδαίμονες τὸ μὲν ὅλον ἀθάνατοι ἔσεσθαι καὶ βιώσεσθαι τὸν ἀεὶ χρόνον.*

[3] Iul. c. Christ. fr. 17. 18 (Neumann).

Digitized by Google

anthropozentrische Weltbetrachtung der Christen. Nietzsche dachte in dieser Verengerung des Blickfelds vom Kosmos auf den Menschen den Hauptunterschied zwischen der vorsokratischen Philosophie einerseits und den Anschauungen der sokratischen und hellenistischen Schulen andererseits, die er als „Vordergrundsdenkweisen" kennzeichnete.[1] In der Tat hat in der griechischen Philosophie um jene Zeit eine Verschiebung ihres Schwerpunkts stattgefunden, und im sokratischen Kreise erscheint erstmals die Auffassung, daß alles um des Menschen willen (ἀνθρώπων ἕνεκα) geworden sei.[2] Aber weder Platon noch Aristoteles noch die Stoa und der Epikureismus haben über dem Menschen den Kosmos aus den Augen verloren. Immer, auch für den Neuplatonismus, bleibt der Mensch in diesen eingegliedert. Erst das Christentum, und nur dieses, trägt die Lehre vom Primat des Menschen, ja genau genommen der von Gott erwählten Christen in der vorhin charakterisierten Überspannung vor[3], und auch diese spätantiken Menschen, wie Celsus, Porphyrios, Iulian sind noch soweit Griechen, daß sie hier den Gegensatz zweier Weltanschauungen spüren. Deshalb treten sie dieser Betrachtung der Welt aus der Froschperspektive, wie sie Juden und Christen üben, aufs schärfste entgegen. Celsus weist in einem langen Exkurs auf die Vorzüge hin, die die Tiere in mancher Hinsicht vor den Menschen voraus haben, auf die Feinheit ihrer Sinne, auf ihre Geschicklichkeit und Organisationskraft, wie sie sich im Bienen- und Ameisenstaat bekundet, auch darauf, daß den Tieren die atmosphärischen Vorgänge, Sonnenschein und Regen, ebenso zustatten kommen wie dem Menschen, und ebenso die pflanzliche Nahrung, besonders die Baumfrüchte. Also nicht nur den Menschen ist das gemacht, sowenig wie für den Löwen, den Adler oder den Delphin, sondern „die Welt ist das lückenlose und vollkommene Werk Gottes", die ihm als Ganzes am Herzen liegt und innerhalb dessen jedes Wesen den ihm zukommenden Anteil erhalten hat. So gehört auch der Mensch mit seinem Körper dieser „Ökonomie des Ganzen" an.[4] Kürzer, aber nicht weniger scharf entgegnet Porphyrios auf die rhetorische Frage des Paulus: „Sorgt denn Gott für die Ochsen?" „Hier", sagt er, „scheint er mir die Weisheit des Schöpfers stark zu verspotten, als ob diese für das Gewordene keine Sorge trüge", und widerlegt ihn mit Stellen aus dem AT selbst.[5]

Mit dieser anthropozentrischen Auffassung der Welt ist ohne weiteres auch schon ein ganz anderer Begriff der Vorsehung (πρόνοια) ge-

[1] F. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse 225 (TA. VIII 179 f.), wozu W. Nestle, Friedrich Nietzsche und die griechische Philosophie. Neue Jahrb. f. d. kl. Alt. 1912, 558. [2] Xen. Mem. III 4, 8. 10.

[3] Iust. Ap. I 10 p. 58 AB. [4] Cels. IV 23, 74 ff. 99. VIII 53.

[5] Porph. fr. 29. 1. Kor. 9, 9 f. Deut. 25, 4. Ps. 8, 8 f.

Digitized by Google

geben. Dieser ist für den Christen zunächst insofern enger, als die göttliche Vorsehung nur dem Menschen gilt, nicht aber der außermenschlichen Natur; daneben freilich geht sie noch mehr ins einzelne, insofern sie auf die besonderen Schicksale jedes menschlichen Individuums, sein äußeres und sein inneres Leben, vor allem auf das ewige Heil seiner Seele sich richtet. Der Grieche aber hat einen weiteren Vorsehungsbegriff, der, innerweltlich, den ganzen Kosmos begreift, bei den lebenden Wesen jedoch sich nicht um das Schicksal der Individuen, sondern um die Entfaltung der Arten kümmert, die alle Gott gleich am Herzen liegen. „Gott zürnt den Menschen sowenig wie den Affen oder den Fliegen", sagt Celsus. Und Porphyrios erklärt in seiner Kritik des Glaubens an die Auferstehung der Toten: „Gott würde dadurch die hier bestehende Aufeinanderfolge (*διαδοχή*) aller gewordenen Wesen, die er die Erhaltung und ununterbrochene Fortdauer der Arten [...] bestimmt hat, kurzerhand auflösen, während er doch diese von Anfang an als Gesetz aufgestellt und in den (verschiedenen) Gestaltungen durchgeführt hat" (*νομοθετήσας καὶ διατυπώσας*).[1]

Die höchste Steigerung erfährt dieser christliche Vorsehungsbegriff in der Lehre von der Erlösung, indem nach dieser nicht nur die ganze Geschichte der Menschheit, sondern auch die Schöpfung der *gesamten* Welt und Natur, ihr Bestand und ihr Untergang auf dieses Ziel eingestellt ist. Bei der Auseinandersetzung darüber darf man freilich nicht an die später von der Kirche dogmatisch festgelegte paulinische Erlösungstheorie im Sinne der Erlösung des sündigen Menschen durch das stellvertretende Opfer Jesu denken. Auch die Apologeten kennen diese Lehre nicht oder ignorieren sie wenigstens.[2] Für die christlichen Gegner des Celsus und Porphyrios besteht die Erlösung oder richtiger „Errettung" (*σωτηρία*) in der Offenbarung des wahren Gottes und damit der wahren Religion in und durch Jesus. Durch ihn will er alle Menschen von der Wahrheit überzeugen und zum Glauben führen.[3] Dieser Glaube ist die einzige Bürgschaft dafür, daß man bei der Wiederkunft (*παρουσία*) Christi zum Weltgericht, das nicht mehr fern ist, besteht und nach der Auferstehung der ewigen Seligkeit teilhaftig wird, während die übrigen Menschen wegen ihres Unglaubens und ihrer Sündhaftigkeit zu ewigen Höllenstrafen verdammt werden. Schwankend ist in diesem ganzen Gedankenkomplex noch die Vorstellung von der „Gottheit Christi": bald wird er als der fleischgewordene Gott selbst betrachtet, der seinen Sitz im Himmel verlassen hat und auf die Erde herabgestiegen ist, bald erscheint er als der „Sohn Gottes", den dieser gesandt hat, und tritt so

[1] Cels. IV 99 s. f. Porph. fr. 94 (in.), wozu Harnack, Kritik des NT usw 126.
[2] Cels. IV 74. — H. Lietzmann, Geschichte der alten Kirche I (1936) 183.
[3] Iust. Ap. I 10 p. 58 D. Harnack, Dogmengeschichte[3] I (1894) 455 ff.

Digitized by Google

eine zweite göttliche Person neben den Vater, von dem er als dessen „gos" unterschieden wird. Leiden, Tod und Auferstehung Jesu vollziehen bei dieser Auffassung streng genommen nur aus dem äußerlichen nde, weil es so von den Propheten geweissagt ist[1], die Auferstehung leich als Grund der Hoffnung auf die eigene Auferstehung der Gläubigen. Diesem Stück des christlichen Glaubens stehen die Griechen völlig ständnislos und ratlos gegenüber: es ist ihnen in der Tat, wie es lus formuliert hat, „eine Torheit" (μωρία).[2] „Was für einen Sinn", gt Celsus, „hat diese Herabkunft für Gott? Will er, der doch all-ssend ist, die menschlichen Verhältnisse kennenlernen? Oder, wenn sie kennt und verbessern will, kann er dies nicht vermöge seiner ttlichen Macht, ohne sich dazu in leibhaftiger Gestalt herabzulassen, zu er ja seinen himmlischen Thron verlassen mußte? Oder wollte er, erkannt von den Menschen und von ihnen zu wenig geehrt, sich zu kennen geben und den Glauben und Unglauben der Menschen prüfen?"[3] ott selbst freilich bedarf dessen nicht, sondern, so sagen die Christen, r will uns die Erkenntnis seiner selbst anbieten, damit wir sie an-hmen, rechtschaffen (χρηστοί) und gerettet werden, diejenigen aber, ie sie nicht annehmen, sich als böse (πονηροί) erweisen und gestraft erden." Aber auch dagegen erheben sich viele Bedenken. Warum hat ott dazu den Weg durch den Leib eines Weibes gewählt, was für den latoniker bezeichnenderweise eine „Befleckung" (μίασμα) bedeutet, an-tatt sich selbst mit einem entsprechenden Körper zu umgeben? Das väre ja doch für Gott eine Wandlung aus dem Höheren ins Geringere. Jnd warum hat denn Gott mit dieser seiner Offenbarung so lange ge-ögert und bis dahin die Menschheit sich selbst überlassen? Warum, so ragt auch Porphyrios, ist Christus denn erst so spät erschienen, wenn er doch die „Kranken", d. h. die Sünder, zu sich ruft, als ob es unter den früheren Generationen keine solche gegeben hätte? Und damit ver-bindet sich die andere Frage: warum ergeht denn der Ruf Jesu nur an die Sünder und nicht auch an die rechtschaffenen Menschen? Es mag ja zugegeben werden, daß die Menschheit als solche sündig ist; dann aber sollten alle gerufen werden, während das Christentum die ausge-sprochenen Sünder (ἁμαρτωλοί) bevorzugt.[4] Unbegreiflich erscheint es auch, daß Gott den Boten seiner Offenbarung nicht zu einem großen und berühmten Volke, sondern zu den Juden in einem kleinen Winkel der Erde sandte, und daß er, der doch allwissend ist, seinen „Sohn" schlechten Menschen zu schmählicher Bestrafung überließ. Entweder hat er dies nicht verhindern können, dann ist er nicht allmächtig, oder er

[1] Cels. VII 2. [2] 1. Kor. 1, 23 f.
[3] Vgl. Od. 17, 485 ff. Ovid. Met. I 212 f. VIII 626 ff. Act. 14, 11 ff.
[4] Cels. IV 3. 6. 7. 14. VI 68. 73. Porph. fr. 77. 87. Cels. III 63. 65.

Digitized by Google

hat es nicht verhindern wollen, dann ist die Bestrafung Jesu ebenso wie die seiner Anhänger in der Ordnung.[1] Die Christen sagen schließlich, Gott habe seinen Sohn gesandt aus Zorn gegen die Gottlosen und wegen deren Bestrafung. Damit schreiben sie Gott, der doch frei von jeder Leidenschaft (ἔξω παντὸς πάθους) ist, menschliche Gefühle und Erregungen zu, ihm, der „den Menschen sowenig zürnt wie den Affen und den Fliegen". Damit wird auch das Weltgericht hinfällig, das sich die Christen übrigens so denken, daß Gott „wie ein Koch Feuer (an die Welt) heranbringen und die ganze übrige Menschheit daran braten werde, während sie allein fortdauern werden, und zwar nicht nur die Lebenden, sondern auch die schon Verstorbenen, die mitsamt ihrem Fleische aus der Erde emportauchen werden."[2] Endlich ist diese Prophezeiung des Weltendes und Weltgerichts durchaus nichts Außergewöhnliches: man kann sie aus dem Munde der verschiedensten Propheten hören.[3] Es erweist sich also diese ganze Vorstellung vom Weltuntergang, von der Wiederkunft Christi, vom Weltgericht und der Auferstehung der Toten als ein Wahnglaube.

III. ETHISCH-POLITISCHE EINWÄNDE

Der populärste Vorwurf gegen die Christen war der des Atheismus. Er gehört scheinbar zu den metaphysischen Einwänden und ist für uns bei der entschiedenen Gott-Gläubigkeit der Christen höchst befremdlich. Allein bei der engen Verwachsenheit von Religion und Politik sowohl in der griechischen Polis als auch im römischen Staat betraf er nicht nur einen theoretischen Irrtum, sondern ein praktisches Verhalten. Ein Verstoß gegen die an den antiken Bürger immer und überall gestellte Forderung, τοὺς θεοὺς νομίζειν, οὓς ἡ πόλις νομίζει, die nicht nur den Glauben an die Staatsgötter, sondern auch ihre Verehrung, d. h. die Beteiligung am öffentlichen Kultus, in sich begriff, hatte immer als ἀσέβεια gegolten. Der theoretische Atheismus war an sich straflos und nur das gegen die Philosophen gerichtete besondere Gesetz des Diopeithes in Athen vom Jahr 432 v. Zw. ging über diesen Grundsatz hinaus, wie die bekannten dortigen Asebieprozesse beweisen.[4] Die Zahl der erklärten Atheisten war im Altertum eine sehr kleine: es galten dafür Diagoras von Melos, Kritias von Athen und der Kyrenaiker Theodoros.

[1] Cels. VI 78. 81. Porph. fr. 64. 65. 94 (s. f.). Vgl. auch Cels. I 66. II 17. 33. IV 3. VI 81. Iul. c. Christ. 155 E (189, 14 ff. N.)

[2] Cels. IV 73. 72. VI 64. IV 99. V 14.

[3] Cels. VII 9. 11 (vgl. IV 10 f.), wozu Keim, Celsus 106, 1 auf Capitolinus, Vita M. Aur. 14 verweist; vgl. die schon Mth. 24, 11 und 2. Petri 2, 1 erwarteten „falschen Propheten".

[4] Plat. Ap. 26 B. Plut. Per. 32. E. Derenne, Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes 1930.

Digitized by Google

enen manche noch die Sophisten Protagoras von Abdera und Prodikos Keos fügten.[1] Selbst die Epikureer, die keinerlei Einwirkung der ter auf das Weltgeschehen annahmen, wagten nicht, ihre Existenz zu nen und beteiligten sich am Kultus. Zu diesem gehörte in der Zeit Aufkommens des Christentums noch die göttliche Verehrung des sers als Ausdruck der Loyalität. Sowohl beim Kaiser wie bei den tern galt als der sichtbare Ausweis des Glaubens und der Verehrung Opfer, mindestens in der Form einer Spende von Weihrauch und in.[2] Wer das nicht darbrachte, machte sich straffällig. So galt der eismus, auch bei aufgeklärten Leuten, nicht nur als ein religiöser und licher Defekt, sondern erweckte auch den Verdacht politisch-revolunärer Gesinnung. Man lud dadurch das „crimen laesae religionis" auf h und fiel unter das kaiserliche Gesetz, das bestimmte: „eos, qui Romam religionem non colunt, debere Romanas caerimonias recognoscere".[3] gebildete und Gebildete sind daher einig in der Verdammung der christhen „Atheisten" und sehen in ihnen die Ursache der über Rom hereinechenden Unglücksschläge. „Weg mit den Atheisten!" oder „Die Christen r die Löwen!" brüllte die Menge im Amphitheater.[4] Der Platoniker elsus aber sieht im Christentum einen Rückfall in den primitiven „Atheismus" wilder Völker, die noch keine Altäre, Tempel und Götterbilder ennen. Lukian stellt die christlichen Atheisten in eine Reihe mit ihren ntipoden, den Epikureern. Porphyrios erblickt im Eindringen des Christenums den Grund für die Abkehr der hilfreichen Götter vom Imperium. lian wirft den Christen vor, daß sie den „Atheismus" von den Juden bernommen hätten, die wegen ihrer bildlosen Gottesverehrung gelegentch auch als *ἄθεοι* oder *δυσσεβέστατοι* bezeichnet werden, was aber für ie keine strafrechtlichen Folgen hatte, da sie als ursprünglich geschlossene lation das Vorrecht einer religio licita genossen, während die Christen er Vorwurf des Atheismus mit der Anklage auf Tod und Leben und nit Ausstoßung aus der Gesellschaft bedrohte.[5] Fragt man nach der heoretischen Berechtigung des Vorwurfs, so verwahrt sich zwar Iustin — ähnlich wie Sokrates — gegen den Atheismus im absoluten Sinn,

[1] Cic. nat. deor. I 1, 2. 42, 118. Sext. Emp. IX 54. Min. Fel. Oct. 8, 2. Euseb. praep. ev. XIV 3, 7. [2] Plin. Ep. X 96, 5.

[3] Tert. Apol. 24 (vgl. 27). Edikt im Martyrium Cypriani: vgl. Harnack, Der Vorwurf des Atheismus in den ersten drei Jahrhunderten (Texte u. Untersuch. usw. 28. N. F. XIII 4, 1908) 8 ff. 10, 2. — Zur ganzen Frage: Mommsen, Der Religionsfrevel nach römischem Recht. Ges. Schr. III 3, 389 ff.

[4] Mart. Polycarp. 3. Tert. Apol. 40.

[5] Cels. VII 62. Luk. Alex. 25. 38. Porph. fr. 80. Iul. c. Christ. 43 B (164, 16 ff. Neumann). Apoll. Molo bei Joseph. c. Ap. II 14. Plin. N. H. XIII 4, 46. Tac. Hist. V 5. Iuv. XIV 100. Aristid. or. 46 (*οἱ ἐν Παλαιστίνῃ δυσσεβεῖς*). Dio Cass. 67, 14 und 52, 36 (der Consul T. Flavius Clemens und seine Frau Domitilla).

Digitized by Google

gibt ihn aber offen zu, wenn man darunter die Ablehnung der Staatsgötter (*νομιζόμενοι θεοί*) und der Beteiligung an ihrem Kult versteht. Im Unterschied von dieser Ehrlichkeit sucht Tertullian die Beschuldigung durch einen echten Advokatenkniff zu entkräften. Er schließt folgendermaßen: Religion ist nur, wo Gottesverehrung ist. Die Staatsgötter sind aber gar keine Götter, sondern Dämonen. Also ist ihre Verehrung keine Religion und folglich sind wir nicht der Religionsverletzung schuldig. Die Unterscheidung Iustins wurde in einem Religionsprozess unter Valerian, über den Eusebios berichtet, von dem damaligen Richter vorsätzlich auf den Begriff gebracht, wenn er die Christen aufforderte, „sich zu natürlichen Auffassung zuzuwenden und die Götter zu verehren, um das Reich erhalten, der unnatürlichen aber zu entsagen".[2] Das war in der Tat der Gegensatz zwischen der antiken und christlichen Religion: für den antiken Menschen ist die Natur göttlich und die Götter Naturmächte, ihre Anbetung also natürlich, für den Christen aber steht Gott nicht nur über, sondern in einem Gegensatz zu der, wie er *glaubt*, gefallenen Natur; also steht die Anbetung des Christengottes in einem Widerspruch zur Natur und muß der Christ die Anbetung von Naturmächten verwerfen. Den Griechen und Römern aber erschien das Christentum als die Entgötterung der Natur und des Staates, als die Profanierung alles Irdischen.[3] Vielleicht ist die früheste Entgegnung auf den Vorwurf des Atheismus seitens der Christen, die wir kennen, die vom Verfasser des Epheserbriefs vorgenommene Umkehrung, der den „Atheismus" den Nichtchristen zuschreibt. Dies wird dann in der christlichen Literatur des Ostens stehend, bis schließlich das Gesetz des Gratian, Valentinian und Theodosius vom Jahr 380 alles, was außerhalb der katholischen Kirche steht, auch die Häretiker, unter den Begriff des „sacrilegium" (d. h. der *ἀθεότης*) befaßt.[4] Damit ist in dem Verhältnis der beiden Religionen die der Anfangssituation entgegengesetzte Lage erreicht.

Bei dieser Auffassung des Verhältnisses von Staat und Religion in der Antike und zumal im römischen Kaiserreich ist es nicht zu verwundern, wenn die Christen, die zwar die Existenz der Götter nicht leugneten, aber sie für böse Dämonen erklärten und die Beteiligung an ihrer Verehrung wie am Kaiserkult schroff ablehnten, nicht nur als Atheisten, sondern zugleich auch als politische Umstürzler galten.[5] Schon

[1] Iust. Ap. I 6 p. 56 B. Plat. Ap. 26 C. Tert. Apol. 24.

[2] Euseb. Hist. eccl. VII 11 bei Harnack, Atheismus 14, 1. [3] S. oben S. 79.

[4] Eph. 2, 12, wozu Harnack, Atheismus 4, 4. Vgl. Ignat. ad Trall. 3. Mart. Polyc. 9. Clem. Al. Protr. II 24. Strom. VII 1, 1 und 4. Paidag. III 11, 80. II 10, 86. Athenag. de resurr. 28. Orig. Exhort. ad mart. 32, 5 (*πολύθεος ἀθεότης, ἀθεος πολυθεότης*). Gesetz der Kaiser bei Harnack a. a. O. 15 f.

[5] Eine lehrreiche Parallele zum Verhältnis der Christen zum römischen Kaiserkult bildet die Lage heutiger japanischer Christen gegenüber dem von

Digitized by Google

e geheimen Zusammenkünfte zogen den Verdacht auf sich und standen Widerspruch mit der Sitte. Es schien, als wollten sie sich dadurch Strafe für geheime Vergehen entziehen. Man schrieb ihnen eine „Parole ieimer Gemeinschaft" zu, sie gelten als das „Proletariat einer unheiligen rschwörung", als „eine im Dunkel schleichende, lichtscheue Rotte". e gemeinsame Gefahr schließt sie um so enger zusammen und ihre auch n Lukian anerkannte tatkräftige Verbrüderung bildet ein stärkeres Band alle Eide. Der revolutionäre Charakter liegt ihnen sozusagen im Blute, :t noch mehr als den Juden, gegen die sie sich aufgelehnt haben, wie ese gegen die Ägypter. Schon das Wort des „Anführers ihres Aufruhrs" τάσεως ἀρχηγέτης), man könne nicht zwei Herren dienen, ist eine „Stimme s Aufruhrs" (φωνὴ στάσεως), und so ist ihnen das Revolutionieren (στάζειν πρὸς τὸ κοινόν) zur Gewohnheit geworden. Das zeigt sich sogar ihren eigenen Kreisen an den zahlreichen Sekten, in die sie sich gespaln haben, und die fast nichts mehr gemein haben als den Namen.[1] Sie eigen mit ihrem Anspruch auf Auserwähltheit dieselbe Exklusivität wie ie Juden, „reißen sich von der übrigen Menschheit los und verschanzen ch gegen sie". Mit ihrem aufdringlichen Bekehrungseifer tragen sie den wist in die Familien und machen die Frau vom Manne, die Kinder von en Eltern, die Schüler von den Lehrern und Erziehern abspenstig. Nimmt aan dazu die grundsätzliche **Abkehr vom Staat**, die Ablehnung des Eides und folgerichtig auch der Übernahme von Ämtern und der Ableistung des Heeresdienstes, eine Absonderung, die schon mit Paulus beginnt und die Tertullian offen zugibt, und erinnert man sich, daß nach ihrer Lehre die ganze außerchristliche Welt dem Untergang und der Hölle verfallen ist, so wird es begreiflich, daß man die Christen als „Staatsfeinde" (*hostes publici*) ansah und die Gesinnung, die man den Juden zuschrieb: den „Haß gegen das Menschengeschlecht" (*odium generis humani*) auf sie übertrug.[2] So sind die Christen selbst durch die Starrheit und Unduldsamkeit ihres Glaubens schuldig geworden an den über sie herein-

der Schintoreligion gleichfalls verlangten Kaiserkult. Der japanische Staat erleichtert ihnen die Teilnahme an diesem Loyalitätsakt, indem er nur die veneratio, nicht die adoratio fordert. E. Schiller, Schinto 1935, 28. 44.

[1] Cels. I 1. 2. VIII 17. Luk. Peregr. 13. Min. Fel. Oct. 8, 4 (plebs profanae coniurationis; tenebrosa et lucifuga natio); 9, 2 (occultis se notis et insignibus noscunt). Cels. III 5. VII 68. VIII 2. 14. 15 (zu Math. 6, 24). III 10. 12.

[2] Cels. IV 23. V 25. VII 9. VIII 2 (ἀποτειχιζόντων ἑαυτοὺς καὶ ἀπορρηγνύντων ἀπὸ τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων). III 55 (vgl. Lk. 14, 26. 12, 51—53. Mth. 10, 35—37). VIII 67. 73. Min. Fel. Oct. 8, 4 (honores et purpuras reiiciunt). Mth. 5, 34 ff. Jak. 5, 12. Phil. 3, 20 (ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει). Tert. Apol. 35 (hostes publici). 38 (nobis ... nec ulla magis res aliena quam publica. Unam omnium rempublicam agnoscimus mundum). Cels. V 14. Diod. XXXIV 1. Tac. ann. XV 44 (zitiert von Tert. Apol. 37), wozu W. Nestle, Odium generis humani. Klio 21 (1926) 91 f.

Digitized by Google

gebrochenen Verfolgungen und, während Jesus nach ihrem eigenen Z... nis das Böse aus der Welt vertilgen wollte, hat das Christentum ... seine Neuerungen (καινοτομία) durchzusetzen, nur aufs neue Streit ... Blutvergießen in die Welt gebracht.[1]

Nahe verwandt mit den politischen sind die sozial-ethisch... Einwände gegen das Christentum. Die ganze Bewegung trägt ... plebejischen Charakter. Dieser ist ihr schon durch ihren Ursprung ... geprägt: war doch ihr Begründer ein unbekannter Mann aus niedrig... Stande, wenn nicht gar das illegitime Kind eines von seinem Manne weg... Untreue verstoßenen Weibes in einem Winkel des kleinen Judenland... Dieser seiner Herkunft entsprechend gewann er seine paar Jünger ... den untersten Kreisen: Zöllner und Schiffer geringster Sorte.[2] Und ... weiterhin wandte sich das Christentum mit seiner Mission an die H... des Volkes, an unfeine und ungebildete Menschen ohne Urteilsfähigk... verfemte Wissenschaft und Bildung, und, während andere Mysterien ... ihren Gemeindegliedern Reinheit von Schuld und Lauterkeit der Gesinn... verlangen, ruft das Christentum die „Sünder" zu sich, und so werden ... Gemeinden Sammelbecken schlechten Gesindels.[3] Solche Leute nimm... Gott an, wenn sie sich wegen ihrer Schlechtigkeit „demütigen", wo... man sie durch Verängstigung mit allerlei Schreckmitteln bringt; ... diese Demut (ταπεινότης) des Christen besteht, anders als die, von d... Platon spricht, darin, daß man sich in unanständiger Weise, den Kop... nach unten, auf die Knie und zur Erde wirft und Asche auf sich stre... Auch Porphyrios findet es höchst sonderbar, daß es das Christentum ... mit den „Kranken", d. h. den Sündern, zu tun haben will, und sieht dar... einen guten Grund für die „Gesunden", d. h. die anständigen Mensche... sich davon fernzuhalten. Ganz empört ist er über die Lehre des Paulus, daß die ärgsten Vergehen und Sünden durch das äußere Mittel des Wasser... bades, d. h. der Taufe, „abgewaschen" und getilgt werden können; ja e... sieht in dieser Leichtigkeit, Verzeihung zu erlangen, geradezu eine Au... forderung zum Sündigen. Iulian aber meint, das Gebet für die Sünde... und das Mitleid mit ihnen sei nur Leuten möglich, die selbst Übeltäte... (κακοῦργοι) seien.[4] Schwersten Anstoß nimmt Porphyrios auch an de... Eucharistie, besonders an der von Johannes vertretenen Auffassung de... Abendmahls in den Worten: „wenn ihr nicht mein Fleisch essen und mein... Blut trinken werdet, so habt ihr kein Leben in euch." Das ist in der...

[1] Porph. fr. 66 (vgl. fr. 64 s. f.) wozu Harnack 86; vgl. Mth. 10, 34 und dazu Porph. fr. 51 (S. 78 Harnack). [2] Cels. I 28. 62. IV 36.

[3] Cels. III 44. 50. 55. 59. VI 13 f. Min. Fel. Oct. 8, 4 (de ultima faece collecti imperitioribus et mulierculis credulis). Luk. Peregr. 13. Unlautere Elemente erscheinen auch 1. Kor. 5, 1 ff. 6 ff.; 6, 9 ff. Vgl. auch oben S. 73 und Porph. fr. 87.

[4] Cels. III 62. 16. VI 15, wozu Plat. Ges. IV 715 E. 716 A. — Porph. fr. 87 zu Lk. 5, 31 f. — fr. 88 zu 1. Kor. 6, 9—11. — Iul. fr. 11.

Digitized by Google

gen des Porphyrius „unnatürlicher als jede Unnatur, tierischer als isch", schlimmer als die Geschichte vom Thyesteischen Mahl. Und auch an man diesen Spruch allegorisch auffaßt, so beleidigen doch die Worte Ohr und vergiften die Seele. Sie können bei der leicht beweglichen, lankenlosen Menge das größte Unheil stiften. Daher haben auch die noptiker sie unterdrückt. Denn sie sind ein Schlag ins Gesicht jeder ltur und kein in edler Bildung herangewachsener Mensch kann sie nehmen.[1] Es ist in der Tat wohl möglich, daß diese Formulierung s Sinnes der Eucharistie zu dem verleumderischen Vorwurf des Kannilismus und des Ritualmords, der unter der breiten Masse gegen die risten erhoben wurde, mit beigetragen hat.

Dem plebejischen Charakter der neuen Religion entspricht auch ihre ellung zum irdischen Besitz, zu Armut und Reichtum. Das Wort su, es sei „leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als daß n Reicher in das Reich Gottes komme", ist nach Celsus eine törichte bertreibung der Ansicht Platons, es sei unmöglich, daß ein außerordentch guter Mensch auch außerordentlich reich sei. Nach der Ansicht es Porphyrios ist es außerdem ungerecht, da es den rechtschaffenen eichen vom „Reich Gottes" ausschließt, dem frevelhaften Armen aber eine Türe öffnet. Nicht die Rechtschaffenheit, sondern die Armut führt lso zur himmlischen Seligkeit, und nicht der Bosheit, sondern der Wohlabenheit wird sie versagt. Ebenso töricht ist das Gebot: Verkaufe, was u hast, und gib's den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben!" Bei der Befolgung dieses Wortes würde ja der Wohlhabende selbst zum Bettler und dadurch wieder den Besitzenden zur Last. Und Iulian fragt höhnisch, ob es ein Gebot von höherer staatsmännischer Einsicht (*πολιτικωτέρα ἐντολή*) gebe als dieses? Wollte man ihm allgemein folgen, wo wäre dann noch ein Käufer für das Angebotene? Käme dieser Grundsatz zur Herrschaft, so könnte kein Staat, kein Volk, kein Haus mehr bestehen. Deshalb glaubt Porphyrios gar nicht, daß Jesus solch unsinnige Worte gesprochen habe, sondern er führt sie auf die Armen selbst zurück, die durch solch leeres Geschwätz das Vermögen der Reichen an sich bringen wollen. Er sieht also in der Verfemung des Reichtums durch das Christentum eine Reaktion der Besitzlosen gegen die Besitzenden, den Versuch einer sozialen Umwälzung. Und er kennt die Kirche seiner Zeit zu gut, um nicht zu wissen, daß diese sich in der Tat solcher Herrenworte bediente, um namentlich wohlhabende Frauen zu veranlassen, ihren Besitz unter die Armen zu verteilen und dadurch die Verbreitung der neuen Lehre zu fördern.[2]

[1] Porph. fr. 69 zu Joh. 6, 53 ff. Porphyrios hat also das *ἐστί* in den Einsetzungsworten der Synoptiker (Mth. 24, 28. Mk. 14, 24. Lk. 22, 19) und bei Paulus (1. Kor. 11, 24) nicht wörtlich genommen.

[2] Cels. VI 16, wozu Plat. Staat V 743 A. — Porph. fr. 58, wozu vgl. fr. 4

Digitized by Google

Was also bisher als wertvoll galt: Wissenschaft und Bildung. Be… eine anständige und rechtschaffene Lebensführung, das erklärt diese ne… Religion für wertlos, ja geradezu für ein Hindernis der Berufung z… „Reich Gottes", während die Ungebildeten, Armen und Sünder dazu e… geladen werden. Eine solche Lehre, die eine förmliche Umwertung a… Werte vornimmt, erklärt Celsus für den Ruin des menschlichen Lebe… Porphyrios findet sie unannehmbar für jeden frei denkenden, gebilde… Menschen, und Iulian kommt zu dem Ergebnis, daß die christliche Frömm… keit eine Mischung von jüdischem Atheismus und schlechter, aus d… minderwertigsten Elementen des Hellenentums erwachsener Lebensfü… rung sei. Ihre angeblich „göttlichen Lehren" (*θεῖοι λόγοι*) sind dera… daß dadurch niemand verständiger oder mannhafter wird oder über s… selbst hinauswächst; die Lehren aber, aus denen man wirklich Mannhaf… keit, Besonnenheit und Gerechtigkeit gewinnen kann, führen die Christe… auf den Satan und seine Diener zurück.[1]

Damit kommen nun die Gegner des Christentums zu einem letzte… fundamentalen Widerspruch in der christlichen Lehre, der die Gotte… anschauung, die Offenbarung, vor allem aber die praktische Frömmigkei… die Lebensführung, betrifft: es ist der Widerspruch zwischen de… Gesetz Moses und der Lehre Jesu. Die Christen sind von de… Juden ausgegangen und rechnen das AT zu ihren heiligen Schriften, un… doch sind sie in der Gefolgschaft Jesu wieder von ihnen abgefallen: si… haben also eigentlich zwei Gesetze, und man weiß nicht recht, welche… von beiden für sie maßgebend ist. Nach dem Gesetz Moses kann un… soll der Mensch sich Reichtum und Macht verschaffen, die Erde füllen… und Israel soll seine Feinde mit Stumpf und Stiel ausrotten. Der „Nazarener" aber sagt, kein Reicher und niemand, der nach Herrschaft oder… Weisheit oder Ehre strebe, könne zum Vater kommen, man solle sich… nicht mehr um Nahrung und Kleidung sorgen als die Raben oder die… Lilien auf dem Felde, und dem, der einen auf die rechte Wange schlage… dem soll man die andere auch darbieten. „Lügt nun Moses oder Jesus… oder hat der Vater, als er diesen sandte, vergessen, was er dem Moses… befohlen hatte, oder hat er seine eigenen Gesetze verworfen, einen anderen… Beschluß gefaßt und sendet nun seinen Boten zur Verkündung des Gegenteils?" Diesen Widerspruch zwischen den beiden Gesetzen hebt besonders… auch Iulian hervor unter Hinweis darauf, daß das Gesetz Moses nicht… nur im AT, sondern auch im NT und sogar von Jesus selbst als *ewig*

(Gewinnsucht der Apostel) und 97 (Einfluß der Frauen in der Kirche). — Iul. fr. 12. — Mth. 19, 24. 21. Lk. 12, 33. Es scheint Zufall, daß die Geschichte vom reichen Mann und armen Lazarus (Lk. 16, 19ff.) nirgends berührt wird.

[1] Cels. I 26. Porph. fr. 69. Iul. c. Christ. 43 B (164, 16ff.). 230 A (206, 6ff. Neumann). *λόγοι* kann hier auch „Schriften" bedeuten.

Digitized by Google

g und unvergänglich bezeichnet werde. Es sei reine Willkür, wenn us den Christus das „Ende des Gesetzes" nenne. Nirgends hat Gott Juden ein zweites Gesetz oder eine Berichtigung des ersten in Aus- gestellt. Paulus hilft sich aus der Verlegenheit, indem er, um die erlassung der Beschneidung und der Passahfeier zu rechtfertigen, die orische Umdeutung des Textes zu Hilfe ruft. Und wenn die Christen Gottheit die Opfer verweigern, die doch das AT vorschreibt, so läßt dies auch nicht mit der Ausflucht begründen, man dürfe nicht außer- Jerusalems opfern; denn auch Elias opferte auf dem Karmel.[1] Aus er Zwiespältigkeit einer doppelten Offenbarung und zweier einander ersprechender Gesetze desselben Gottes ist also nicht herauszukommen.

Fassen wir zum Schluß die Gegensätze kurz zusammen! Dem Glauben Christen an eine übernatürliche Offenbarung setzt der antike Mensch natürliche Erkenntnis der Welt vermöge seines gottverwandten Gei- entgegen; der dualistischen Trennung von Gott und Natur ihre Einheit. ihn ist Gott der Gott der Welt, für den Christen nur der Gott ier Gläubigen. Für den antiken Menschen ist auch der Staat eine ttesordnung, der Christ hat sein „Bürgertum im Himmel".[2] Denn der istenfeindliche Staat ist mitsamt der Welt, zu der er gehört, dem tergang verfallen, für den antiken Menschen aber ist die Welt ewig, gesellschaftliches Leben ohne staatliche Ordnung undenkbar. Der hwerpunkt des Daseins wird durch das Christentum vom Diesseits ins nseits verschoben, in eine neue überirdische Welt, während der antike ensch im Diesseits wurzelt. Der Tod ist für ihn ein notwendiger, gott- wollter Naturvorgang, für den Christen dagegen „der Sünde Sold".[3] Das öse gehört für jenen mit zur Weltordnung, in der die Gottheit dafür rgt, daß es nie im ganzen die Oberhand bekommt, für diesen ist es das solut Gottwidrige, „die Sünde", und zieht für die Ungläubigen die ewige erdammnis nach sich, die auch zur schwersten zeitlichen Verfehlung einem Mißverhältnis steht.[4] Jesus mag ein weiser Lehrer und Wunder-

[1] Cels. VII 18 (vgl. 58), wozu Lk. 12, 22 ff. Mth. 5, 39; 6, 25 ff. — Iul. c. Christ. 3 A (164, 8 ff.). 319 D E (221, 3 ff.), wozu Exod. 12, 14 f. Act. 15, 28 ff.; 351 B (229, 1 ff.) und fr. 10, wozu Mth. 5, 17 ff. Lk. 16, 17; 320 A (221, 18 f.), wozu Röm. 10, 4; 20 B (222, 1 ff.), wozu Deut. 4, 2; 351 A (228, 21 ff.). 354 A (229, 19 ff. 230, 1 ff.), wozu Gen. 17, 10 f. Hebr. 9, 28. Röm. 3, 24 f. 4, 25. 8, 32; 299 C. 305 B (218, 2 ff.), wo- u Lev. 16, 16; 343 C (226, 16 ff.), wozu Lev. 9, 24. 1. Kge. 18, 38; 351 D. 324 C D 233, 5 ff.), wozu 1. Kge 18, 19 f. — Porph. fr. 79.

[2] Phil. 3, 20. Dies gilt trotz der Röm. 13, 1 ausgesprochenen Anerkennung ler Obrigkeit als einer Gottesordnung. Diese verwandelte sich nach den Ver- olgungen unter Nero und Domitian in wilden Haß, wovon die Apokalypse Zeugnis ablegt, besonders c. 12. 13. 17.

[3] Nach Porph. fr. 94 (s. f.) könnte die Erde die Auferstandenen gar nicht fassen. Röm. 6, 23.

[4] Porph. fr. 91, wo zwischen Mk. 16, 16 und Mth. 7, 2 ein Widerspruch fest- gestellt wird.

Digitized by Google

täter gewesen sein, aber weder Gott noch Gottes Sohn, so daß er Anspruch erheben könnte, Träger einer einzigartigen Offenbarung zu

Überblickt man die hier behandelten Einwände griechischer Intellektueller gegen das Christentum, so wird man erkennen, daß sie in weitem Umfang von dem modernen Denken geteilt werden, das sich seit rund einhundert Jahren wieder an dem antiken Denken geschult hat. Fassen wir zunächst die historischen Einwände ins Auge, so ist es sicher von größter Wichtigkeit, daß hier mit der Anschauung von der Bibel als einer literarischen Einheit und Urkunde einer einheitlichen, fortschreitenden und in ihrem Wesen gleichförmigen göttlichen Offenbarung endgültig gebrochen ist und statt dessen die einzelnen Schriften und ihre Verfasser auf ihre Zuverlässigkeit geprüft werden, wobei zahlreiche Ergebnisse neuzeitlicher Forschung vorausgenommen werden. Man muß an die Jahrhunderte währende Herrschaft der Verbalinspiration erinnern, um die ganze Bedeutung dieses methodologischen Prinzips zu ermessen. Aber auch Einzelnes, wie die Kritik der Schöpfungsgeschichte, die Verurteilung der Juden, ihrer Geschichte, ihres Charakters und insbesondere ihrer Unfruchtbarkeit an schöpferischen Kulturwerten, der Nachweis, daß die sog. messianischen Weissagungen auf die Person und das Schicksal Jesu gar nicht passen, während ein Iustin (besonders im *Dialog* mit Tryphon) das ganze Leben Jesu aus dem AT ablesen zu können glaubte, verdient die höchste Beachtung und hat sich im wesentlichen als richtig erwiesen. Im NT wird der legendäre Charakter der Geburts- und Auferstehungsgeschichte sowie einzelner Wunderberichte erkannt. Auch Einzelzüge der Passionsgeschichte werden als erdichtet oder aus dem AT abgeleitet erwiesen, insbesondere aber die Erwartung der Parusie als eine Selbsttäuschung der ersten Christengenerationen charakterisiert, was der seitherige Ablauf von anderthalb Jahrtausenden bestätigt hat.

Der ganze Unterschied des orientalischen und hellenistischen Denkens enthüllt sich in den metaphysischen Einwänden. Jenes ist dualistisch, dieses im wesentlichen monistisch. Das ganze christliche Weltbild mit seiner Entgegensetzung von Gott und Welt ist auf dem Wunder im Sinn einer Durchbrechung oder Aufhebung der Naturgesetze aufgebaut: dieses soll seine Wahrheit erweisen. Daher die Forderung des Glaubens und die Verachtung des Wissens, der die Hellenen die natürliche Erkenntnis und die Forderung des Beweises entgegenstellen. Die Belastung des Christentums mit dem AT erleichtert es den Gegnern, den handgreiflichen Anthropomorphismus des jüdisch-christlichen Gottes nachzuweisen. Außerdem wird gezeigt, daß der christliche Monotheismus durch die Christologie, die Lehre vom heiligen Geist und den Teufelsglauben durchbrochen wird. Die Vorstellung von der Allmacht Gottes ist ein Mißverständnis seiner Allwirksamkeit. Den Menschen als Zweck und Mittel

Digitized by Google

der Welt zu betrachten, ist angesichts der Grenzenlosigkeit und keit des Weltalls und der Vergänglichkeit aller Einzelwesen, auch Menschen, absurd. Die daraus folgenden Lehren von Weltschöpfung Weltuntergang nebst der leiblichen Auferstehung der Toten sind so unnatürlich und unglaubhaft. Es braucht kaum darauf hingewiesen werden, wie aktuell diese Einwände noch heute sind, und daß das erne Denken durchweg auf ihrer Seite steht.

Weniger überzeugend sind z. T. die ethisch-politischen Einde. Der Vorwurf des Atheismus ist eigentlich doch nur bei der ben Menge entschuldbar, nicht aber bei Philosophen, zumal Platoni-, die selbst eine unsichtbare und rein geistige höchste Gottheit anmen, und die sich mit den Christen darin einig wußten, daß „die Seele ner auf Gott gerichtet sein soll".[1] Begreiflicher ist, daß die überwiede Hinwendung des Christentums zu den Ungebildeten, Armen, Sklaven l „Sündern", die der trotz aller demokratischer Einrichtungen im sentlichen doch aristokratischen Grundstimmung der Antike zuwiderlief, Verständnislosigkeit stieß. Zusammengenommen mit der frühzeitig tretenden entschiedenen Abkehr des Christentums vom Staat konnte s schon den Schein eines sozialrevolutionären Charakters der neuen ligion erwecken. Dazu kam der Hinweis auf den bevorstehenden Welttergang und die völlige Entwertung des diesseitigen zugunsten des nseitigen Lebens.[2] Selbst die Platoniker waren trotz ihrer Unsterblichitslehre, in deren Richtung ähnliche Gedanken lagen, noch zu sehr riechen, um diese völlige Umwertung mitzumachen, und forderten die hristen auf, durch tatkräftige Mitarbeit am Gemeinwesen dem Bösen ntgegenzuwirken, dem Leben zu dienen und zur Erhaltung des Reiches eizutragen.[3] Am gewichtigsten ist unter dieser Gruppe von Einwänden er Vorwurf der Unklarheit in der Beibehaltung der ganz andersartigen lttestamentlichen Ethik neben der christlichen, der durch die Einführung les Begriffs der „Erfüllung" des alten Gesetzes in einem höheren Sinn[4] nicht aus der Welt geschafft wird und auch heute noch Beachtung verdient.

Wenn man die literarischen Gegner des Christentums mit den christlichen Apologeten vergleicht, so kann kein Zweifel bestehen, daß die geistige Überlegenheit auf der Seite des Hellenismus liegt. Trotzdem hat das Christentum gesiegt. Man macht sich die Erklärung dieser geschichtlichen Tatsache allzuleicht, wenn man dafür einfach umgekehrt auf die geistig-sittliche Überlegenheit des Christentums hinweisen zu dürfen glaubt. Es ist hier nicht der Ort, die ganze verwickelte und vielbehandelte Frage nach den Gründen für den schließlichen Sieg des Christentums aufzurollen, sondern wir haben es hier nur mit dem

[1] Cels. VIII 63. [2] Vgl. z. B. Röm. 8, 18. 2. Kor. 4, 17. Phil. 3, 8.
[3] Cels. VIII 55. 73. 75. [4] Mth. 5, 17.

Digitized by Google

Ergebnis der geistigen Auseinandersetzung zu tun. Aber auf einige P... muß doch hingewiesen werden. Es ist unrichtig, wenn man es so ... stellt, als hätte sich die antike Religion in diesem Kampfe nur der s... lichen Gewaltmittel, der Verfolgungen, das Christentum dagegen ... geistiger Waffen bedient. Wir können heute nicht mehr entscheide... das Christentum auch gesiegt hätte, wenn Konstantin sich nicht zu ... Gunsten entschieden hätte. Jedenfalls hat diese politische Entsche... den Ausschlag gegeben für die Herrschaft der neuen Religion, die ... bald auch selbst der Staatsgewalt zur Unterdrückung der alten Reli... bedienen lernte. Sie ist freilich auch ein Beweis für die damals sc... erlangte Stärke der christlichen Kirche, die die schweren Verfolgu... unter Decius und Diokletian überdauert hatte, und deren sich der ... Alleinherrscher jetzt zur Stütze seines Thrones bedienen konnte. W... hatte aber das Christentum diese Verbreitung und diese Anhängers... gewinnen können? Auch diese Frage kann hier nicht erschöpfend ... dern nur teilweise, soweit sie die hier behandelte Reaktion des anti... Geistes gegen die neue Religion betrifft, behandelt werden. Die chr... liche Ethik enthielt ein in der Antike beinahe fremdes, jedenfalls in dies... Ausmaß nie wirksames Element: die Liebe (ἀγάπη). Auch die Gegner ... kannten die Stärke dieser Triebfeder christlichen Handelns und die Ma... ihrer Anziehung. Wenn ein Gemeindeglied in Not ist, sagt Lukian ... den Christen, so „entwickeln sie eine Raschheit des Handelns, die m... nicht für möglich halten sollte: sie opfern augenblicklich alles." Freil... fügt er hinzu, daß sie dabei oft auch durch unlautere Menschen mißbrau... werden.[1] Jedenfalls hat die Liebestätigkeit der Gemeinde ungeheuer ... zu der Anziehungkraft der neuen Religion und der Vermehrung ihr... Anhänger beigetragen.[2] Dafür aber, daß die Entgegnungen der Philos... phen das Christentum nicht niederkämpfen konnten, gab es tiefer liegend... Gründe, die uns hier besonders angehen. Einmal war der antike Polythei... mus gerade durch die hellenische Philosophie vom 6. Jahrh. v. Chr. ... schon innerlich ausgehöhlt und brüchig geworden. Seine Stärke lag n... noch darin, daß er Staatsreligion war. Auch die literarischen Gegner de... Christentums lebten nur noch von einem künstlichen Kompromiß zwische... Philosophie und Religion. Ebendies aber, daß sie sich von dem alten Wunde... und Dämonenglauben nicht grundsätzlich losgemacht hatten, sondern in die... ser Hinsicht die Mentalität der Christen teilten, schwächte die Stoßkra... ihres Angriffs. Der tiefste Grund aber für den Sieg des Christentums lag i... dem Geist der Zeit, wie er sich von der Mitte des 2. Jahrh. an entwickelte... Die Welt war des Denkens müde geworden. Auf bequemerem Wege, durch

[1] Cels. I 1. Luk. Peregr. 13 f., wozu vgl. Tertull. de ieiun. 12.

[2] Vgl. hierüber Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten[1] (1902) 105 ff.

Digitized by Google

weihung in irgendwelche orientalische Mysterien, suchte man sich der terblichkeit zu versichern. Renan spricht mit vollem Recht von einem edergang des menschlichen Geistes" (décadence de l'esprit humain) und einem „völlig gläubig gewordenen Publikum" (un public devenu totale- ıt crédule) in dieser Zeit, das, wie ja Celsus bezeugt, bereit war, jedem pheten zu lauschen, der ihnen die ewige Seligkeit versprach.[1] Oswald ngler hat diesen Zeitraum den „magischen Kulturkreis" genannt und ı der „magischen Seele" der damaligen Menschen gesprochen, womit lie Werdezeit des Christentums mit ihrer sich immer steigernden Empglichkeit für den Glauben an Weissagungen, Mirakel, dämonische Wirıgen und mystische Vorgänge treffend charakterisiert hat.[2] Diese einem ıarfen Denken äußerst ungünstige Seelenverfassung war für den christhen Glauben mit seinen Wundergeschichten, seiner Jenseitshoffnung, ınen Weltuntergangs- und Reichsgottesapokalypsen und seinen durch ı magische Kraft der Sakramente im Namen Christi brüderlich geeinten meinden der fruchtbarste und gedeihlichste Boden. Dieses Übermaß von äubigkeit spiegelt sich auch in den Schriften ihres schärfsten Gegners, s Spötters Lukian. Aber der Hohn war ebenso wie das müde gewor- ne philosophische Denken zu schwach, um nicht dem Glaubensbedürfs einer sich zum Niedergang neigenden Weltperiode zu erliegen.

Diese geistige Erschlaffung der Zeit bildet eine der wichtigsten Vorıssetzungen für den Sieg des Christentums, den dieses überdies um schwere onzessionen an den überwundenen Gegner erkaufen mußte. Nicht nur erlor es durch das Bündnis mit dem römischen Staat seine Freiheit und einheit, so daß viele in der hierarchisch gewordenen Kirche es kaum ıehr wieder erkennen konnten und diese und die „Welt" verließen, um Einsiedler und Mönche zu werden, sondern der Geist der Antike rächte ich außerdem an seiner Überwinderin auf doppelte Weise. Einerseits onnte die in der Kirche einsetzende Dogmenbildung der Stütze des griechischen Denkens nicht entraten und „vieles, allzu vieles von der Weisheit seines Greisenalters lebte weiter in den spekulativen Ausgestaltungen des Christenglaubens".[3] Auch die hellenische Bildung, die man auf die Dauer trotz allen Glaubenseifers nicht entbehren konnte, strömte allmählich in die Kirche ein. Männer wie Clemens von Alexandria und Origenes, Gregor von Nazianz und Basilios d. G. rangen um eine Versöhnung von Glauben und Wissen, und Synesios von Kyrene, der Freund der Hypatia, gelangte zu einer Art von christlichem Humanismus.[4]

[1] E. Renan, Les évangiles 1877, 408 bei P. de Labriolle, La réaction païenne etc. 1934, 175; vgl. 97 ss. Cels. VII 9. 11.

[2] O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes I (1920) 287 ff. II (1922) 283 ff.

[3] E. Rohde, Psyche[3] II (1903) 404; vgl. Harnack, Dogmengesch.[3] (1894) 211 ff. 507 ff.

[4] J. Geffcken, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums (Religionswissenschaftliche Bibliothek VI 1920) 215 ff.

Digitized by Google

Aber auch die alte Religion war, obwohl offiziell außer Kurs ge noch keineswegs tot. Der antike Polytheismus, die Verehrung von Gö und Heroen, lebte im Heiligenkult der griechischen und der röm katholischen Kirche unter christlicher Etikette weiter, wobei sogar Bilderverehrung wieder eine Auferstehung feierte mit allem Zubehör Prozessionen, Wallfahrten und Mirakeln. Der Typus des bärtigen Chri der als *Παντοκράτωρ* die Apsiden altchristlicher Kirchen ziert, ist olympischen Zeus des Pheidias hergenommen. Die Madonna mit Christuskind ist an die Stelle von Isis und Horus getreten und sie w wie diese, unter vielen Namen als Himmelskönigin, als stella maris, mater dolorosa usw. verehrt. Statt in den Asklepiostempeln sucht jetzt in den Michaeliskirchen Heilung durch Tempelschlaf. Die Sakrame Taufe und heiliges Mahl, haben nicht nur ihre Parallele in antiken sterienbräuchen, sondern erfuhren nach diesem Muster auch ihre kirchli Ausgestaltung mitsamt dem Glauben an ihre magische Wirkung. eine antike Mysterienformel lebt noch heute in der Liturgie der römisch Kirche im Kanon der Messe beim Memento für die Verstorbenen fo Diese wenigen Andeutungen müssen hier genügen; aber auch dies We reicht aus, um zu zeigen, daß nach einem Gesetz der Geschichte im Überwindenden immer der Überwundene fortlebt und fortwirkt, und daß das Verhältnis der christlichen Kirche zu der von ihr besiegten antik Religion das ingrimmige Wort Senecas über die Juden und die Verbre tung ihres Sabbats anzuwenden ist: victi victoribus leges dederunt.[2]

Inhaltsübersicht

Das Christentum ist nicht die Vollendung der antiken Philosophie. Die Auseinandersetzung zwischen beiden. Quellen: Celsus. Porphyrios. Hierokles. Julian. Die Apologeten. I. Historische Einwände. Der Angriff auf die christlichen Autoritäten. Altes Testament: Juden. Schöpfungsgeschichte. Prophetismus. Messiasidee. Neues Testament: Evangelisten. Apostel (Petrus und Paulus). Die Person Jesu. II. Metaphysische Einwände. Erkenntnis und Wissen gegen Glauben und Offenbarung. Mangelhafte Folgerichtigkeit des christlichen Monotheismus. Christologie. Heiliger Geist. Teufel. Kosmische gegen anthropozentrische Weltbetrachtung. Verschiedener Vorsehungs- und Wunderbegriff. Ewigkeit der Welt gegen Weltschöpfung und Weltuntergang. Polemik gegen die Auferstehung des Fleisches und die Erlösungslehre. III. Ethisch-politische Einwände. Vorwurf des Atheismus, der Exklusivität, der Welt- und Staatsfeindlichkeit. Plebejischer Charakter der christlichen Gemeinden. Verkehrtheit der christlichen Demut. Bedenken gegen die Sakramente (Taufe und Abendmahl). Falsche Stellung zum Besitz (Armut und Reichtum). Vorwurf einer widerspruchsvollen Ethik: Gesetz Mosis und Lehre Jesu. — Zusammenfassung. Gründe für den Sieg des Christentums.

---

[1] A. Dieterich, Nekyia 1893, 98, 2.

[2] Seneca de superst. fr. 41—43 bei Augustin. civ. dei VI 10 f.

Digitized by Google

DIE RELIGION DER KELTEN

VON *CARL CLEMEN†* IN BONN

Vorbemerkung des Herausgebers. Wenngleich der vorliegende Auf- z den Leitlinien und Grundsätzen des ARW[1] in wesentlichen Punkten nicht spricht, so scheint es doch nicht angängig, der Leserschaft des „Archivs" e Arbeit vorzuenthalten, die bei überlegener Sichtung des Stoffes einen um- senden Überblick über ein schwer abzugrenzendes Gebiet der Religions- chichte bietet, umsomehr als diese Arbeit aus der Hand eines berufenen lehrten stammt, der bis zu seinem Ableben[2] regelmäßig am ARW mit- arbeitet hat. W. Wüst.

Kelten werden zuerst, d. h. um 530 v. Chr., in dem von Avienus be- ıtzten Periplus (V 133) erwähnt, und zwar offenbar als in dem späteren iesland wohnend[3], wozu passen würde, daß nach Timagenes bzw. elleicht Poseidonios[4] (bei Ammianus Marcellinus XV 9, 4) ein Teil der allier von den äußersten Inseln und den jenseits des Rheins gelegenen egenden eingewandert sein soll.

Als keltische Städte werden dann um die Mitte des 5. Jahrh. von ekataios (fr. 19. 21, Fragm. hist. gr. I 2) das spätere Narbonne und das ɔnst unbekannte Nyrax[5] bezeichnet, während etwas später Herodot II 33. IV 49) die Kelten nicht nur an der Quelle der Donau und bei er Stadt Pyrene, sondern auch jenseits der Säulen des Herakles und eben den Kynesiern oder Kyneten, den westlichsten Europäern, also im üdlichen Portugal oder südwestlichen Spanien, wohnen läßt.[6]

Anderwärts, und zunächst in Italien, weiß Herodot noch nichts von Kelten, und hier sind sie auch sonst erst später bezeugt. Livius be- ıauptet zwar (V 34), daß Gallier schon unter Tarquinius Priscus dorthin gekommen seien, nennt sie aber, als sie, wie auch nach anderen, Anfang

[1] Vgl. W. Wüst, Von indogermanischer Religiosität. Sinn und Sendung. ARW 36 (1939) 64 ff.

[2] Vgl. den Nachruf R. F. Merkels, ARW 36 (1939) 414 f.

[3] Nach Schulten, Avieni ora maritima 1922, 87 f. wären auch die V 195 erwähnten Cempsi und Sefes Kelten gewesen.

[4] Vgl. Jullian, Histoire de la Gaule II (1908) 118, 1 und Bickel, Die Vates der Kelten und die Interpretatio Graeca des südgallischen Matronenkults im Eumenidenkult, Rh. Mus. N. F. 87 (1938) 195 f.

[5] Vgl. Linckenheld, Nyrax, RE d. klass. Altertumswiss.[2] 17, 2 (1937) 1627 f.

[6] Neckel, Germanen und Kelten. Forsch. u. Fortschr. 4 (1928) 158 und Germanen und Kelten 1929, 18 denkt genauer an die Bebryaken in der Sierra Morena, hält aber die nach Norden, Germanische Urgeschichte in Tacitus' Germania 1920, 390 ff. ebenso früh bezeugten Oretani Germani anders als dieser nicht für Kelten, sondern für Germanen. Ungenau äußert sich über sie Elston, The Earliest Relations between Celts and Germans 1934, 20.

Digitized by Google

des 4. Jahrh. eingedrungen seien, doch (ebd. 17. 35. 37) ein nie gesehenes Volk und neue Nachbarn der Etrusker, nie gesehene Menschengestalten, einen nie gesehenen und nie gehörten Feind.

Nach Livius hätten Gallier gleichzeitig auch die herzynischen Wälder, d. h. die mitteleuropäischen Gebirge, besetzt, und nach Pompeius Trogus bzw. Iustinus (XXIV 4, 3) wären auch Gallier damals nach Illyrien bis an den illyrischen Meerbusen vorgedrungen (ein aus Vergil, Aen. I 1 entlehnter Ausdruck) und hätten sich in Pannonien festgesetzt. Ja die Kelten bald nachher wenigstens in Illyrien gesessen haben, ergibt sich auch daraus, daß Theopompos in der Geschichte Philipps von Makedonien, der 359 den Thron bestieg (bei Athen. X 60. 443 bc), erzählt, sie hätten einmal die Ardiäer, die in der Herzegowina wohnten, dadurch besiegt, daß sie ihre den Kelten selbst offenbar schon seit längerer Zeit bekannte Unmäßigkeit im Essen und Trinken ausnutzten. Von dem illyrischen Meerbusen oder genauer von der Adria aber kamen nach Ptolemäus Lagi (bei Strabo VII 3, 8. 301) und Arrian (anab. I 4, 7) diejenigen Kelten, die Alexander den Großen 334 an der Donaumündung aufsuchten.

Im Hämus oder Balkan saßen Kelten dann nach Seneca (natur. quaest. III 11, 3) und Plinius (nat. hist. XXXI 4, 53) unter Cassander, der 297 starb, und zu Anfang des 3. Jahrh. machten sie mancherlei Raubzüge, von denen hier nur der nach Delphi erwähnt zu werden braucht. Nach Kleinasien setzten sie zuerst 278 über und wurden hier um 240 von Attalos von Pergamon in der später nach ihnen Galatien genannten Landschaft angesiedelt.

Wenn Polybios und spätere von Kelten in Deutschland reden, so identifizierten sie mit ihnen die Germanen, die doch Dionysios von Halikarnaß und Diodor als Galater von den Kelten, Cassius Dio vielmehr als Kelten von den Galatern unterscheidet.[1] Und vor allem wissen Caesar (bell. Gall. I 47, 4) und Tacitus (Germ. 43), daß Kelten und Germanen eine verschiedene Sprache redeten, werden daher auch, obwohl das seit hundert Jahren etwa öfters bezweifelt worden ist, recht damit haben, wenn Caesar (b. G. II 4, 2. 29, 4) die meisten Belgen und wenn Tacitus (G. 28) die Treverer und Nervier — letztere auch Strabo (IV 3, 4. 194) — als Germanen bezeichnet. Umgekehrt zu den Kelten rechnen Caesar (b. G. I 1, 4 f. 2, 3. 6, 2 f.) und Tacitus (G. 28) die Helvetier, die nach ersterem zwischen Rhein, Jura, Genfer See und Rhone, nach letzterem früher bis zum Main hinunter wohnten und östlich an die Bojer grenzten, an die noch jetzt der Name Boihemum (Böhmen) oder ähnlich erinnere. Dabei lassen beide (b. G. VI 24, 2 ff., G. 28) diese Kelten, oder genauer Caesar die Volker, Tektosagen, Tacitus die Helvetier und Bojer, aus

[1] Vgl. Much, Waren die Germanen Kelten? Ztschr. f. deutsches Altertum u. deutsche Literatur 65 (1928) 38.

Digitized by Google

lien kommen, während nach Timagenes, wie wir schon sahen, wenigs ein Teil der Gallier vielmehr erst von Norden und Osten eingeıdert wäre.

Die Südküste von England endlich wäre nach Caesar (b. G. V 12, 2)[1] Belgien aus und zum Teil also von Germanen besiedelt worden, ırend nach Tacitus (Agric. 11) nur Schottland von Germanen, die dem stland nächsten Teile hingegen von Galliern bewohnt gewesen wären. ch werden Kelten damals schon auch das übrige England und ebenso ıottland besetzt gehabt haben, wo später neben den nichtkeltischen, erst im Panegyricus des Eumenius auf Konstantius erwähnten Pikten n Irland aus die ebenfalls keltischen Skoten eindrangen. Auch die 449 ter Hengist und Horsa in England einfallenden Sachsen rotteten die ltische Bevölkerung weder im Westen noch auch völlig in der Mitte d im Osten aus.[2]

Schon viel früher können wir Kelten überall dort voraussetzen, wo ir die ältere, von 500 bis 300 dauernde La-Tène-Kultur antreffen, nn erst die zweitjüngste hat sich auch zu andern Völkern verbreitet. nd jene älteste La-Tène-Kultur enthält nun auch die ersten Zeugnisse er die Religion der Kelten, die wir von diesen selbst haben.

In der römischen Zeit kommen dazu namentlich in Gallien Denkäler und Inschriften, während die mittelalterlichen Sagen der Inselkelten ur mit äußerster Vorsicht und nur, soweit sie mit älteren Nachrichten bereinstimmen, zu benutzen sind. Erst recht gilt das natürlich von den och späteren volkstümlichen Anschauungen und Gebräuchen sowohl ener als der andern keltischen Völker. Außerdem handelt es sich dabei a um Quellen, die nicht mehr von Anhängern der alten Religion stamnen. Dasselbe ist der Fall bei den griechischen und lateinischen Nachrichten über diese, die, wenn von Christen herrührend, sie vielmehr bekämpfen. Daß namentlich diese Quellen deshalb immer erst auf ihre Glaubwürdigkeit zu prüfen sind, versteht sich von selbst, und auch aus den andern genannten Quellen sind natürlich immer nur Schlüsse auf die Religion des an der betreffenden Stelle genannten oder gemeinten Volkes oder Stammes zu ziehen. Gleichwohl können diese Religionen nicht durchweg eine nach der andern untersucht werden, denn dazu wissen wir von manchen zu wenig und müßten oft über verschiedene dieselben Aussagen machen. Ich behandle also vielmehr die Religion der Kelten als Ganzes und

[1] Klotz, Caesarstudien 1910, 43 ff., 128 ff., Iulius (Caesar) RE² 13, 1 (1919) 267 und danach Windisch, Das keltische Britannien bis zu Kaiser Arthur, Abh. d. philol.-hist. Kl. d. Kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch. 29, 6 (1912) 13, halten die Kap. 12—14 für eine alte Interpolation.

[2] Vgl. genauer ebd. 22 ff. und Keune, Scotti, RE² II. Reihe, 2, 1 (1921) 838 ff., sowie zu allem Bisherigen Hübner, Galli, ebd.² 7, 1 (1910) 610 ff.

Digitized by Google

spreche, soweit sich beides trennen läßt, zuerst von dem religiösen Glauben und dann dem religiösen Verhalten, um zum Schluß einige Bemerkungen über die Vorstellungen vom Leben nach dem Tode und vom Ende der Dinge hinzuzufügen.

I.

Beginnen wir hier mit den wohl aus ältester Zeit stammenden Gegenständen der Verehrung, so handelt es sich doch bei dem von Artemidoros[1] vom Kap di São Vicente an der Südwestspitze Portugals berichteten Gebrauch, der immerhin bei Kelten üblich gewesen sein könnte, noch nicht um eine Verehrung von Steinen. Wohl aber wenden sich gegen sie manche Konzilien und Heiligenleben, die in Frankreich tagten oder gespielt haben sollen.[2] Wird in einem solchen Heiligenleben ein großer Fels als voll von Bäumen und mit verschiedenen Bildern geschmückt sowie auch in zwei andern[4] als Ort eines Festes bezeichnet, so wurde er allerdings vielleicht nicht mehr unmittelbar verehrt, aber jedenfalls galt ein Fels an der Rhonequelle nach Avienus[5] vielmehr als Säule des Sonnengotts. Auch wenn noch am Ende des 17. Jahrh. die Bauern der Orkney-Inseln, sooft sie Bier brauten, etwas davon *in runde* Steine mit Löchern gossen, so geschah das für den Brownie oder Hausgeist[6]; aber wenn man in den schottischen Hochlanden auf die sog. Gruagach-Steine Milch schüttete, so handelte es sich wohl noch um ein Opfer für die Steine selbst.[7] Ja auf den Inishkea-Inseln an der Westküste von Irland wurde noch 1851 ein Stein, der gewöhnlich, wie der heilige Stein in Delphi, in Flanell eingewickelt war, bei Sturm angerufen, und zwar, damit er ein gescheitertes Schiff antreiben ließe.[8] Ebenso hat sich in Frankreich die ursprüngliche Steinverehrung bis in die neueste Zeit erhalten[9]; ihr entstammt aber auch der Stone of Scone, angeblich der Stein, auf dem Jakob in Bethel geschlafen hatte, das Symbol der Macht der Herrscher Schottlands, der seit Eduard I. unter dem alten Krönungsstuhl der Könige von England lag und jetzt noch in der Westminster

---

[1] Zwicker, Fontes historiae religionis celticae 1934—36 (künftig abgekürzt Zw.), 12, 10 ff.

[2] ebd. 128, 2 ff. 202, 24 ff. 235, 22 ff. 240, 30 ff. 306, 16 ff. — 301, 22 ff. gehört, da in Trier auch Germanen wohnten, vielleicht nicht hierher. Im übrigen vgl. zu solchen Aufzählungen von verbotenen Gegenständen der Verehrung Boudriot, Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur vom 5. bis 11. Jahrh. 1928, 3 ff.

[3] Zw. 183, 2 ff. [4] ebd. 190, 36 ff. 193, 7 ff, [5] ebd. 1, 11 ff.

[6] Vgl. Conybeare, The Baetul in Damascius, Transactions of the Third Internat. Congress for the History of Religions II (1908) 183.

[7] Vgl. Frazer, Pausanias' Description of Greece IV (1898) 155.

[8] Vgl. Tylor, Primitive Culture II (1871) 167.

[9] Vgl. Sébillot, Le Folk-Lore de France I (1904) 334 ff.

Digitized by Google

i in London zu sehen ist. Selbst die Verwendung von Steinen zu
kmälern von Gottheiten, von der noch gelegentlich die Rede sein
, dürfte bei den Kelten, wie schon in der jüngeren Steinzeit[1], manch-
auf die Verehrung der Steine selbst zurückgehen.

Auf eine Verehrung von Waffen könnte es hindeuten, wenn nach
us[2] der Keltiberer Olyndicus eine silberne Lanze, als sei sie vom Him-
geschickt, schüttelte und so alle für sich gewann, während es sich
der Lanze mit fünf Spitzen, die nach den Akten des heiligen Eugenius,
hofs von Ardstraw in Ulster[3], noch im 6. Jahrh. ein heidnischer
ig Amalgid mit dem Blut von Unschuldigen weihen wollte, nur um
Gerät zu nicht eigentlich religiösem Zauber gehandelt zu haben
ucht. Um so deutlicher weist es auf wirkliche Verehrung von Waffen
, wenn Mac Culloch[4] berichtet: „Münzen stellen einen Krieger dar,
vor einem Schwert tanzt — ein Brauch, der in Irland lange fort-
te zugleich mit Gebet oder Beschwörung; ebendaselbst gab es Ge-
ge, die sich an Waffen oder die bei ihnen geschworenen Eide rich-
en." Wenn dagegen, wie derselbe Gelehrte[5] erinnert, zu der irischen
ge, das Schwert des Kriegsgottes *Thetra* erzähle, wenn blankgezogen,
es, was es verrichtet habe, der christliche Kompilator bemerkt: „Der
und, weshalb Dämonen aus Waffen sprachen, war, weil Waffen da-
ls verehrt wurden und als Schutz dienten", so war das wieder erst
e spätere Erklärung der im übrigen hier doch bezeugten Sitte. Wes-
lb endlich nach Polybios[6] von den Insubrern Feldzeichen für gewöhn-
h im Tempel einer Göttin, auf die ich noch zurückkomme, aufbewahrt,
er in den Krieg mitgenommen wurden, wird noch deutlich werden.

Wenden wir uns jetzt zu den Elementen im populären Sinne des
Wortes, also Feuer, Wasser, Luft und Erde, so deutet es auf Verehrung des
steren zwar noch nicht hin, wenn nach dem Leben des heiligen Patrick[7]
Ostern überall in Irland die Feuer ausgelöscht und dann vom König neu-
ngezündet wurden. Ebensowenig wird eine Verehrung des Feuers durch
ie im Glossar Cormacs[8] ebenfalls für Irland bezeugte und ebenso in

[1] Vgl. Espérandieu, Recueil général des bas-reliefs (statues et bustes) de
Gaule Romaine II (1908) Nr. 1631 ff. 1645 f. 1700 ff. 1729 f.

[2] Zw. 71, 10 ff. [3] ebd. 287, 33 ff.

[4] Zuletzt bei Chantepie de la Saussaye, Lehrb. d. Religionsgeschichte[4] II
1925) 617. Für die Münzen vgl. dens., The Mythologie of all Races III (1918)
l. II 6.

[5] ebd. 33 f.; vgl. auch Krause bei Bertholet, Religionsgeschichtl. Leseb.[2] 13
1929) 43.

[6] Zw. 10, 26 ff. [7] ebd. 141, 22 ff. 149, 12 ff. 158, 4 ff. 160, 25 ff.

[8] ebd. 247, 4 ff. 303, 14 ff. Vgl. Frazer, The Golden Bough[3] VII (1913) 1, 146 ff.,
wo auch von den ursprünglich zwei Feuern die Rede ist, und MacCulloch,
Mythology III 26 über eine mögliche Nachwirkung der Sitte, Vieh durch das
Feuer zu treiben, in der irischen Sage.

Digitized by Google

Schottland und England bis ins 18. Jahrh. herrschende Sitte bewies, Belltaine, d. h. am 1. Mai „gegen die Krankheiten jedes Jahres" zwei Feuer das Vieh zu treiben. Wenn ferner nach Solinus[1] in Engl. im Tempel der vorhin schon erwähnten Göttin ewige Feuer unterh. wurden, von denen niemals graue Asche, sondern nur steinerne Kohl. übrig bleiben, so brauchen diese Feuer wieder nicht mehr selbst verf. worden zu sein, wohl aber ursprünglich dasjenige, das in Kildare in Irland bis auf Heinrich VIII. neunzehn Nonnen der heiligen Brigit nicht unterhalten mußten, sondern in das sie nach Giraldus Cambrensis nicht blasen durften — ebenso wie andere Indogermanen das Feuer dadurch nicht verunreinigen wollten und also wohl für ein höheres Wesen hielten.

Von der Verehrung des Wassers in der Form von Quellen ist zunächst im allgemeinen und in Verbindung mit derjenigen von Felsen und Bäumen bzw. wenigstens von letzteren häufig in Konzilsbeschlüssen, Heiligenleben, Predigten und dem Sacramentarium Gallicanum die Rede. Solche Quellen sind uns besonders aus Oberitalien, wo sie freilich nicht gerade von Kelten verehrt worden sein müssen, aus Gallien, Irland, Schottland und England bezeugt[4], während die nach Solinus[5] der eben wieder erwähnten Göttin unterstellt gewesenen nicht mehr selbst zu eingeschätzt worden sein werden und eine von Ausonius[6] besungene auch als Genius der Stadt oder auf keltisch als *Divona*, d. h. mit einem auch sonst vorkommenden Namen[7], bezeichnet wird.

Flußverehrung im allgemeinen wird von Gildas dem Weisen[8] aus England und im besonderen von dem heiligen Adamnan[9] aus Schottland insofern berichtet, als er von einem Fluß spricht, der auf lateinisch schwarze Göttin genannt werden könnte. Vielleicht sind auch mit der auf Inschriften[10] genannten *dea Sequana* oder *Icauna* noch die Flüsse Seine und Yvonne selbst gemeint, während nach dem Leben des heiligen Sulpicius Pius[11] in einem offenbar in einem Fluß sich findenden Strudel

[1] Zw. 90, 14 ff.

[2] Vgl. Frazer, The Golden Bough[3] I (1911) 2, 240 ff., MacCulloch, Mythology III 11, der die Beschreibung des Feuers bei Solinus „travellers' gossip" nennt und Huth, Der Feuerkult der Germanen, ARW 36 (1939) 113 ff. Über das später in Saiger in Irland unterhaltene Feuer vgl. Zw. 284, Anm. zu Z. 33.

[3] ebd. 128, 2 ff. 133, 21 ff. 134, 13 ff. 135, 16 f. 173, 6 ff. 174, 11 ff. 181, 7 ff. 196, 30 ff. 197, 25 ff. 198, 7 ff. 221, 13 ff. 305, 5 f. 306, 16 ff.

[4] ebd. 59, 2 ff. 8 f. 63, 14 ff. 89, 13 ff. 125, 1 ff. 145, 13 ff. 151, 24 f. 154, 8 ff. 204, 13 ff. 276, 12 ff. 285, 26 ff.

[5] ebd. 90, 14 ff. [6] ebd. 106, 13 ff.

[7] Vgl. Holder, Altceltischer Sprachschatz I (1896) 1286 (künftig nur mit Holder bezeichnet). Das Buch von Vaillat, Le culte des sources dans la Gaule antique 1932 ist mir nicht zugänglich.

[8] Zw. 173, 14 ff. [9] ebd. 205, 24 ff. [10] Vgl. Holder II (1904) 17. 1510.

[11] Zw. 195, 11 ff.

Digitized by Google

Vierzon, Dép. Cher, ein Dämon gefunden wurde, der jeden, der sich en Strudel begab, umwinden und so töten sollte, und auch der in, wenn nach Properz[1] der Insubrer Virdomarus nicht von Brennus, lern von ihm abstammen wollte, schon als menschlich vorgestellte theit gegolten hätte. Dagegen wurde er selbst noch als ein höheres sen angesehen, wenn immer wieder[2] davon die Rede ist, daß die ten (nur bei Isigonus von Nicäa[3] werden statt ihrer die Germanen annt) in ihm die Ehelichkeit ihrer neugeborenen Kinder prüften: ken sie unter, so galten sie als unecht.

Daß in mehrere Seen oder einen solchen bei Toulouse die Tektoen das in Delphi erbeutete Gold und Silber geworfen hatten, berten Poseidonios[4] und Iustinus.[5] Nach ersterem wäre das allerdings geschehen, um es so zu sichern, aber vielleicht wollte man es vielhr den Seen weihen. Dagegen war es eine Mißdeutung, wenn Gregor i Tours[6] erzählt, einem See bei Gévaudan, Dép. Lozère, seien bei em dreitägigen Fest allerlei Dinge als Opfer dargebracht worden, hrend die Funde, die in französischen Seen tatsächlich gemacht wori sind, sich kaum anders erklären lassen. Selbst wenn in der Historia ittonum[7] von einem Sumpf Livane die Rede ist, der Reiter wider en Willen an sich zog, so werden ihm damit wohl übernatürliche äfte zugeschrieben.

Ebenso könnte das der Fall sein, wenn die Kelten, ohne sich zu rchten, mit Waffen den Wogen des Meeres entgegengegangen sein llen[8], oder wenn der Häduer Dumnorix auch aus religiösen Gründen

[1] Zw. 43, 16 ff.

[2] ebd. 7, 24 ff. 101, 30 ff. 103, 9. 13 ff. 25 ff. 28 ff. 104, 23 ff. 105, 1 ff. 123, 13 ff. ff. 182, 11 ff. 195, 29 ff. 270, 31 ff. 275, 6 ff. 14 ff., auch 100, 22 f. und 195, 23 ff. ziehen sich darauf, sowie die 105 Anm. zu Z. 2 angeführten Stellen.

[3] ebd. 10, 1 f. Die Theorie von Czarnowski, L'arbre d'Esus, le taureau aux ois grues et le culte des voies fluviales en Gaule, Actes du congrès internat. our l'hist. des rel. tenu à Paris en octobre 1923, II (1925) 163 f. und ausführcher Revue celtique 92 (1925) 1 ff., von der wohl Loeschcke, Die Erforschung es Tempelbezirkes im Altbachtale bei Trier 1928, 14 f., Abb. 24 und 27; Beeutung und Gefährdung der großen Tempelgrabung in Trier, Trierer Ztschr. 4 1929) 162 f. beeinflußt ist, bezweifelt auch Krause, Religion der Kelten bei Iaas, Bilderatlas zur Religionsgeschichte 17 (1933) X.

[4] Zw. 15, 11 ff. [5] ebd. 95, 5 ff. [6] ebd. 179, 8 ff. [7] ebd. 264, 27 ff.

[8] ebd. 2, 2 ff. 8 ff. 41, 4 ff. 42, 3 ff. 87, 27 ff. Vgl. dazu MacCulloch, The Religion of the Ancient Celts 1911, 178 f. Weniger wahrscheinlich und auch ungenau lenkt Renel, Les religions de la Gaule avant le christianisme 1906, 170 an ein ‚sacrifice volontaire d'un guerrier qui revêt ses plus belles armes pour s'offrir en victime expiatoire à la mer irritée", während Jullian, Histoire II 170, 13 als Grund für einen solchen Selbstmord vermutet „le désir de rejoindre leurs proches", dagegen 173 vielmehr fragt: „n'était-ce pas quelquefois, pour écarter la nage invisible de ceux qu'ils ne voulaient pas revoir?" Endlich Reuter, Ger-

Digitized by Google

nicht mit Caesar nach Britannien übersetzen wollte[1], und jedenfalls wä es der Fall gewesen, wenn ein englischer Zauberer dem Meer bei ein Sturm ein Kind habe opfern wollen.[2]

Wenn ferner Augustus, als er in Gallien war, dem Winde *Circius* e Tempel gelobt und gebaut hat[3], so ist der Wind und damit wenigstens dieser Form auch die Luft, dort gewiß schon vorher verehrt wor

Mit der Erde endlich geschah das in der Form von Bergen o Hügeln; das bezeugt für England im allgemeinen wieder Gildas[4] bezeugen auch für die andern keltischen Länder zahlreiche son Schriftsteller, die allerdings zumeist schon von Dämonen oder Gott reden, die auf Bergen verehrt wurden, oder von Tempeln, die dort richtet waren.[5] Anderseits wurde der *Vedavero*, den Martial[6] mit gebrochnen Gipfeln" nennt, vielleicht nicht von spanischen K sondern nur von Iberern verehrt.

Lassen wir uns durch die Berge zu den Himmelskörpern w führen, so würde der Apostel Paulus für die kleinasiatischen Galater ihrer Bekehrung zum Christentum Verehrung von Sonne und Mond weisen, wenn sein Brief an die Galater (4, 9 f.) an jene und nicht mehr an die Bewohner der Provinz Galatien gerichtet gewesen wä Das gleiche ergibt sich für die Gallier im späteren Frankreich aus einer Predigt des Caesarius von Arles[8] und dem Leben des heil Eligius[9], die indes, da sie zugleich die Beobachtung bestimmter Tage der Kalenden erwähnen, möglicherweise nur die römische Religion b kämpfen. Ja, die in christlicher Zeit auch in England noch vorkommend Anrufung von Sonne und Mond[10] könnte erst später aufgekommen se

Daß neben Felsen und Quellen häufig Bäume erwähnt werd sahen wir bereits; desgleichen, daß sie manchmal als auf einem Fels stehend bezeichnet werden und wie dieser wohl nicht mehr unmittelb verehrt wurden. Auch dann war das vielleicht nicht mehr der Fall, we bei einem Baum ein Opfer dargebracht, ein Gelübde abgelegt oder e zauberischer Brauch vollzogen wurde[11], und noch weniger natürlich

manische Himmelskunde 1934, 441, 1 meint: „Wahrscheinlich liegt nichts a deres zugrunde als der Gebrauch aller denkbaren Werkzeuge, um den Anpr der Fluten oder ihrem unerwarteten Höhersteigen gegen die Warften zu b gegnen."

[1] Zw. 21, 13 ff. [2] ebd. 295, 13 ff.

[3] ebd. 46, 22 ff., vgl. auch Haebler, Circius, RE² 3 (1897—99) 2568 f.

[4] Zw. 173, 14 f.

[5] ebd. 47, 15 ff. 190, 20 ff. 192, 27 ff. 216. 19 ff. 228, 28 ff. 242, 6 ff. 262, 30 f. 263, 33 ff. 268, 29 ff.

[6] ebd. 58, 21 f. [7] Vgl. meinen Paulus I (1904) 24 ff.

[8] Zw. 305, 23 ff. [9] ebd. 197, 18 ff.

[10] Vgl. Sébillot a. a. O. I 55 ff. und MacCulloch, Religion 177 f.

[11] Zw. 55, 4 ff. 136, 13 ff. 198, 12 ff. 220, 23 ff. 221, 30 ff. 231, 6 ff. 305, 5 f. 17 ff.

Digitized by Google

ı das Konzil von Nantes[1] vor der Verehrung von den Dämonen ge-
ten Bäumen warnte oder wenn in dem Leben des heiligen Berachus,
Abts von Kilbarry in Irland[2], von einem solchen Baum die Rede
Wenn dafür in dem jüngeren Leben des heiligen Amandus, des Bi-
fs von Maastrichts[3], von einer Verehrung von Bäumen und Hölzern
st gesprochen wird — in dem älteren und einem poetischen Leben
elben[4] handelt es sich um einen einem Dämon geweihten Baum, der
Lessons-le-Long, Dép. Aisne, oder Ressons-sur-le-Matz, Dép. Oise, ver-
; wurde, oder eine *arborea* bzw. *frondicoma dea*, die allerdings selbst
butzt worden sei — oder wenn in den Akten der heiligen Thyrsus,
ıifazius und ihrer Genossen[5] bei Trier eine Stadt ad Sanctas Arbores
ähnt wird, so bezieht sich das vielleicht nicht auf Kelten, sondern
Germanen, wie die Inschriften für Sexarbores und den wohl wieder
on persönlich vorgestellten *Sexarbor deus*[6] auf Aquitanier, die Caesar
G. I 1) ja von den Galliern unterscheidet.[7]

Werden auch, wo es sich um diese handelt, die von ihnen verehrten
ume nicht genauer bezeichnet, so geschieht das doch anderwärts und
sonders häufig mit der Eiche. Plinius sagt[8] von den Druiden, von
nen ja später noch ausführlicher zu reden sein wird, sie hätten nichts
ːiligeres als die Eiche (und die auf ihr wachsende Mistel, auf die ich
ːich zurückkomme) und brächten kein Opfer ohne ihr Laub dar, so
ß sie deshalb auf griechisch (von δρῦς) eben Druiden genannt wer-
ːn könnten. Daß nach Maximos Tyrios[9] das keltische Bild des Zeus,
h. des mit diesem identifizierten einheimischen Gottes, eine hohe
iche war, gehört ja noch nicht hierher, und noch weniger die ähnliche
otiz bei Claudian[10], die sich außerdem vielleicht gar nicht auf Kelten
ezieht. Eher kann hier schon erwähnt werden, daß nach der Aulularia[11]
n der Loire Todesurteile aus der Eiche (auf eine freilich nicht näher
eschriebene Weise) gesprochen wurden, vor allem aber ist noch im
ːeben des heiligen Iulianus[12] von einer Verehrung alter Eichen und
Buchen in der Gegend von Le Mans, Dép. Sarthe, die Rede. Eine Fichte
ließ dann der heilige Martin fällen, der sie allerdings als einem Dämon
geweiht bezeichnet habe[13]; einen heiligen Birnbaum ließ in Auxerre,
Dép. Yvonne, der dortige Bischof Amator oder der heilige Germanus
verbrennen[14], und von einer großen Steineiche, die allerdings wieder
zum Kult der Dämonen bestimmt gewesen sei, ist in dem Leben des

[1] Zw. 202, 21 ff. [2] ebd. 283, 17 ff. [3] ebd. 228, 11 ff.
[4] ebd. 203, 10 ff. 231, 13 ff. [5] ebd. 299, 35 ff. [6] CIL XII 129. 132. 175.
[7] Vgl. Hirschfeld, Aquitanien in der Römerzeit, Sitzber. d. Kgl. Preuß. Akademie d. Wissensch. zu Berlin 1 (1896) 447 f.
[8] Zw. 54, 21 ff. [9] ebd. 81, 11 ff. [10] ebd. 123, 2 ff. [11] ebd. 109, 7 ff.
[12] ebd. 253, 36 ff. [13] ebd. 118, 13 ff. 129, 12 ff. 185, 10 ff.
[14] ebd. 137, 6 ff. 183, 10 ff.

Digitized by Google

heiligen Severus, des Bischofs von Avranches, Dép. Manche, die Be-
Mit Epheu hätten sich nach Dionysios Periegetes[2] Frauen auf e
Insel bei England bekränzt, von denen doch erst später gespro
werden kann, und auch die Mistel hätte nach Plinius[3] zwar a
Himmel geschickt, aber dann doch nur als ein Mittel gegen Un
barkeit und allerlei Gifte gegolten, während sie in England bekan
noch jetzt als überhaupt glückbringend angesehen wird. Auch der
einer von Plinius[4] *selago* genannten Pflanze sollte nach den Druiden
gegen alle Augenkrankheiten, sie selbst aber gegen jedes Verder
schützen, und ebenso sollte eine in Gallien *vettonica* und in Italien
tula, d. h. Betonie genannte Pflanze nicht nur durch den aus ihr
gestellten Wein oder Essig für Magen und Augen gut sein, sond
selbst jedes Haus, in dem sie gesät worden war, vor allem Unge
sichern.

Handelte es sich im übrigen, wenn auch nicht bei diesen *Pflanz*
so doch den vorher genannten Bäumen um lebende oder vollstän
so wurden, wie anderwärts, auch Baumstümpfe verehrt. Wenn zum
der heilige Martin[5] jene Fichte und der heilige Severus[6] einen an
Baum Stamm oder Pfahl (*stipes*) genannt haben sollen, so war das
spöttisch gemeint, aber nach dem Leben des heiligen Walaricus[7] sta
bei Eu, Dép. Seine-Inférieure, ein solcher, der allerdings mit versch
denen Bildern geschmückt war, also wohl wieder nicht unmittelbar ve
ehrt wurde, den man aber mit großer Gewalt in die Erde getrieb
hatte und der also wirklich nur ein Stamm oder Pfahl war. Und wen
auch der Stamm (*truncus*), auf den man nach dem heiligen Pirminius[8] –
wegen des Zusammenhangs übrigens vielleicht nach römischer Sitte –
Getreide oder Wein schüttete, ein lebender und vollständiger Baum ge
wesen sein könnte, so war doch derjenige, vor dessen Verehrung de
heilige Sabinianus[9] in Troyes gewarnt haben soll und den sich ein Han
werker hergerichtet hätte, offenbar nur ein toter Stamm.

Erschienen Bäume manchmal schon in der Mehrzahl, so ist, wiede
wie auch anderwärts, auch von verehrten Hainen die Rede. Der vo
Lukan[10] beschriebene galt zwar als von Göttern bewohnt, wie de
von Martial[11] erwähnte und außerdem vielleicht vielmehr den Iberern
heilige Hain von der *Pomona*. Auch Cassius Dio spricht[12] von einem
Hain der *Andate*, auf die ich noch zurückkomme, das Leben des heiligen
Amantius[13] von einem solchen des *Apollo*, und der schon erwähnte mit

[1] Zw. 266, 8 ff. [2] ebd. 70, 13 ff. [3] ebd. 54, 21 ff. [4] ebd. 55, 1 ff
[5] ebd. 118, 18 ff. Doch handelt es sich ebd. 130, 12 ff. bei *stipes* und *truncus* um einen schon fallenden Baum.
[6] ebd. 233, 5 ff. [7] ebd. 240, 9 ff. [8] ebd. 221, 18 ff. [9] ebd. 297, 28 ff
[10] ebd. 48, 17 ff. [11] ebd. 58, 21 ff. [12] ebd. 85, 12 ff. [13] ebd. 255, 17 ff.

Digitized by Google

en bestandene Fels[1], sowie der im Leben des heiligen Lucius[2] ge-
e Wald hießen Fels oder Wald des *Mars*, wobei unter diesen römi-
ja immer keltische Gottheiten zu verstehen sein werden. Ferner
ein im Leben des heiligen Severus[3] vorkommender Hain als den
nen geweiht, aber Martial nennt[4] — freilich wieder, ohne ihn als
Kelten verehrt zu bezeichnen — den Steineichenwald von Burado,
wohl Beraton am Südfuß des Moncão, einfach heilig, und ebenso
ht Tacitus[5] wohl auf der Insel Anglesey von solchen Hainen, wäh-
die „durch alte Religion schaurigen Haine" Claudians[6] möglicher-
e wieder nicht hierher gehören.

Wenn von Tieren nach Cassius Dio[7] Fische bei den Mäaten und
doniern nicht gegessen wurden, so braucht das keinen religiösen
nd gehabt zu haben. Wohl aber hielten es nach Caesar bzw. seinem
rpolator[8] die wahrscheinlich keltischen Britannier nicht für recht,
en, Hennen oder Gänse zu essen. Enthielten sich nach Pausanias[9]
egen die Galater in Pessinus des Schweinefleischs, so werden sie das
ler Tat nur von den Phrygiern übernommen haben. Überhaupt keine
ehrung von Tieren beweist es, wenn bei Kelten häufig von Vogel-
au die Rede ist[10], höchstens, wenn nach Iustinus[11] jene Gallier, die
h dem illyrischen Meerbusen vordrangen, von Vögeln geführt worden
a sollen. Vielleicht wurde das auch von den Pferden angenommen,
deren Rücken gallische Münzen manchmal Vögel sitzen lassen[12], und
lenfalls werden die Pferde und anderen Tiere, die nicht nur auf
inzen, sondern auch auf Feldzeichen oder Helmen dargestellt wurden[13]
d mit deren Bildern sich nach Herodian[14] und Solinus[15] die Briten

[1] Zw. 191, 13 f. [2] ebd. 229, 18 ff. [3] ebd. 233, 9 ff. [4] ebd. 59, 5 f.
[5] ebd. 62, 20 f. [6] ebd. 123, 2 ff. [7] ebd. 85, 23 ff.
[8] ebd. 22, 7 ff. Die von Reinach, Cultes, mythes et religions I (1905) 48 und acCulloch, Religion 219 angeführten späteren Sitten brauchen keinen solchen rund gehabt zu haben, und auch daß Vercingetorix nach Caesar, b. G. VII l, 1 ff. seine Reiterei zurückschickte, ist schwerlich mit Reinach, Cultes III 908) 124 ff., damit zu erklären, daß Pferdefleisch für Gallier tabu war. Voll-ads wirklicher Totemismus ist bei ihnen überhaupt nicht nachzuweisen, und icht einmal Verehrung von Hasen beweist die Erzählung Zw. 84, 23 ff.
[9] ebd. 75, 17.
[10] ebd. 13, 2 ff. 18, 16 ff. 26, 33 ff. 27, 29 ff. 36 ff. 29, 26 ff. 43, 21 ff. 87, 7 ff. 2, 22 ff. 97, 14 ff. 196, 11 ff.
[11] Zw. 94, 12 ff. [12] Vgl. MacCulloch, Mythology III, Pl. III 2. 4 f.
[13] Vgl. auch Schuchhardt, Alteuropa² 1926, 263 über die Trophäen, die Attalos von Pergamon auf den Balustraden-Reliefs der Athenahalle daselbst nach seinem Sieg über die Gallier anbringen ließ. Dagegen ist die Erklärung des Caledonium monstrum bei Claudian, de laud. Stilich. II 247 ff. als eines Ebers, mit dessen Haut sich die Britannier geschmückt hätten, durch Reinach, Cultes I 258 ff. wohl wieder sehr unsicher.
[14] III 14, 7. [15] Zw. 90, 20 ff.

Digitized by Google

tätowierten, ursprünglich als höhere Wesen aufgefaßt worden sein. Da daraus erklärt es sich wohl, daß, wie wir schon sahen, die Insubrer nach Polybios[1] die Feldzeichen für gewöhnlich im Tempel einer Göttin bewahrten. Dagegen hing es auch ursprünglich nicht notwendig mit der Verehrung von wilden Tieren zusammen, wenn sie bzw. ihre Köpfe, wie dem schon vorhin erwähnten Birnbaum in Auxerre aufgehängt waren; nach dem späteren Bericht darüber sollten sie vielmehr nur Jagdtrophäen darstellen. Wohl aber pflegten nach dem 4. Konzil von Orléans[3] die Christen bei dem Kopf eines wilden oder zahmen Tieres zu schwören, diese also doch wohl für höhere Wesen zu halten, und hätte nach dem Leben des heiligen Paulus, Bischofs von St. Pol de Léon, Dép. Finistère, ein Teil der Bretagne auf lateinisch Ochsenkopf geheißen, weil seine Bewohner früher einen solchen anbeteten. Ebenso sei das nach dem Leben des heiligen Lucius[5] in dem bereits erwähnten Walde des Mars mit Hirschkälbern geschehen und nach demjenigen des heiligen Verahus in Gévaudan mit einem Drachen von wunderbarer Größe, dem man Fruchtbarkeit und Gesundheit zu verdanken geglaubt habe. So könnten auch die Ungeheuer, von denen in späteren britischen und irischen Sagen die Rede ist[7], auf ältere Anschauungen zurückgehen; namentlich aber seien hier Denkmäler zu nennen, die wenigstens ähnliche Fabelwesen darstellen.

Eine Schlange mit Widderkopf erscheint auf gallischen Denkmälern zwar vielfach nur in Verbindung mit anderen Gottheiten und wohl als deren Symbol, aber für sich allein — und das wird das ursprünglichere sein — auf dem Altar von Mavilly neben den zwölf Göttern des römischen Pantheons, d. h. als eine besondere Gottheit.[8] Ein in Noves, Dép. Vaucluse, gefundenes Denkmal stellt dann ein bären- oder vielleicht richtiger löwenähnliches Ungeheuer dar, das sich mit den Vorderpfoten auf zwei Menschenköpfe stützt und aus dem Rachen einen Menschenarm heraushängen hat[9]), ähnlich wie zwei in Fouqueure, Dép. Charente, und bei Oxford gefundene, einen Wolf darstellende Bronzen den größten Teil eines Menschenkörpers und ein auf dem noch mehrfach zu erwähnenden, weil auch sonst keltische Motive aufweisenden Kessel von Gundestrup dargestelltes zweiköpfiges Fabeltier einen ganzen Menschenkörper[10]; sie könnten also, wenn sich ihre Erklärung als Totemtiere, die die von ihnen stammenden Menschen nach ihrem Tode wieder aufnehmen, nicht beweisen läßt, und obwohl ähnliche Dar-

[1] Zw. 10, 26 ff. [3] ebd. 137, 10 ff. 183, 10 ff.
[5] ebd. 168, 13 ff. [6] ebd. 234, 31 ff. [7] ebd. 229, 18 ff. [8] ebd. 302, 27 f.
[7] Vgl. MacCulloch, Mythology III 129 ff.
[8] Vgl. Reinach, Cultes I 72. II 64 und Windisch a. a. O. 83 f. 289 f.
[9] Vgl. Renel a. a. O. fig. 16.
[10] Vgl. Reinach, Cultes I 279 ff., zu dem Kessel von Gundestrup aber Drexel, Über den Kessel von Gundestrup, Jahrb. d. Deutschen archäol. Inst. 30 (1915) 1 ff.

Digitized by Google

ngen von Tieren auch sonst vorkommen, mit Menschenopfern ver-worden sein, wie wir sie für die Kelten bezeugt finden werden. End-rscheint auf dem einen unter Notre-Dame in Paris gefundenen Altar *arvos Trigaranus* ein Stier, auf dessen Kopf und Rücken drei Kra-e sitzen[1], während ein Stier anderwärts, wie einmal ein Eber, mit Hörnern und wieder einmal mit einer Vorrichtung zum Aufhängen, aß er als Amulett dienen könnte, dargestellt ist.[2] Aber wenn es nach[3] deshalb für möglich hielt, daß aus dem Stier mit drei Hör-(*τριΐκερως*) der Stier mit drei Kranichen (*trigaranos*) entstanden sei, ätte das, wie er selbst sagte, doch nur im „östlichen Gallien" ge-hen können, und wenn er sich dafür, wie es scheint, auf das *θηρίον ἔρανον* bei dem 262 v. Chr. gestorbenen Komödiendichter Philemon Athen. XIII 57. 590a) berief, so beweist diese Stelle wohl vielmehr, ein keltischer Gott ähnlichen Namens schon im 3. Jahrh. verehrt de. Auch wenn der Stier auf jenem Altar von Notre-Dame in Paris, manchmal z. B. auch der ägyptische *Apis*, ein Dorsuale, eine Scha-cke trägt, und wenn auf dem Altar von Trier, der eben wegen seiner nlichkeit mit jenem ebenfalls keltische Anschauungen wiedergeben d, neben drei Kranichen nur ein Stierkopf erscheint[4], so ist daraus ht zu schließen, daß *Tarvos Trigaranus* nur einen zum Opfer be-mmten Stier bezeichnen sollte. Vielmehr ist darunter, da auf den rigen Seiten des Pariser Altars später zu besprechende Götter er-heinen, zweifellos auch ein Stier zu verstehen, mag der Baum, der nter diesem aufragt, immerhin vielleicht mit demjenigen, von dem der ne von jenen Göttern einen Zweig abhaut, zusammenhängen oder nicht. er Altar von Trier zeigt wohl nur von neuem, daß manchmal auch ein ierkopf verehrt wurde, und zugleich beweisen die auf dem Triumph-gen von Orange dargestellten Schilde[5], daß das ebenso ursprünglich it den Kranichen geschah, die später einem göttlich verehrten Stier eigegeben wurden. Ob einen solchen, bzw. einen göttlich verehrten ber oder Hirsch, auch die Bronzefiguren von diesen Tieren, die sich — on einem Stier auch außerhalb Frankreichs, aber aus der La Tène-Kultur — erhalten haben[6], darstellen sollten, wird sich allerdings nicht

[1] Vgl. Reinach, Cultes I 41.

[2] Vgl. Devillard et Reinach, Bronzes figurés de la Gaule romaine 1894, 282.

[3] Cultes III 175. Vgl. auch MacCulloch, Religion 38, Henderson, Survivals in Belief among the Celts 1911, 147f. und Jostes, Sonnenwende I (1926) 98, dessen Zurückführung des *Tarvos Trigaranus* auf *Attis Dionysos* ebenso unmöglich ist, wie seine entsprechende und deshalb weiterhin nicht mehr zu erwähnende Erklärung anderer gallischer Götter.

[4] Vgl. Reinach, Cultes I 237. [5] Vgl. ebd. 44.

[6] Vgl. ebd. 35. 39. 63 ff. Über das in Trier gefundene Stierbild vgl. oben S. 107 Anm. 3.

Digitized by Google

entscheiden lassen; doch ist das Bild eines Maulesels[1] einem Gott [illegible] das eines Pferdes[2] einem *Rudiobus* geweiht, außerdem aber mit Ri[illegible] versehen, durch die Stangen gezogen werden konnten, um das übri[illegible] 1 m große Bild in Prozession herumzutragen. Ob die Tiere, mit d[illegible] Namen derjenige von Völkern oder Einzelpersonen zusammengesetzt [illegible] und solche finden sich auch noch in britischen Sagen[3] —, ursprüng[illegible] verehrt worden sind, muß wohl wieder bezweifelt werden, wohl [illegible] war das gewiß mit denjenigen Tieren der Fall, von denen nur ein[illegible] Teile (Hörner oder Ohren) sonst menschlich gestalteten Gottheiten [illegible] gegeben[4] oder die — und zwar in lebensgroßer Ausführung — [illegible] bzw. unter solchen dargestellt wurden. So haben wir aus der Nähe [illegible] Bern das Bild einer Göttin *Artio*, vor der ein großer Bär *steht*[5], [illegible] aus dem Jura dasjenige einer auf einem Eber reitenden, der Diana [illegible] lichen Göttin.[6] Aber sonst kann von solchen mit Tieren verbunde[illegible] Gottheiten erst später die Rede sein, nachdem diejenigen Gegenstä[illegible] der Verehrung, die man früher zur niederen Mythologie zu rech[illegible] pflegte, und über die wir wieder literarische Quellen haben, zu E[illegible] besprochen sind.

Kommen wir da zunächst zu den als höhere Wesen betrachte[illegible] lebenden Menschen, so berichtet Tacitus[7], daß der Boier Mari[illegible] sich selbst als Gott bezeichnet habe, und so erklären sich wohl auch [illegible] göttlichen Namen, die in den irischen und britischen Sagen Kön[illegible] tragen, und die Bedeutung für die Fruchtbarkeit, die ihnen zugeschrieb[illegible] wird.[8] Dagegen ist von der Bezeichnung von keltischen Priestern [illegible] *Σεμνόθεοι* bei Pseudo-Aristoteles[9] oder als *euhagis* bzw. *εὐαγεῖς* bei Am[illegible] mianus Marcellinus[10] hier noch nicht zu sprechen. Wohl aber darf sch[illegible] jetzt auf eine entsprechende Schätzung von alten Männern überha[illegible] daraus geschlossen werden, daß nach Florus[11] die Rom plündernde[illegible] Gallier die auf ihren Amtssesseln sitzenden und mit dem purpurve[illegible] brämten Oberkleid angetanen Greise zunächst wie Götter und Geni[illegible] verehrt haben sollen. Auch Frauen hätten die Kelten als höhere Wese[illegible] betrachtet, wenn sie sie nach Isigonos von Nicäa[12] nicht nur über Krie[illegible]

---

[1] Vgl. Reinach, Cultes I 40. 64. [2] Vgl. ebd. 37. 64.

[3] Vgl. Anwyl, The Value of the Mabinogion for the Study of Celtic Religion, Transactions of the Third Intern. Congr. for the Hist. of Rel. II 240 f.

[4] Vgl. Renel a. a. O. fig. 18.

[5] Vgl. Reinach, Cultes I 31. Über eine in Trier gefundene Statuette vgl. Loeschcke, Trierer Ztschr. 4, 162 f.

[6] Vgl. ebd. 45. [7] hist. II 61. [8] Vgl. MacCulloch, Religion 160.

[9] Zw. 8, 13 ff. Suidas, ebd. 252, 10 f. identifiziert sie mit den Druiden.

[10] ebd. 107, 12 ff. Daß hier tatsächlich so zu lesen ist, zeigt Bickel a. a. O. 195 ff.

[11] Zw. 71, 3 ff. [12] ebd. 10, 4 f. 10 ff.

Digitized by Google

Frieden entscheiden ließen, sondern auch für Unfruchtbarkeit und ersnot verantwortlich machten.

nderseits hätten sie nach Nicander von Kolophon[1] auch tote tapfere ier bei Nacht an ihren Gräbern befragt und ihnen insofern wohl auch öheres Wissen zugeschrieben. Ja darauf wäre im allgemeinen schon chließen, wenn nach dem Leben des heiligen Patrick[2] Kleriker in en Gewändern einmal, weil für Seelen Verstorbener, für „irdische er" gehalten wurden.

Werden wir so zu dem Glauben an reine Geister weitergeführt, so von solchen gelegentlich ja schon öfter die Rede. Daß sie auch in llen gefunden wurden, beweist die britannische Inschrift Nymphis ontibus, sowie die in Uzès, Dép. Gard, gefundene, nach der Sextus ıpeius Decimi cognomine Pandus auf seinem Grund und Boden den nphen einen kleinen Tempel gebaut hat, weil er als Greis wie als gling oft aus ihrer dortigen Quelle getrunken hat.[3] Aus anderen Inriften lernen wir Geister mit besonderen Namen kennen, die doch ht genauer beschrieben werden[4], dagegen sagt Cassian[5] von den *cucci*, sie veranlaßten die Menschen zu eigentümlich widerspruchslem Verhalten, während das Corpus glossariorum latinorum[6] sie allerıgs zugleich als *rustici* deutet. Wenn eine irische Synode denjenigen risten anathematisierte, der glaubte, daß eine *lamia*, d. h. *striga* im iegel sei[7], so handelte es sich vielleicht um keine keltische Anschauung, ohl aber, wenn Hincmar von Reims[8], wie von Männern, die von *lamiae* schwächt, so von Frauen redet, die von *dusii* in der Gestalt von Männrn beschlafen worden seien. Denn diesen Namen bezeichnet er weiterı, ebenso wie schon Augustin[9] und Isidor[10], später Salomon, Bischof on Konstanz[11], und Papias[12] als gallisch und auch andere in Frankreich ler England lebende Schriftsteller[13] wenden ihn an. Nirgends in unseren terarischen Qnellen erscheinen dagegen die Mütter oder Matronen, auf ie sich dafür über 800 Inschriften und Denkmäler beziehen.[14] Sie sind anach besonders in Oberitalien, Südfrankreich und dem Rheinland verhrt worden, anderwärts wohl nur von in römischen Diensten stehenden ermanischen Soldaten. Und auch abgesehen davon hat man neuerdings nanchmal gefragt, ob ihr Kult nicht zum Teil — vollständig ist es bei

[1] Zw. 9, 17 ff. [2] ebd. 145, 4 ff. [3] Vgl. Windisch a. a. O. 102.
[4] Vgl. MacCulloch, Demons and Spirits (Celtic), Encycl. of Rel. and Eth. 4 (1911) 573 f.
[5] Zw. 126, 10 ff. [6] ebd. 208, 17. [7] ebd. 127, 13 f. [8] ebd. 234, 10 ff.
[9] ebd. 124, 21 ff. [10] ebd. 194, 14 ff., vgl. 208, 26. [11] ebd. 249, 34 ff.
[12] ebd. 260, 24 ff. [13] ebd. 222, 20 ff. 270, 18. 20 ff. 307, 17.
[14] Vgl. zuletzt Heichelheim, Matres, RE² 16, 2 (1930) 2213 ff., Muttergottheiten, ebd.² 16, 1 (1933) 946 ff. Über den Unterschied beider Namen vgl. zuletzt Robinson, Deae Matres, Encycl. of Rel. and Eth. 4, 407.

Digitized by Google

seiner eben geschilderten Verbreitung ausgeschlossen — dieses Urs... ist. Freilich wenn zuletzt Hempel[1] zum Beweis dafür in erster ... geltend macht, daß „das weitaus dichtest besetzte aller Kultzen... eben das niedergermanische ist, ja daß „in den Kultdenkmälern ... Ubierlandes die Matronen als das unbezweifelt stärkste Element her... treten, so kann das auch den Grund haben, daß sie dort schon fr... und von Kelten in dieser Weise verehrt worden waren. Gewi... ferner „die Namen der Göttinnen überwiegend aus germanischem Sp... material, und nur aus diesem, sinnvoll deutbar" und heißen manch... ihnen direkt nach germanischen Stämmen, aber das ist auch unter je... Voraussetzung verständlich. Denn wenn aus Köln zweimal der N... Matronae Aumenahenae bezeugt ist und auf einen Flußnamen hinw... der „nun gerade in der älteren Heimat der Ubier, in der Lahngeg... zu Haus ist", so beweist selbst das nicht, daß diese von dort „die G... tinnen solchen Namens mitgebracht" haben. Und ebensowenig. w... die eigentümliche Wulsthaube der germanischen Matronen gewiß ... im Taunus, Hunsrück, in der Schweiz und im Walsertal noch jetzt ... liche Volkstracht darstellt[2]; denn jenen wirklich entsprechende G... tinnen lassen sich, um von späteren Anschauungen hier noch nicht ... reden, sonst auf altgermanischem Gebiet tatsächlich nicht nachwei... Die Matronen galten nämlich, das beweist ihre Darstellung, als „Gö... rinnen des Gedeihens und der Fruchtbarkeit von Acker und Vieh u... Menschen" und konnten so nicht nur mit den römischen Iunones, s... dern vielleicht auch den griechischen Eumeniden identifiziert werd... wenn nämlich dem Namen dieser das den Matronen auf dem gro... Altar von Novara[3] beigelegte Epitheton *indulgentes* entsprechen sol... Ja Bickel meint, daß sich aus dem in Athen für die Eumeniden ... lichen Namen *Σεμναί* auch die schon erwähnte Bezeichnung keltisch... Priester als *Σεμνόθεοι* oder *euhagis* = *εὐαγεῖς* erkläre — eine gewiß se... kühne Hypothese, der sich aber wohl vorläufig keine andere gegenüber... stellen läßt. Ob die Matronen auch den römischen Parzen gleichgeset... wurden, ist unsicher[4]; dagegen geschah das sicher mit den *Campestr...*

[1] Matronenkult und germanischer Mütterglaube, German.-roman. Monatsschr... 1939, 245 ff.

[2] Wenn Bickel a. a. O. 224 ff. dafür an die Wolkenmasken der Eingeborenstämme Nordamerikas erinnert, so deutet auf eine ähnliche Bedeutung der Hauben doch schlechterdings nichts hin, ja diese tragen Frauen nicht nur „wenn es sich um Priesterinnen der Matronen oder wenigstens um Frauen handelt, die beim Opferdienst auf den Matronendenkmälern erscheinen", sondern auch solche, die auf Grabdenkmälern dargestellt sind.

[3] CIL V 6594.

[4] Vgl. zuletzt Heiligendorff, Der keltische Matronenkultus und seine „Fortentwicklung" im deutschen Mythos, 1934, 21 ff.

Digitized by Google

und *Suleviae*, von denen die ersteren wieder, wie manche andere, lb hier nicht erst zu nennende Geister, aus der römischen Religion nten. Die Matronen selbst wurden, wenn auch nicht ausschließlich, ch meist von einfachen Leuten, daher auch Soldaten niederer gen, verehrt und konnten so in Metz bis ins 18. Jahrh. vielmehr rei Marien gedeutet werden, während die Verehrung von diesen anderen drei weiblichen Heiligen auf germanischem Gebiet ebenso die der *Martes* auf keltischem auch andere Gründe haben mochte.[1] reten diese zuletzt besprochenen höheren Wesen immer in der rzahl auf, so hören wir von solchen doch auch in der Einzahl. Aber ihnen ist besser erst in Verbindung mit den sog. großen Gottten zu reden, über die uns in erster Linie wieder unsere literarin Quellen unterrichten.

Beginnen wir mit der ältesten solchen Quelle, mit dem von Avienus utzten Periplus, in dem die fremden Gottheiten, wie später gewöhn, mit den bei den Verfassern selbst verehrten identifiziert werden, aören wir von der Insel Berlenga an der portugiesischen Küste, wo leicht Kelten wohnten, von einer Verehrung des *Saturnus*[2], der (zum l unter dem Namen *Kronos*) uns später auch als Gott der Gallier[3], wohl keltischen Illyrier[4] und der Kelten überhaupt[5], begegnet. Aber n einheimischen Göttern wird ihm nur *Arvalus* in einer Inschrift ichgesetzt.[6]

Ebenfalls in jenem Periplus[7] heißt der Dammastock, aus dem die

[1] Abzulehnen ist wohl die Vermutung von Dölger, *IXΘΤΣ* II (1922) 443 f.: a eine Inschrift aus Lugdunum (Lyon) 'die Mütter der Pannonier und Dalatier' nennt, so wäre ernstlich zu erwägen, ob die 'Matres' am Rhein, 'die ütter von Trier', von Mecheln, von Noricum usw. nicht stark vom Osten her einflußt sind. Auf diese Vermutung führen nicht nur die von Kreta nach zilien übernommenen *θεαὶ Μητέρες*, sondern auch eine leider nur handschriftch überlieferte Inschrift aus Agde im narbonnensischen Gallien, die eine Widung an 'die Mütter und Dioskuren' kennt." Vgl. dagegen am ausführlichsten hon Ihm, Der Mütter- oder Matronenkult und seine Denkmäler 1887, 58 ff.

[2] Zw. 1, 8 f.

[3] ebd. 28, 19 ff. 88, 7 ff. 169, 23 ff. 293, 28 ff. Wenn 181, 15 ff. 235, 23 ff. 246, 4 ff. 259, 22 ff. vor ihm, wie allerdings auch an der zweitgenannten Stelle, *uppiter* und *Merkur* bzw. nur der erstere oder noch andere Gottheiten genannt werden, so handelt es sich, da der keltische *Iuppiter*, wie wir sehen werden, nicht diese Rolle spielte, vielleicht auch bei *Saturnus* nicht um einen solchen Gott. In 81, 11 ff. ist von dem Planeten Saturn die Rede.

[4] ebd. 29, 20 ff.

[5] ebd. 42, 16 ff. Dagegen handelt es sich 65, 17 ff. 66, 11 ff., da an der erstangeführten Stelle zugleich *Briareus* erwähnt wird, vielleicht wieder nicht um einen keltischen Gott.

[6] Vgl. Holder I 232.

[7] Zw. 1, 11 ff. Wenn Mac Culloch, Religion 228 und Mythology III 12 f. genauer an eine Stütze des Himmels denkt und einen Nachklang dieser Vor-

Digitized by Google

Rhone heraustritt, Säule des Sonnengottes, der nach späteren N... richten[1] auch von oberitalienischen, irischen und gallischen Kelten ... ehrt wurde. Aber wie er bei ihnen hieß, erfahren wir nicht.

Auch wenn weiterhin Timaios[2] die am Ozean wohnenden Kelte... allem die Dioskuren verehren läßt, so wissen wir nicht, wie sie bei ... heißen mochten. Denn wenn auf einem anderen unter Notre-Da... Paris gefundenen Altar außer *Castor* und *Pollux Cernunnos* und *Smer...* dargestellt sind, so werden diese wohl nicht mit jenen identisch ... *Smertullos* bekämpft nämlich mit einer Keule eine Schlange, und *Cer...nos* trägt große, mehrästige Hörner, ebenso wie außer auf anderen D... mälern und dem Kessel von Gundestrup auch auf einem in Vandœu... Dép. Indre, und ursprünglich einem weiteren in Reims gefundenen A... auf denen er von zwei anderen, später noch zu erwähnenden Gotth... flankiert wird und ebenso wie auf dem erstgenannten Pariser Altar ... wie gelegentlich andere Gottheiten, mit untergeschlagenen Beinen ... gestellt ist — dies wohl nicht unter irgendwelchem fremden Ein... sondern weil die Gallier sich auf den blanken Boden zu setzen pfleg... Auf dem in Reims gefundenen Altar aber schüttet *Cernunnos* — d... so können wir alle diese Götter nun nennen — aus einem Sack Kör... Eicheln oder Bucheckern aus, von denen ein Stier und ein Hirsch fres... er wird also ein Fruchtbarkeitsgott gewesen sein und konnte so wo... wie *Smertullos* mit einem der Dioskuren identifiziert werden. Auch ... die diesen entsprechenden keltischen Gottheiten in den irischen Hel... Cúchulainn und Conall Cernach fortlebten, ist unsicher.[4]

Artemidoros berichtet dann[5] von einer Insel bei Britannien, auf ... ein ähnlicher Kult wie der der *Demeter* und *Kore* auf Samothrake stat... gefunden habe, während später[6] nur im allgemeinen von einer V... ehrung der *Ceres* durch die Gallier die Rede ist. Aber einheimisch... Namen einer solchen Göttin sind uns nicht überliefert.

Als erster erzählt vielmehr[7] Poseidonios von einer Verehrung des *D...nysos* durch die Frauen der Samniten oder vielleicht Namniten auf eine... Insel an der Mündung der Loire, worauf auch spätere oft[8] (meist e...

stellung in der Bezeichnung der heiligen Brigit und des heiligen Patrick ... der Säulen der Welt in einer Glosse zu dem liber hymnorum findet, so ist d... wohl wieder unsicher.

[1] Zw. 114, 9 ff. 248, 7 ff. 293, 32 ff. [2] ebd. 5, 7 ff.

[3] Vgl. Reinach, Cultes I 72, IV (1912) 64, MacCulloch, Religion 32 f., d... aber nach Reinach, Cultes III 167 f. zu modifizieren ist, und Windisch a. a. ... 80. 288, sowie Altheim und Trautmann, Nordische und italische Felsbildkunst. Die Welt als Geschichte 3 (1937) 87 f., Neue Felsbilder aus der Val Camonica. Die Sonne in Kult und Mythos, Wörter und Sachen N. F. 4 (1938) 13.

[4] Vgl. MacCulloch, Religion 136 f. [5] Zw. 13, 10 ff.

[6] ebd. 68, 13 ff. 22 ff. [7] ebd. 16, 9 ff.

[8] ebd. 70, 12 ff. 102, 22 ff. 166, 26 ff. 273, 14 ff. 279, 4 ff.

Digitized by Google

s anderes Volk nennend) zurückkommen. Außerdem behaupten Ser- und spätere[1], die gallischen Senonen hätten so oder ursprünglich nen geheißen, weil sie Liber gastlich (ξενίως) aufgenommen hätten, ein altes Brevier[2] erzählt, bei Vendôme, Dép. Loir-et-Cher, sei früher Bild des *Iacus* verehrt worden. Aber wie der mit diesen verschie- n Namen bezeichnete keltische Gott, der als *Liber* auch auf In- iften erscheint[3], hieß, können wir nicht sagen.

Weitere von den Galliern verehrte Götter nennt Caesar, der dabei leicht von dem Druiden Divitiacus abhängig war und schon deshalb vornherein Glauben verdienen könnte.[4] Stellt er unter jenen *Merkur* an[5], so wird ein gallischer Gott auch sonst oft mit diesem identifi- t[6], und mehrfach werden dabei von ihm Bilder erwähnt, die nach sar besonders zahlreich waren.[7] Wenn dieser außerdem sagt, die llier erklärten ihren *Merkur* für den Erfinder aller Künste, den Führer Wegen und Reisen und glaubten, daß er für den Gelderwerb und ndel die größte Bedeutung hätte, so stimmt damit nicht nur seine zeichnung *Cultor* oder *Negotiator* auf oberdeutschen[8] und *Viator* auf er britischen Inschrift[9] sowie seine häufige Darstellung mit einer rse in der Hand überein (die allerdings, wie andere ihm beigelegte mbole, von dem griechisch-römischen Gott stammt), sondern er- ärt sich daraus auch seine Identifizierung eben mit *Merkur*. Da ihm ch Tertullian und Minucius Felix[10] Menschenopfer dargebracht wur- n, identifizieren ihn die Berner und andere Scholien zu Lukan, so- ie Papias[11], mit *Teutates*, von dem eben Lukan und Laktanz dasselbe richten[12]; die erstgenannten Scholien aber setzen ihm auch *Hesus* oder

[1] Zw. 30, 10 f. 116, 6 ff. 194, 18 f. [2] ebd. 281, 26 f.

[3] Vgl. Holder II 204.

[4] Vgl. Jullian, Notes gallo-romaines. XI. Le druide Divitiac, Revue des tudes anciennes 3 (1901) 205 ff., auch gegen Renel a. a. O. 300.

[5] Zw. 24, 5 f.

[6] ebd. 58, 15 ff. 86, 2. 20 ff. 88, 7 ff. 93, 30 f. 94, 6 f. 120, 19 ff. 28 ff. 121, 1 f. 164, 18 ff. 177, 17 ff. 179, 1 ff. 186, 32 f. 226, 22 f. 227, 3 ff. 228, 28 ff. 232, 8 ff. 245, 27 f. 251, 23 ff. 257, 11 ff. 20 ff. 26 f. 265, 20 f. 288, 17 ff. 291, 19 ff. 301. 5 ff. Freilich gehören schon von diesen Stellen einige vielleicht nicht hierher, und erst recht nicht, um von 181, 15 ff. 235, 23 ff. 259, 22 ff. nicht nochmals zu reden, 136, 26 ff. 137, 29 ff. Ja, 81, 11 ff. handelt es sich wieder um den Planeten Merkur.

[7] ebd. 24, 6 ff. 58, 15 ff. 88, 7 ff. 228. 28 ff. 251, 23 ff. 257, 11 ff. 20 ff. 26 f. Ja, auf ein solches bezieht sich wohl auch 209, 8 ff., vgl. dazu Birt, De Francorum Gallorumque origine Troiana, Rh. Mus. N. F. 51 (1896) 521. Ohne Grund meint wie Reinach, Cultes I 147 ff. auch MacCulloch, zuletzt bei Chantepie de la Saussaye a. a. O. II 622: „Caesars *plurima simulacra* des Gottes dürften Grenzsteine wie die griechischen ἕρμαι (oder möglicherweise vorkeltische Megalithen) gewesen sein."

[8] CIL XIII 6476. 11644 a. [9] ebd. XII 5849 [10] Zw. 86, 2. 20 ff. 94. 5 f.

[11] ebd. 50, 4 f. 51, 16 f. 52, 28 f. 260, 32. [12] ebd. 47, 20 ff. 99, 6.

Digitized by Google

Esus gleich, von dem dasselbe gilt. Sonst kommen *Teutates* und *E* außer in jenen Scholien als keltische Namen noch eines anderen *Mars* identifizierten Gottes, in unseren literarischen Quellen nicht denn die *Teutates* erwähnende frühere Lesart von Livius XXVI ist wohl mit Recht später aufgegeben worden. Dafür findet sich Name, wenngleich in etwas anderer Form, auch auf Inschriften und als Beiname des *Mars*[2], für den der Name *Hesus* oder *Esus* doch paßt. Denn er wird auf dem ersten Altar von Notre-Dame in Paris ebenso vielleicht auf dem von Trier als Holzfäller dargestellt, und solcher könnte der gallische *Merkur* unter anderem aufgefaßt wer sein. Freilich muß gegen diese Deutung des eventuellen *Esus* auf terem Altar eingewandt werden, daß auf dessen entgegengesetzter Se wie wir gleich sehen werden, der gallische *Merkur* selbst erscheint daß seine zweimalige Darstellung wohl doch ebenso unwahrschein ist, wie diejenige der Dioskuren auf dem zweiten Pariser Altar.[3] An seits frägt es sich, ob auf dem ersten Pariser Altar wirklich der g lische *Merkur* als der oberste Gott vorkommen mußte, und ob *E* neben *Teutates* und einem dritten von Lucan genannten Gott besonde wichtig war und nicht vielmehr, wie diese, nur als Empfänger Menschenopfern oder gar nur, weil ihre Namen in das Versmaß paß von Lukan erwähnt wurden.[4] Denn als Beiname des *Merkur* erscheint *Esus* auf Inschriften nie, wohl aber sehr viele andere Namen.[5] Auch weiblichen Gottheiten wurde er zusammengestellt, so auf dem Al von Trier und einem anderen dort gefundenen Denkmal mit *Rosmer* Manchmal hält er außerdem eine Schlange mit Widderkopf in der *Ha* aber beide Tiere waren eben schon Symbol des griechisch-römisch Gottes.[7]

Wenn die Gallier nach Caesar[8] weiter einen mit *Apollo* identifizierte Gott verehrten, so wird, wie wir zum Teil schon sahen, ein solcher auch sonst, und zwar zugleich bei anderen Kelten, manchmal erwähnt.[9] Wir

[1] Zw. 35, 7 f. [2] Vgl. Holder II 445.

[3] Gegen ebd. III 173 und Reinach, Cultes I 206. [4] Vgl. ebd. I 214

[5] Vgl. Holder II 571 f., auch Windisch a. a. O. 88 f. und von Kienle, Da Auftreten keltischer und germanischer Gottheiten zwischen Oberrhein und Lim ARW 35 (1938) 254 ff.

[6] Vgl. Reinach, Cultes I 247, Renel a. a. O. 307 ff., Krüger, Merkur-Rosmert Tempel und Bild in Trier, Trierer Ztschr. 9 (1934) 123 f.

[7] Vgl. zuletzt Windisch a. a. O. 84. [8] Zw. 24, 9 f.

[9] ebd. 91, 15 f. 96, 16 ff. 97, 27 ff. 113, 6 ff. 124, 2 ff. 125, 24 ff. 226. 22 f. 3 ff. 255, 17 ff. 288, 28 ff. Dagegen brauchten die Stellen 4, 10 ff. 63, 5 ff. 261, 11 schon früher nicht genannt zu werden, da es sich in ihnen um keinen kelt schen Gott handelt, und ebensowenig wohl, um von 137, 29 ff. 138, 26 ff. 139, 5 259, 22 ff. nicht nochmals zu reden, 163, 19 ff. 210, 13 ff. 259, 30 ff. 262, 7 ff. 263, 13 ff. 273, 8 f. 296, 17 ff. 300, 25 ff.

Digitized by Google

ein einheimischer Name gelegentlich *Belen* oder *Belenus* angegeben, rscheint er unter diesem allein auch sonst in der Literatur[1] und, wie unter dem Namen *Bormo* oder *Borvo*, auf Inschriften als Herr einer kräftigen Quelle[2] — auch der gallische *Apollo* sollte ja nach Caesar nkheiten vertreiben. Vor allem wurde aus jenem besonderen und em allgemeineren Grunde aber *Grannus* mit *Apollo* identifiziert[3], der h für den kranken Caracalla zugleich mit *Asklepios* und *Serapis* anufen wurde.[4] Wie jener, so wird *Apollo* selbst manchmal mit einer blichen Gottheit namens *Sirona* oder *Dirona*[5] zusammengestellt und gleichen andere mit *Apollo* identifizierte Götter mit Göttinnen.

Mars, den Caesar[6] an dritter Stelle, und zwar auch als Kriegsgott, i den Galliern verehrt werden läßt, kommt, wie wir wieder zum Teil on sahen, auch sonst — bei Griechen natürlich unter dem Namen es — als keltischer Gott vor.[7] Wenn er mit *Hesus* oder *Esus* identiert wurde, so ergab sich das bereits als unwahrscheinlich, wohl aber ß sich seine Gleichsetzung mit *Teutates*[8] begründen. Doch sind uns ch zahlreiche andere Beinamen des *Mars* in Inschriften[9] überliefert, enso wie von *Bellona*[10], die außer bei Ammianus Marcellinus[11] ebenfalls f einer Inschrift[12] erscheint und also eine keltische Göttin bedeuten wird.

Wenn Caesar[13] *Iuppiter*, wenngleich als Herrscher der Himmlischen, ch erst an vierter Stelle als von den Galliern verehrt bezeichnet, so immt damit überein, daß er oder *Zeus* bei ihnen auch sonst, ebenso ie bei anderen Kelten, in der Literatur nur selten erwähnt wird.[14]

---

[1] Zw. 91, 15 f. 97, 23 ff. 105, 11 ff. 106, 2 ff. 86, 7 f. 15 ff.

[2] Vgl. Holder I 166. 370 ff.

[3] Vgl. ebd. 2037 ff., sowie Daville, Apollon Grannus, Revue des études nciennes 29 (1927) 55 f.

[4] Zw. 85, 28 ff. [5] Vgl. Holder I 1286. [6] Zw. 24, 9 ff.

[7] ebd. 3, 25 ff. 5, 10 ff. 71, 7 f. 83, 17 ff. 108, 15 ff. 164, 18 f. 168, 28 ff. 177, 7 ff. 189, 29 ff. 191, 13 f. 229, 18 ff. 245, 1 ff. 251, 4 ff. 253, 15 ff. 28 ff. 254, 21 ff. 91, 19 ff. 292, 13 ff. 294, 14 ff. Dagegen gehört, um von 136, 27 ff. nicht nochnals zu reden, 265, 35 ff., wo *Mars* in verwandtschaftliche Beziehungen zu ndern Gottheiten gesetzt wird, wieder nicht hierher.

[8] ebd. 50, 6 f. 9 ff.

[9] Vgl. Holder II 444 f. und im einzelnen Gutenbrunner, Mars Cnabetius, Ztschr. f. celtische Philol. 20 (1936) 278 ff.

[10] Vgl. Holder I 391 f. und speziell über *Nemetona* von Kienle, ARW 35 (1938) 269.

[11] Zw. 108, 15 ff. [12] CIL V 6507. [13] Zw. 24, 9 ff.

[14] ebd. 38, 10 ff. 31, 11 f. 88, 7 ff. 100, 1 ff. 120, 28 f. 121, 1 f. 138, 26 ff. 179, 1 ff. 186, 32 f. 216, 19 ff. 223, 6 ff. 226, 22 ff. 232, 8 f. 253, 15 ff. 265, 20 f. 288, 17 ff. 291, 19 ff. 301, 5 ff. 246, 14 ff. 254, 7 ff. Dagegen beziehen sich wohl wieder auf keinen keltischen Gott, um 137, 18 ff. 139, 5 ff. 182. 15 ff. 210, 13 ff. 235, 23 ff. 246, 14 ff. 259, 20 ff. 265, 35 ff. 296, 14 ff. nicht nochmals zu nennen, 104, 8 ff. 186, 23 ff. 187, 4 ff. 236, 13 ff. 297, 25 ff. 300, 15.

Digitized by Google

Außerdem wird mit ihm allerdings der von Lucan[1] auch noch ge... *Taranis* als Leiter der Kriege und höchster der himmlischen Götter ... tifiziert[2], aber ob mit Recht, ist, ganz abgesehen davon, daß diese ... wir gleich sehen werden, auch anders gedeutet wird, deshalb m... weil der Name *Taranis* in dieser Form sonst nicht vorkommt, ... Dativ *Ταρανοον*, ohne Iovi, auf einer Inschrift in gallischer Sprache ... einem Berg bei Orgon, Dép. Bouches-du-Rhône, gefunden worden ... Die Inschrift von Chester hat nicht *I. O. M. Tarano*, sondern *I...* und wenn das auch nicht mit *Donar* zusammenzubringen ist[4], ... verschrieben sein könnte, so würde es immer noch nicht dem Name ... Lucan entsprechen. Noch weniger gilt das natürlich von *Taranucn...* *Taranucnus*, von denen der erstere allerdings ebenfalls mit *Iuppiter* ... tifiziert wird[5], aber, wie der letztere, seinem Wesen nach uns unbe... ist. Auch andere Beinamen, die *Iuppiter* auf Inschriften führt[6], ... wir nicht deuten, während die in Spanien ihm beigelegten wahrsch... lich Berge bezeichnen.[7] So läßt sich die Bedeutung des Gottes ers... seinen Darstellungen erschließen, die ihn auf der einen Seite mit ... Donnerkeil, auf der anderen aber mit einem Rad zeigen, wie es ... früher her gerade auch in Gallien als Sonnensymbol diente.[8] Selbst w... er auf manchen Iuppitergigantensäulen mit einem solchen erscheint, wird darunter eben dieser keltische Himmels- und Sonnengott zu ... stehen sein.[9]

Auch die von Caesar[10] an fünfter Stelle als von den Galliern ver... genannte *Minerva* wird sonst in der Literatur bei Kelten nur selten ... wähnt, wenngleich nicht bloß an den schon angeführten *Stellen*, ... denen von einem Tempel dieser Göttin bzw. der Athene die Rede ist.

[1] Zw. 47, 20 ff. [2] ebd. 50, 12 ff. 51, 21 f. [3] Windisch a. a. O. 95

[4] So Helm, Spaltung, Schichtung und Mischung im germanischen Heid... tum, Zum Werden des deutschen Geistes, Festgabe Ehrismann 1925, 16 ... Neckel, Germanen und Kelten 14, dagegen aber Much a. a. O. 41 und Schneid... Die Götter der Germanen 1938, 197. Ebenfalls ohne genügenden Grund ... Ninck, Wodan und germanischer Schicksalsglaube 1935, 314 in *Taranis* W...

[5] CIL III 2804 und vielleicht 10418, sowie XIII 6074. 6478. Die Deutu... des in den Gollenstein in der Saarpfalz eingehauenen Reliefs auf den „Westg... gott" *Taranis* durch Becker, Der Gollenstein bei Blindkastel, Rhein. Vierte... jahrsblätter 2 (1932) 212 f. und Andres, Uralte Steindenkmäler im westdeutsch... Gebiet, Die Umschau 41 (1937) 802 ist eingestandenermaßen unsicher.

[6] Vgl. Holder II 91.

[7] Vgl. Peeters, Le culte de Jupitre en Espagne, Revue belge 1938, 186...

[8] Vgl. zuletzt Krause bei Haas a. a. O. VII.

[9] Vgl. ebd. Abb. 29, sowie Nilsson, Zur Deutung der Juppitergigante... säulen, ARW 23 (1925) 175 ff. und Newell, Gallo-Roman Religious Sculptur... Greece and Rome[3] 1934, Repr. 5.

[10] Zw. 24, 977.

[11] ebd. 10, 26 ff. 90, 14 ff. 95, 27 ff. 120, 19 ff. 136, 27 ff. 164, 18 ff. 179, 1...

Digitized by Google

a man an einer dieser Stellen früher einen einheimischen Beinamen Minerva *(Sul)* fand, so beruhte das auf einer unrichtigen Lesart; kommt jener und kommen andere Beinamen auf Inschriften vor[1], chnen aber die Göttin kaum als die Urheberin der Arbeiten und ste, als die sie die Gallier nach Caesar aufgefaßt hätten.

Haben sie endlich nach Caesar[2] ihre Herkunft von *Dispater* abgeleitet, wird unter diesem bei Lucan[3] doch nur der römische Gott dieses mens verstanden, und wenn die Berner Scholien zu Lucan[4] auch auf *Taranis* deuten, so sahen wir schon, daß uns dieser seinem Wesen n unbekannt ist. Dafür haben wir aus Sulzbach, Kr. Offenburg, ein kmal, das *Dispater* mit einer entfalteten Rolle und neben ihm *Aere-* mit einem Korb voll Früchte darstellt[5]; dagegen erscheint sie in aus dem Sabazioskult stammenden Vincentiusgruft in Rom neben *pater* als Herrscherin der Unterwelt[6] und wird mit ihm als *Era* auch Inschriften zusammengestellt.[7] Zu einem Stammvater der Gallier t freilich die entsprechende Auffassung *Dispaters* nur dann, wenn on die Gallier (wie nach dem Lebor Gabála die späteren Iren) ihren sprung auf einen Totengott zurückführten.[8] Sieht man in dem von esar als *Dispater* bezeichneten Gott zugleich den oft mit einem oder hreren Hämmern abgebildeten *Sucellus*[9], so könnte dieser eben wegen es Symbols mit *Dispater* identifiziert worden sein, denn mit einem mmer schaffte ein Darsteller desselben bei den Römern nach Tertul- n (ad nat. I 10) die toten Gladiatoren hinaus. Eigentlich aber sollen *cellus* und die auf einem bei Saarburg gefundenen Altar neben ihm rgestellte *Nantosvelta*[10] eben die Ahnherren der Gallier sein.

Von einer Verehrung der *Aphrodite* in den Pyrenäen reden Strabo[11] d Ptolemaios[12], während später in Gallien häufig — meist neben den n Caesar genannten bzw. den nachher noch zu besprechenden Gott-

---

38, 25 ff. Dagegen gehören, um von 186, 23 ff. 263, 13 ff. 300, 25 ff. nicht noch- als zu reden, 196, 25 ff. 197, 8 ff. 221, 18 ff. wieder nicht hierher.

[1] Vgl. Holder II 594. [2] Zw. 24, 20 ff. [3] ebd. 48, 7 ff.

[4] ebd. 50, 7 ff. [5] CIL XIII 6322.

[6] Vgl. Lietzmann, Handbuch zum Neuen Testament I 2. $3^{2\cdot3}$ (1912) 426.

[7] CIL III 4395. V 725.

[8] Vgl. K. Meyer, Der irische Totengott und die Toteninsel, Sitzber. d. Preuß. Akad. d. Wissensch. zu Berlin 1919, 537 ff. und Krause bei Bertholet u. a. O. 10. Eine ältere Form des Mythus vermutet MacCulloch bei Chantepie de la Saussaye[4] II 607.

[9] Vgl. Reinach, Cultes I 217 ff., Linckenheld, Sucellus et Nantosvelta, Revue de l'histoire des religions 99 (1929) 40 ff., Keune, Sucellus, RE[4] II, Reihe 4, 1 (1931) 515 ff., auch von Kienle, Tiervölkernamen bei indogermanischen Stämmen, Wörter und Sachen 14 (1932) 65.

[10] Vgl. Reinach, Cultes I 218. [11] Zw. 36, 12 ff.

[12] ebd. 70, 6 ff.

Digitized by Google

heiten — *Venus* erwähnt wird.[1] Aber ein einheimischer Name für sie ist uns wieder nicht überliefert.

Ebensowenig für die von Martial[2] erwähnte *Pomona*, von der nicht noch einmal gesprochen zu werden braucht. Dagegen erscheint zuerst bei Agesilaos[3] *Epona*, die auch später immer unter diesem ihrem keltischen Namen in der Literatur vorkommt. Sie wird außerdem gleich hier richtig als Göttin der Pferde gedeutet, aber so wenig wie von den späteren, die ihr zum Teil einen etwas anderen Namen geben, als keltische Göttin bezeichnet.[4] Daß sie indes in Gallien verehrt wurde, dafür beweisen zahlreiche dort gefundene Denkmäler und Inschriften.[5]

Wenn nach Plutarch und Polyainos[6] in Galatien *Artemis* verehrt wurde und nach dem Leben des dortigen Archimandriten Theodor von Sykeon[7] um die Mittagszeit mit vielen Dämonen umgehen sollte, so sah Usener[8] in ihr deshalb eine gallische Gottheit, weil nach dem Leben des heiligen Symphorianus von Autun[9] dieser *Diana* ebenfalls als Mittagsgeist deutete. Ja, das tun auch andere in Frankreich entstandene Schriften[10], während manche nur von dem Mittagsgeist reden.[11] Das ist aber ein Ausdruck, der aus der griechischen Übersetzung von Ps. 91 (hebr. 90), 6 stammt und, wie ja auch das Leben des heiligen Symphorianus andeutet, auf *Diana* nur angewandt wurde — im allgemeinen vielleicht wieder auf Grund einer Psalmstelle, nämlich Ps. 95 (96), 5: alle Götter der Heiden sind Dämonen, im einzelnen, indem man den Namen *Diana* mit dem lateinischen Ausdruck für Tag zusammenbrachte.[12] Und da sprechen unsere Quellen auch sonst von einer Verehrung der *Artemis* oder *Diana* bei den Kelten oder speziell Galliern[13], aber durch Inschriften überliefert ist uns lediglich eine *Diana Abnoba*, d. h. die

---

[1] Zw. 120, 19 ff. 179, 1 ff. 232, 8 ff. 240, 16 ff. 251, 9 ff. 278, 15 ff. 291, 19 f. Dagegen handelt es sich, um von 136, 26 ff. 221, 18 ff. 265, 35 ff. nicht nochmals zu reden, 225, 11 ff. 226, 9 ff. 251, 34 ff., wo zugleich Priapus erwähnt wird, von um die römische Göttin.

[2] ebd. 58, 21 ff. [3] ebd. 64, 2 ff.

[4] ebd. 67, 24 ff. 69, 7 f. 15. 75, 8 ff. 86, 4 f. 11 f. 94. 2 ff. 115, 16 f. 167, 26 f. vielleicht auch 182, 24 f.

[5] Vgl. Holder I 1447, Reinach, Cultes I 63, IV 54 ff., V (1923) 233 ff., Keune Epona, RE² 6, 1 (1907) 228 ff., Suppl. 3 (1918) 436 ff. und zuletzt Krause bei Haas a. a. O. Abb. 64—71.

[6] Zw. 64, 15 ff. 65, 27 f. 80, 8 ff. [7] ebd. 191, 26 ff.

[8] Übersehenes, Rh. Mus. 50 (1895) 147. [9] Zw. 164, 11 f.

[10] ebd. 133, 29 ff. 176, 30 ff. 233, 32 ff. 296, 25 ff. 29 ff., auch 243, 12 ff.

[11] ebd. 178, 24 ff. 206, 6 ff. [12] Vgl. Reinach, Cultes I 274 f.

[13] Zw. 68, 6 ff. 13 ff. 69, 10 ff. 74, 19 ff. 176, 9 ff. 232, 7 ff. 242, 18 ff. 244, 18 ff. 264, 29 ff. 37 ff. 265, 25 ff. 278, 15 ff. 288, 28 ff. 289, 20 ff. Dagegen gehören, um von 196, 25 ff. 259, 22 f. 263, 13 ff. 18 ff. 296, 15 ff. nicht nochmals zu reden, 238, 20 ff. 30 ff. 259, 33 ff. wieder nicht hierher.

Digitized by Google

varzwalds[1], während die schon erwähnte Darstellung einer ihr ähn-
n auf einem Eber reitenden Göttin auf Beziehungen zu diesem Tier
eutet.

Den einheimischen Namen eines Gottes nennt wieder Lukian[2] und
hlt, daß die Kelten diesen *Ogmios* zwar insofern wie *Herakles* dar-
ten, als sie ihm ein Löwenfell, eine Keule, einen Köcher und Bogen
aben, aber zugleich als Greis, der mit zarten, an seiner Zungenspitze
stigten Gold- und Bernsteinfäden eine große Menge von Menschen
ihren Ohren hinter sich herziehe. Das deutet wohl weder auf einen
icksals-[3] noch den von Caesar und sonst mit *Merkur* identifizierten Gott
[4], sondern, wie nach Lukian auch ein Kelte selbst jene Darstellung er-
rt habe, auf einen Gott der Rede, der ja als Greis aufgefaßt und von
Galliern angenommen werden konnte, insofern als ihre Stärke nach
alten Cato Wort (orig. II, fr. 2 ed. Jordan) außer auf kriegerischem
biet in der Beredsamkeit lag.[5] Vor allem wird *Ogmios* mit dem iri-
en *ogam*, der Bezeichnung der Runen, zusammenhängen, ja vielleicht
an man für jene Deutung des Gottes auch geltend machen, daß in der
schen Heldensage *Ogma* zwar einer der starken Männer der *Túatha*
Danaan, aber zugleich Bruder des *Dagda*, der zum Harfenspiel Be-
hungen hat, des Schmiedes *Goibniu* und des Arztes *Diancecht* ist. Auch
ß ein starker Mann Menschen an Ketten nach sich zieht, kommt in
r irischen Heldensage vor und wird vielleicht schon auf gallischen
ünzen dargestellt.[6] Anderer Art als dieser mit *Herakles* identifizierte
ltische Gott war freilich wohl derjenige, der nach Jordanis[7] auf einer
sel im Atlantischen Ozean einen Tempel hatte, und derjenige, dessen
ild mit demjenigen anderer, schon genannter Gottheiten der heilige
artin von Vertou[8] im Lande d'Herbauges, Dép. Loire-Inférieure, ge-
hen haben soll. Auch auf Inschriften erscheint er mit mancherlei ein-

[1] Vgl. Holder I 8. Doch vgl. auch Krüger, Ein neues Diana-Relief aus dem Neuhäuser Wald, Trierer Ztschr. 9, 101 f.

[2] Zw. 78, 2 ff.

[3] Gegen Schröder, Germanische Kulturprobleme 1929, 50 ff.

[4] Gegen Krause bei Bertholet a. a. O. 4.

[5] Vgl. Koepp, Ogmios, Bonner Jahrb. 125 (1919) 38 ff.

[6] Vgl. Windisch a. a. O. 98 f. und zu dem letzten Punkt MacCulloch, Religion 25, 2, Krause bei Bertholet a. a. O. 3, aber auch Koepp a. a. O. 62 f., Mac Culloch, Religion 15 vergleicht außerdem mit der Bezeichnung des *Ogmios* bei Lukian (Zw. 79, 11) als *μειδιῶν* die *Ogmas* als *grianainech*.

[7] Zw. 169, 6 ff. Die Stelle bei Artemidoros ebd. 12, 10 ff. brauchte nicht erwähnt zu werden, da dieser das Vorhandensein eines Heiligtums und Altars des Herakles in Portugal bestreitet.

[8] ebd. 232, 8 ff. An den schon angeführten Stellen 259, 33 ff. 263, 14 ff., wo außerdem *Amandorus* und *Ypocalus* erscheinen, 24 ff., 288, 28. 300, 25 ff. handelt es sich wohl um den griechisch-römischen Gott.

Digitized by Google

heimischen Beinamen[1], während seine Bilder denen des griechisch-römischen Gottes entsprechen.

Den einheimischen Namen einer der *Nike* entsprechenden Göttin lernen wir dann wieder durch Cassius Dio[2] kennen und dürfen die *Andraste* oder *Andate* vielleicht mit der inschriftlich mehrfach bezeugten *dea Augusta Andarta* identifizieren.[3]

Überhaupt keine keltische Gottheit, sondern *Kybele*, ist unter der im Leben des heiligen Symphorianus und bei Gregor von Tours[4], wenngleich an der ersteren Stelle neben den, wie wir sahen, als keltische Gottheiten zu deutenden *Apollo* und *Diana* erwähnten *Berecynthia* und *Berecinthia* zu verstehen und ebenso wenig, um das gleich hinzuzufügen, unter dem bei Venantius Fortunatus[5] neben anderen auch nicht als keltisch zu deutenden Gottheiten genannten *Anubis*.

Dagegen ist mit *Vulcanus* bei Jordanis[6], allerdings anders, als in den Akten des heiligen Valerianus[7], ein gallischer Gott gemeint, der ja auch auf dem ersten Altar von Notre-Dame in Paris (und zwar mit Zange in der Hand) abgebildet ist.[8] Auch unter *Neptunus* ist anders als bei Servius, Pomponius Mela, Salvianus, in der Passion des heiligen Lucius und dem Leben des heiligen Floscellus[9], vielleicht wenigstens in demjenigen des heiligen Eligius[10], wo neben ihm noch *Orcus* und *Genius* (d. h. ein Genius, wie er oft auf Inschriften erscheint) genannt werden und wohl in demjenigen des heiligen Germanus[11] ein einheimischer Gott zu verstehen, ebenso wie unter der in den Akten der heiligen Speusippus, Eleusippus und Meleusippus[12] genannten *Nemesis* eine einheimische Göttin. Aber wie sie alle hießen, können wir nicht sagen.

Mit ihren eigentlichen Namen, d. h. als *Folla*, *Banba* und *Eire* werden Göttinnen dagegen von Nennius[13] bezeichnet, wie im Leben des heiligen Maternus von Köln[14], der auch nach Dinant in Belgien gekommen sein soll, als *Nam* und bei Cormac[15] *Ana* oder *Anu*, die Mutter der irischen Götter, *Brigit*, die Göttin der Dichter, und *Badhbh*, die Göttin des Krieges, die

---

[1] Vgl. Holder I 2052. [2] Zw. 84, 27 ff. 85, 12 ff.

[3] Vgl. Becker, Beiträge zur römisch-keltischen Mythologie, Bonner Jahrb. 42 (1867) 103 und Krause bei Bertholet a. a. O. 7.

[4] Zw. 163, 19 ff. 180, 12 ff., wo Zwicker selbst: Rheae Kybeles hinzusetzt. Die erstere Stelle führt auch Hepding, Attis 1903, 72 unter den Zeugnissen für dessen Kult an, während MacCulloch zuletzt bei Chantepie de la Saussaye a. a. O.[4] II 611, 1 irrtümlich die inschriftlich bezeugte *Briginda* vergleicht.

[5] Zw. 186, 23 ff. 187, 4 ff. [6] ebd. 169, 1 ff. [7] ebd. 263, 35 ff.

[8] Vgl. Reinach, Cultes I 234.

[9] Zw. 29, 20 ff. 45, 1 ff. 136, 27 ff. 263, 14 ff. 188, 28.

[10] ebd. 196, 25 ff. [11] ebd. 262, 18 ff. [12] ebd. 213, 8 ff. 19 ff.

[13] ebd. 216, 12 ff. [14] ebd. 244, 22 ff.

[15] ebd. 246, 21 ff. 31 ff. 247, 9 ff. 17 ff. 21. 248, 22 ff. 30 ff. 249, 10 f. 308, 18 f.

Digitized by Google

allien wohl auch durch Inschriften belegt ist.[1] Von Göttern nennt elbe *Bil, Dagdae, Manannan,* den Gott des Meeres, und *Neit,* den Gott Schlacht und Gatten der *Nemon,* mit der vielleicht die auf in Eng- gefundenen Inschriften[2] als Gattin des *Mars* genannte *Nemetona* tisch ist. Vor allem aber spielen mehrere von diesen Gottheiten in irischen Sagen eine Rolle, während *Brigit* wohl in der Heiligen es Namens fortlebt, von der schon oben gelegentlich die Rede war. enen Sagen erscheinen zugleich noch andere Gottheiten, die teilweise en britischen wiederkehren, aber, was *Lug* angeht, in Gallien tat- lich nicht nachzuweisen sind.[3] Ja der im Leben des heiligen Mello-, Bischofs von Rouen[4], erscheinende Gott namens *Rothus* oder *Roth* uht vielleicht nur auf Einbildung und ebenso ist uns der Gott, dem in der Passion der heiligen Tiberius, Modestus und Florentia[5] er- nte templum Ferontis geweiht gewesen sein könnte, wohl unbekannt, rend der in einem Edinburgher Manuskript des 11. oder 12. Jahrh. annte *Caincuile* in der Tat ein irischer Dämon gewesen sein könnte. er mit dem im Leben des heiligen Maximinus[6] erwähnten *Isidis ido-* wird nur ein Bild der ägyptischen Göttin gemeint sein.

Sind im Vorstehenden die in der Literatur vorkommenden keltischen ttheiten vollzählig aufgeführt worden, so sind im Zusammenhang nit auch schon viele genannt worden, die nur in Inschriften oder auf nkmälern erscheinen. Die übrigen Gottheiten sind dagegen zu zahl- ch und meist auch zu wenig deutlich, als daß sie hier auch noch fgezählt werden könnten.[7]

Daß es ihrer so viele waren, liegt übrigens gewissermaßen schon in r Bemerkung Caesars[8], daß die ganze Nation der Gallier den Reli- onen sehr ergeben sei, wird aber auch direkt ausgesprochen, wenn in m Leben des heiligen Severus und in demjenigen des heiligen Theo- rius[9] von der Verehrung von 100 Göttern in der Nähe von Vienne, ép. Isère, die Rede ist. Auch in dem Leben des heiligen Valerius, Bi- hofs von Trier[10], könnte es sich bei den dort verehrten 100 Götzen- ldern nach dem bisherigen und namentlich nach den neueren dort ge- achten Ausgrabungen um solche von keltischen Gottheiten handeln. in demjenigen des heiligen Avitus wird — natürlich wieder über- eibend — aus der Nähe von Sarlat en Périgord, Dép. Dordogne, sogar on 1000 Götzenbildern in einem Tempel und in demjenigen des heiligen

[1] Vgl. MacCulloch, Religion 71, Windisch a. a. O. 77 und neuestens Thur- eysen, Allerlei Keltisches. 7. Göttin Medb? Ztschr. f. celtische Philol. 8 (1930) 08 ff., Zur Göttin Medb, ebd. 19 (1933) 352 f.

[2] Vgl. Holder II 713. [3] Vgl. Windisch a. a. O. 99 f.

[4] Zw. 278, 11 f. 15 ff. 34 f. [5] ebd. 300, 9 ff. [6] ebd. 294, 28 ff.

[7] Doch vgl. Renel a. a. O. 391 ff. [8] Zw. 23, 27 ff.

[9] ebd. 232, 14 ff. 21 ff. 234, 1 ff. [10] ebd. 301, 25 ff.

Digitized by Google

Iulianus[1] aus Artins, Dép. Loir-et-Cher, wenigstens von unzähligen ... sprochen.

Dabei wird nie eine Gottheit als den anderen übergeordnet ... zeichnet, und auch, wenn mehrere zusammengestellt werden, ist ... manchmal fraglich, ob sie wirklich eng zusammengehören. Das ... zwar von den Göttern und Göttinnen, die, wie wir sahen, vielfach ... einander dargestellt werden, zutreffen, aber bei den auch mehrfach ... wähnten Gruppen von drei Gottheiten ist es wohl zweifelhaft; ihre ... sammenordnung erklärt sich wohl meist ebenso wie die von drei Mütter-gottheiten einfach aus der Vorliebe für die Dreizahl.[2] Und dasselbe ... von den Gottheiten mit drei Köpfen oder Gesichtern, die außerdem ... als manches andere in dem Glauben der Kelten auf griechische Vorst... zurückgehen könnten.[3] Das besondere Wesen der einzelnen Gottheiten lernen wir selten genau kennen; doch werden uns in dieser Beziehung die fast nur literarischen Nachrichten, die wir über das religiöse Verhalten der Kelten haben, etwas weiterhelfen.

II.

Beginnen wir da wieder mit denjenigen Gebräuchen, die wenigstens zunächst auf aus primitiver Zeit stammende Gegenstände der Verehrung Bezug hatten. Wir sahen bereits, daß sich nach Herodian[4] und Solinus[5] die Briten mit den Bildern von Tieren tätowierten, um sich so ursprünglich deren Kräfte zuzuwenden. Auch Claudian[6] bezeichnet Britannien als *ferro picta genas* und vielleicht geht es ebenso auf keltische Sitten zurück, wenn englische Synoden des Jahres 786 davon sprechen, daß Heiden auf teuflischen Antrieb an Menschen scheußlichste Narben anbringen, oder wenn im 4. Leben der heiligen Brigida[7] Männer vorkommen, die auf dem Kopf *stigmata diabolica*, also auch wohl von religiöser Bedeutung, haben. Genauer werden diese oder die Tätowierung Britanniens freilich nicht beschrieben; dafür berichtet aber Plinius[8], daß sich die dortigen Frauen den ganzen Körper mit Wegerich braun ge-

---

[1] Zw. 253, 6 ff. 254, 7 ff.

[2] Vgl. Bertrand, La religion des Gaulois 1897, 341 ff.

[3] Vgl. Reinach, Cultes III 168, auch Heichelheim, RE² 16, 1, 948.

[4] III 14, 7.

[5] Zw. 90, 20 ff. Nach Neckel, Germanen und Kelten 41 hätten sie *diese Sitte* von der älteren Bevölkerung übernommen, und in der Tat zeigt wohl schon das jungsteinzeitliche Menhirbild aus Saint-Sernin (vgl. Hörnes, Urgeschichte der bildenden Kunst 1898, ²1925, 217) unter den Augen eine Tätowierung.

[6] De laud. Stilich. II 248.

[7] Meine Fontes historiae religionis germanicae 1928, 48, 4 ff.

[8] Zw. 55, 14 ff. 201, 21 ff.

Digitized by Google

hätten, und da sie dann bei gewissen Feiern nackt gegangen seien, das bei solchen ja auch sonst vorkam, konnte ebenso jener Brauch rünglich religiösen Sinn gehabt haben. Bei der wieder von Solinus[1] lieferten Sitte der Iren, sich mit dem Blut der erlegten Feinde Gesicht zu beschmieren, braucht man dagegen nur an eine rein-ma-he Bedeutung zu denken, dies aber deshalb, weil jene nicht nur, wie eidonios[2] berichtet, Kannibalen waren, sondern nach Strabo[3] auch toten Väter verzehrten, sich also wohl, wie manche primitive Stämme, urch deren nicht notwendig übernatürlichen Kräfte anzueignen suchten. in Ätolien einfallenden Gallier, die nach Pausanias[4] das Blut der eren Säuglinge tranken und ihr Fleisch aßen, hätten freilich auch an nicht gedacht, und ebensowenig der britische Stamm der Atti-ten, den noch Hieronymus[5] in Gallien als Menschenfresser kennen ernt haben will. Auch wenn wieder nach Poseidonios und anderen[6] Kelten, ähnlich zahlreichen Primitiven, ihren getöteten Feinden die pfe abschnitten und diese am Hals ihrer Pferde aufhingen oder im iumph am Eingang zu ihrer Wohnung annagelten, ja die Köpfe ihrer vorragendsten Gegner in Zedernöl legten, ihren Gästen zeigten und ch für teures Geld nicht abgaben, so sahen sie in ihnen nur noch ophäen, die daher zugleich auf Münzen und Denkmälern dargestellt rden. Und ebenso, wenn die Kelten nach Livius und Silius Italicus[7], e noch manche andere Kulturvölker, die Schädel ihrer Feinde zu inkgefäßen verarbeiteten, ja wenn wenigstens die Skordisker nach nfius Festus und Ammianus Marcellinus[8] daraus Menschenblut tranken. nmerhin dürften namentlich diese Sitten und ebenso die zahlreichen zu chmuckgegenständen verarbeiteten Teile des menschlichen Schädels aus er La Tène-Zeit ursprünglich den Zweck gehabt haben, den Überleben-en wenigstens die natürlichen, aber doch besonderen Kräfte eines Toten nzuwenden. Übernatürliche Kräfte sollte dagegen gewiß das Götterbild itteilen, das nach einem Brief des Papstes Pelagius I. an den Bischof apandus von Arles[9] aus Weizenmehl hergestellt und dessen einzelne lieder (Augen, Ohren, Hände usw.) dann an das gläubige Volk verteilt vurden — eben da es aus Weizenmehl bestand, gewiß, damit es von hm gegessen würde —, ähnlich wie wohl auch das Bild aus geweihtem

---

[1] Zw. 90, 5 f. [2] ebd. 19, 7 ff. [3] ebd. 37, 19 ff.
[4] ebd. 77, 6 ff. [5] ebd. 116, 16 ff.
[6] ebd. 15, 25 ff. 17, 29 ff. 35, 1 ff. 60, 13 ff., sowie Polyb. II 28, Liv. X 26, 11, Justin. XXIV 5, 6 und dazu Ad. Reinach, Le rite des têtes coupées chez les Celtes, Revue de l'histoire des religions 67 (1913) 41 ff.
[7] Zw. 35, 1 ff. 60, 21 f.
[8] ebd. 103, 3 ff. 108, 15 ff., vgl. auch MacCulloch, Religion 240.
[9] Zw. 170, 18 ff.

Digitized by Google

Mehl, von dem der Indiculus superstitionum et paganiarum[1] sp
Auch die Prozessionen, die man mit Götterbildern veranstaltete[2], s
gewiß, wie anderwärts, ursprünglich die Kräfte, die man ihnen zusch
den besuchten Gegenden zuwenden. Und ebenso wird sich sofor
geben, daß die Umwandlung einer Person in der Richtung des s
baren Laufs der Sonne am Himmel, also rechts herum, wie sie n
Plutarch[3] Vercingetorix mit Caesar vornahm, nicht nur die Kräf
Sonne übertragen, sondern ursprünglich auch übernatürliche Wirku
ausüben sollte — deshalb nämlich, weil man solche der Umwandlu
umgekehrter Richtung zuschrieb. Allerdings behauptet Plinius[4]
Gallier hielten es im Gegensatz zu den Römern für fromm, sich be
Anbetung links herum zu drehen, aber das widerspricht unseren spät
Nachrichten über die Umwandlung bei den Kelten, wonach nur diej
die eine schädliche Wirkung haben sollte, in dieser dem Lau
Sonne entgegengesetzten Richtung stattfand.[5] Sollte sie aber diese W
kung gehabt haben, so wird man schon vorher auch der später d
oder *deasil* genannten Umwandlung rechts herum eine entsprech
nur eben vielmehr günstige Wirkung zugeschrieben haben, und
erklärt es sich, daß Poseidonios[6] berichtet, die Gallier verehrten
Götter, indem sie sich nach rechts wendeten.

Daß die Briten, wohl um nicht unter deren Einfluß zu kommen, n
Caesar bzw. dessen Interpolator[7], den Genuß von Hasen, Hennen u
Gänsen vermieden, sahen wir schon. Daß sich die Gallier von irge
welchen Einflüssen, denen sie doch ausgesetzt gewesen waren, durch B
sprengung mit Wasser zu reinigen suchten, ist aus der Nachricht b
Sozomenos[8] über eine entsprechende Zeremonie, die noch auf Kais
Iulian und seinen Begleiter Valentinianus beim Betreten eines Tempe
angewandt worden sei, deshalb nicht zu entnehmen, weil das vielme
nach hellenischem Gesetz geschehen sein dürfte. Wohl aber dürf
es sich um eine gallische Sitte gehandelt haben, wenn das 2. Konz
von Arles[9] neben der Verehrung von Bäumen, Quellen und Felsen u
dasjenige von Nantes[10] wenigstens außerhalb einer Kirche das Anzünd

---

[1] Meine Fontes hist. rel. germ. 43, 25. Darf man außerdem das Bild de
Curche vergleichen, das nach dem Vertrag des deutschen Ordens mit den alt
Preußen vom Jahre 1249 (meine Fontes hist. religionum primitivarum etc. 193
95, 24 ff.) diese nach der Ernte herstellten, und deshalb auch in den gallische
und germanischen Bildern solche des Vegetationsgeistes sehen, so würden dies
Gebräuche, da man sich dessen Kräfte auch sonst durch den Genuß anzueigne
suchte, erst recht verständlich.

[2] Zw. 117, 29 ff. 128, 13 ff. 184, 26 ff. [3] Caes. 27. [4] Zw. 57, 4 ff.
[5] Vgl. d'Alviella, Circumambulation: Encycl. of Rel. and Eth. 3 (1910) 65
[6] Zw. 14, 3 f. [7] ebd. 22, 7 f. [8] ebd. 127, 24 ff.
[9] ebd. 128, 2 ff. [10] ebd. 202, 31 ff.

Digitized by Google

Fackeln und Lichtern verbot, das ursprünglich ja wieder schäd-
Einflüsse fernhalten sollte. Auch später noch, d. h. zur Zeit ihres
n Auftretens, sollten die uns erhaltenen und zum Tragen
richteten Nachbildungen von Menschen, bei denen die Geschlechts-
besonders kenntlich gemacht sind, oder von menschlichen Glied-
en, wohl die Aufmerksamkeit auf sich ziehen und so den bösen Blick
ihrem Träger selbst ablenken. Aber ob man die Toten dadurch
halten wollte, daß man um manche Gräber einen runden Graben zog,
ien wir nicht sagen, eher, daß man ihnen ursprünglich zu diesem
ck den Kopf abschnitt, wie es ein in Bouverets, Bezirk Beine, auf-
ecktes Grab, oder ihre Glieder beschädigte und verlagerte, wie es der
ische Friedhof von Singen zeigt.[1]

Daß man, wenngleich in Nachbildung und zu einem anderen Zweck,
a einen Geist töten zu können glaubte, ergibt sich daraus, daß die
lier nach Caesar und Strabo[2] — Diodor bzw. Poseidonios[3] beschreiben
Sitte etwas anders — aus Zweigen oder Heu und Holz hergestellte
l mit Menschen, d. h. mindestens in erster Linie Verbrechern, nach
sar auch mit Tieren angefüllte kolossale Menschenfiguren verbrannte.
ß das allerdings nach Diodor aller fünf Jahre geschah — denn so wird
Stelle trotz MacCulloch[4] zu verstehen sein — wird ja nicht
n Grund gehabt haben, daß man früher nicht genügend Verbrecher
te — denn nach Caesar nahm man nötigenfalls Unschuldige dazu —,
ndern daß man doch mit Menschen und auch Tieren sparen wollte —
nlich wie die Geten nach Herodot[5] nur in jedem fünften Jahre Zal-
oxis einen Menschen opferten. Wenn umgekehrt Strabo an einer früheren
elle[6] sagt: Wenn eine Fülle von zum Tode Verurteilten vorhanden
ar, so glauben sie, daß eine Fülle des Landes vorhanden sei, so bezieht
ch das nicht unmittelbar auf das von jenem weiterhin geschilderte
enschenopfer. Aber dessen eigentümliche Form zeigt eben doch, daß
sich um die Verbrennung eines in Menschengestalt und zwar durch
weige oder Heu und Holz dargestellten Wesens handelte, d. h. des

---

[1] Vgl. Déchelette, Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-
omaine II 3 (1914) 1028 ff. 1035. 1300 ff. und Kraft, Der keltische Friedhof von
ingen, Germania 14 (1930) 79 f.

[2] Zw. 23, 34 ff. 37, 13 ff. Daß nötigenfalls Unschuldige verbrannt worden
eien, bezweifelt Reinach, Cultes V 203 wohl mit Unrecht, wie er überhaupt
us falschverstandenem Patriotismus die Menschenopfer bei den Galliern be-
treitet.

[3] Zw. 19, 13 ff. [4] Religion 235.

[5] I 94, vgl. meinen Artikel Zalmoxis in der gleichnamigen Zeitschrift 1 (1940).

[6] Zw. 37, 5 f., von Bayet, Les sacrifices humains en Gaule, Actes du con-
grès intern. d'hist. des rel. tenu à Paris en octobre 1923, II 189 f. und erst recht
von Krause bei Bertholet a. a. O. 36 merkwürdig mißverstanden.

Digitized by Google

Vegetationsgeistes, den man, wie bei zahlreichen anderen Völker Mensch oder auch als Tier dachte und ebenfalls in einer dieser F ursprünglich jedes Jahr töten zu müssen glaubte, damit er rechtz stürbe und im nächsten Frühling wieder lebendig oder durch e anderen ersetzt werden könnte. Ja, so erklärt es sich, daß auch s noch in Brie, Dép. Seine-et-Marne, am 23. Juni und in der Pariser aux ours bis zum Jahre 1743 am 3. Juli ein Strohmann verbrannt w daß wieder in Paris und anderwärts auch Katzen und Füchse od Luchon, Dép. Hautes-Pyrénées, noch in den sechziger Jahren des vor Jahrhunderts Schlangen in das Johannisfeuer geworfen wurden. S wenn man in manchen Gegenden Frankreichs beim Abernten oder Dreschen der letzten Garbe, die manchmal entsprechend hergeric wird, sagt: Wir töten die alte Frau oder den Hasen, den Hund Katze, den Ochsen, so wird das darauf hindeuten, daß man ehemals bei dieser Gelegenheit und zu dem angegebenen Zweck den in der letz Garbe gesuchten Vegetationsgeist töten zu müssen glaubte.[1]

Daß man weiterhin einen Schutzgeist für ein Gebäude, wie an wärts, so in England, neu schaffen zu können glaubte, beweist eine zählung im Leben des heiligen Columba von Adamnan[2] und eine an in der Historia Brittonum[3], wonach eine Burg, damit sie gebaut wer könne, mit dem Blut eines Knaben, der ohne Vater empfangen wor wäre, hätte besprengt werden sollen. Ja solche Fundamentopfer kame England oder auf sonstigem angelsächsischem Gebiet auch bei Brück bauten vielleicht unter keltischem Einfluß vor, bzw. wurden sie m ihm für möglich gehalten.[4]

Daß man ferner einem Heiligtum, aber zugleich wohl der in ih wohnenden Gottheit, immer neue Kräfte zuführen zu müssen glaub ergibt sich wohl aus demjenigen, was Poseidonios[5] von den schon e wähnten Verehrerinnen des *Dionysos* auf der Insel an der Loiremündu erzählt. Sie deckten jenes Heiligtum jedes Jahr einmal ab und deck

[1] Vgl. Mannhardt, Roggenwolf und Roggenhund 1865, [2]1866, Wald- u Feldkulte 1875, 1877, [2]1904, 1905, I 525 ff., II 328 ff., Mythologische Forschung 1884, 306 ff. 315 f., Frazer, The Golden Bough[3] V (1912) 1, 223. 270 ff. Ohne Gru frägt MacCulloch bei Chantepie de la Saussaye[4] a. a. O. II 619: „Hat man s in diesen Brandopfern mit Erweiterungen älterer Riten zu tun, indem die Op durch das Element umkamen, in welchem sich der Sonnengott offenbarte Eher könnte man gewisse ähnliche, bei der Ernte übliche Gebräuche mit v Gennep (Survivances primitives dans les cérémonies agricultures de la Sav et du Dauphiné [Isère]. Studi e materiali di storia delle religioni 6 (1930) 104 zum Teil anders erklären.

[2] Adamnan. Life of Saint Columbia ed. Reeves 1874, 288.

[3] Zw. 215, 33 ff. 217, 9 ff., vgl auch MacCulloch, Religion 238 f.

[4] Vgl. Knight, Bridge, Encycl. of Rel. and Eth. 2 (1909) 850 ff.

[5] Zw. 16, 13 ff.

Digitized by Google

n demselben Tage vor Sonnenuntergang neu, indem sie diejenige ihnen, der dabei, wie es jedesmal geschah, ihre Last entfiel, zer- n und die einzelnen Stücke von ihr unter Geschrei um das Heilig- herumtrugen — ähnlich wie bei den germanischen Semnonen, von n Tacitus[1] erzählt, daß sich in einem Hain, den man nur gefesselt eten durfte, derjenige, der in diesem Zustand zu Falle käme, hinaus- en mußte. Der Betreffende wurde wohl ursprünglich geopfert.[2] r daß auf jener gallischen Insel die Stücke der Zerissenen außer- um das Heiligtum herumgetragen wurden, kann wohl nur den an- ebenen Zweck gehabt haben.

Über noch andere besondere Menschenopfer berichten Servius, bzw. ronius, Scholien zu Lucan und Lactantius Placidus[3] und zwar wenig- as die ersten drei aus Massilia: wenn die Stadt von einer Seuche oder em Sturm heimgesucht wurde, ließ sich einer von den Armen oder n niederen Volk ein Jahr lang auf Staatskosten gut verpflegen, wurde an, mit Zweigen und heiligen Kleidern geschmückt, überall herum- führt, verflucht, damit sich auf ihn alles Unglück des betreffenden ires entlüde, und schließlich von einem Berge herabgestürzt. Es han- lte sich also um einen ähnlichen Brauch, wie an den athenischen Thar- lien, ja vielleicht war er unter griechischem Einfluß aufgekommen, ofür namentlich sprechen würde, daß der menschliche Sündenbock, e Lactantius Placidus will und manchmal an jenem Fest geschah, ge- einigt wurde.[4]

Daß bei den Kelten auch andere Menschen in besonderer Weise ge- pfert, nämlich mit Pfeilen erschossen oder gekreuzigt wurden, berichtet trabo, während die Berner Scholien zu Lucan[5] schildern, wie sie für *eutates* in einem Faß mit dem Kopf voran ertränkt, für *Hesus* an einem aum aufgehängt, für *Taranis* in einem hölzernen Trog verbrannt wor- en seien. Nach Diodor[6] hätten die Gallier dann ihre Kriegsgefangenen nsofern verschieden behandelt, als sie die schönsten und im blühendsten lter stehenden opferten, alle anderen aber mit Speeren töteten; nach ivius[7] hätten sie auch Kinder geopfert, während die Briten nach Cassius Dio[8] einmal die edelsten und schönsten Frauen nackt aufhingen, ihnen

[1] Meine Fontes hist. rel. germ. 10, 6 ff.

[2] Vgl. meinen Artikel: Zu Tacitus' Germania Kap. 39, Rh. Mus. 72 (1928) 155 ff. und auch Herrmann, Altdeutsche Kultgebräuche 1928, 46.

[3] Zw. 47, 7 ff. 53, 7 ff. 59, 18 ff.

[4] So Nilsson, Griechische Feste 1906, 109.

[5] Zw. 37, 13 ff. 50, 4 ff. Wenn Bayet a. a. O. 135 die Notiz über das Opfer für *Taranis* mit den Schilderungen bei Caesar und Strabo zusammenbringt, so ist das ebenso unbegründet, wie die Skepsis von Reinach, Cultes V 207 gegen das Opfer für *Esus* überhaupt.

[6] Zw. 40, 23 ff. [7] ebd. 35, 23 ff. [8] ebd. 85. 7 ff.

Digitized by Google

die Brüste abschnitten und an den Mund nähten und ihnen selbst [illegible] durch den Leib scharfe Pflöcke trieben. Daß die Kelten überhaupt K[illegible] gefangene opferten, wird uns ja auch sonst berichtet[1]; daß die Brite[n] auch mit Fremden taten, behauptet dagegen nur Pseudo-Acron[2], w[ä]rend Diodor[3] es bestreitet und Iustinus[4] von den gegen Antigonos natas kämpfenden Galliern erzählt, daß sie vielmehr, um ein ungünst[iges] Vorzeichen abzuwehren, ihre eigenen Frauen und Kinder getötet h[ätten]. Sehr häufig ist endlich, wie wir zum Teil schon sahen, von Mensch[en]opfern im allgemeinen bei Kelten die Rede[5], wobei Caesar[6] als bes[onderen] Grund schwere Krankheiten oder gefährliche Kämpfe angibt, [die] man nur durch das Leben eines Menschen abwenden zu können [...] glaubt und also auf die Götter zurückgeführt, Mela[7] als allgemeinen Grund, daß man den Menschen für das beste und den Göttern [...]nehmste Opfer gehalten habe. Außerdem berichtet Caesar[8], daß [...] meist *Mars* dasjenige, was man im Kriege erbeuten würde, gelobt [...] dann die Tiere geopfert — nach Poseidonios[9] wurden sie entweder ge[...] verbrannt oder auf andere Weise vertilgt —, das Übrige aber an ei[nem] Ort zusammengetragen habe, von dem etwas wegzunehmen schwer [...] straft worden sei. Endlich seien[10] bis kurz vor seiner Zeit zusammen [...] Toten von diesen besonders geliebte Sklaven und Klienten, sowie [...] seiner Zeit noch Tiere und alles, was jenen bei Lebzeiten am Her[zen] gelegen habe, verbrannt worden, während Mela[11] dieses auch begra[ben] werden und die Berner Scholien zu Lucan[12] früher außer Sklaven Pfer[de] verbrannt werden lassen. Das alles ergibt sich zugleich aus den Gr[ä]bfunden, ja diese beweisen, daß manchmal auch Frauen zwar nicht [...] verbrannt, aber mit begraben wurden.[13]

War soeben wieder von Tieropfern die Rede, so werden solche auch sonst häufig, ohne jedoch genauer beschrieben zu werden, [...]wähnt.[14] Wo das dagegen geschieht, hören wir von der Darbringung

[1] Zw. 6, 17 ff. 18. 17 f. 62, 20 ff. 103, 3 ff. 108, 15 ff. 273, 2 ff.

[2] ebd. 38, 15 f. [3] ebd. 40, 2 ff.

[4] ebd. 94, 27 ff., von Bayet a. a. O. 179 f. mißdeutet.

[5] Zw. 16, 3 f. 23, 27 ff. 25, 34 ff. 26, 20 ff. 28, 19 ff. 45, 7 ff. (wozu nach Reinach, Cultes V 193 ff. und Mac Cullach bei Chantepie de la Saussaye a. a. O.[4] II 61[...] zu vergleichen ist) 47, 20 ff. 48, 20 ff. 51, 16 ff. 54, 15 ff. 58, 8. 64, 9 ff. 71, 2[...] (si sunt Celtae Moesi, setzt Zwicker hinzu) 86, 2. 20 ff. 89, 14 ff. 94. 6 f. 99, [...] 126, 21 ff. 294, 14 ff. 295, 17 ff.

[6] ebd. 23, 27 ff. [7] ebd. 45, 7 ff. [8] ebd. 24, 13 ff. [9] ebd. 19, 18[...]

[10] ebd. 24, 26 ff. Dagegen handelt es sich 41, 13 ff. 272, 29 ff. um solche, die gelobt hatten, mit einem keltischen König zusammen jedenfalls zu sterben.

[11] ebd. 45, 19 f. Zu den verbogenen Schwertern vgl. Reinach, Cultes III 141[...]

[12] Zw. 51, 2 ff. [13] Vgl. Déchelette a. a. O. II 3. 1021 ff.

[14] Zw. 6, 6 ff. 64, 15 ff. 113, 15. 117, 29 ff. 154, 8 ff. 180, 23 ff. 184, 1 ff. 188, 30 [...] 213, 8 ff. 18 ff. 229, 14 ff. 257. 11 ff. 278, 11 ff. 19 ff. 283, 9 ff.

Digitized by Google

ferden[1], Stieren (vielleicht von weißer Farbe) oder Ochsen[2], jungen n, Kälbern und Ziegen.[3] Von einem nicht näher bezeichneten, aber eigentümlichen Tieropfer berichtet Aristodemos von Nysa[4]; als Milesier Xanthos seine ihm von einem Gallier geraubte Frau von m zurückkaufen wollte, habe der Gallier, wohl zur Bekräftigung des ommens, an der Grenze ein solches Opfer darbringen wollen — ähnlich also, wie nach Tacitus[5] die Briten die Verschwörung der verschiedenen Staaten durch Opfer wohl von Tieren heiligten.

Daß Kelten der Gottheit auch leblose Gegenstände opferten, sahen zum Teil bereits insofern, als wir annehmen konnten, daß die von Tektosagen in Seen geworfene Schätze diesen dargebracht werden en. Außerdem berichtet Strabo[6], daß sie in Toulouse auch andere ge weihten und damit den Gott versöhnen wollten, ja wohl schon idonios[7] und jedenfalls Spätere[8] erzählen, daß in dem dortigen und nderen Heiligtümern viel Gold und Silber lag, das keiner anzurühren te. Daß es in diesem Fall manchmal auf besondere Weise zusammenracht wurde, zeigt Arrian[9]: für einen erlegten Hasen habe man in Schatz 2 Obolen, für einen Fuchs eine Drachme und für eine Gae 4 Drachmen getan, wovon dann jedes Jahr am Geburtstag der ttin ein Schaf, eine Ziege oder ein Kalb gekauft und geopfert worden Wenn dagegen der heilige Eligius[10] es verboten wissen will, daß chbildungen von Füßen an Doppelwegen aufgestellt werden, so hant es sich nicht um Weihgeschenke; sie wird man vielmehr, wie es egor von Tours[11] allerdings aus Köln beschreibt, geschnitzt haben nachdem einen ein Schmerz betroffen hatte", d. h., um, wie später der katholischen Kirche, seine Füße dadurch zu heilen, daß man eine achbildung von ihnen nicht nur in einem Heiligtum, sondern eben auch einem Doppelweg aufstellte. Und daß es nur eine Mißdeutung desselben Schriftstellers war, wenn er[12] berichtet, man habe dem großen

[1] Zw. 29, 20 ff. 71, 29 ff. Bei dem ebd. 276, 38 ff. aus dem nördlichen Teil m Ulster berichteten Gebrauch, den neuen König erst mit einer weißen ute Umgang pflegen, dann von ihrem Fleisch essen und von der Brühe, in der ieses gekocht ist, trinken, sowie ihn in dieser sich baden zu lassen, handelt s sich dagegen trotz Krause (bei Bertholet a. a. O. 41 f.) nicht eigentlich um in Roßopfer, auch nicht um eine Ergänzung zu dem vorher von letzterem mitteilten „Stierschlaf" oder um einen Fruchtbarkeitszauber in der Art der ötung des Vegetationsgeistes in Tiergestalt, an die zuerst Schröder, Ein altrischer Krönungsritus und das indogermanische Roßopfer, Ztschr. f. celtische hilol. 16 (1926/27) 310 ff. dachte.

[2] Zw. 237, 11 ff. 238, 7 ff. 262, 30 ff. 302, 27 ff. [3] ebd. 266, 8 ff. 302, 27 ff.
[4] ebd. 20, 4 ff. [5] ebd. 61, 19 ff. [6] ebd. 15, 11 ff. [7] ebd. 16, 23 ff.
[8] ebd. 63, 10 ff. 84, 17 ff. 125, 24 ff. 232, 29 ff. 233, 12 f. 24 ff.
[9] ebd. 74, 19 ff. [10] ebd. 198, 11 f.
[11] Meine Fontes hist. rel. germ. 27, 2 ff. [12] Zw. 179, 8 ff.

Digitized by Google

See bei Gévaudan, Dép. Lozère, dadurch ein Opfer darbringen wür
daß man an ihm allerlei Kleidungsstücke und Nahrungsmittel zusamm
trug, daß diese vielmehr bloß bei dem dreitägigen Fest verwendet w
den sollten, das man dort feierte, sahen wir schon.

Von Festen ist ja bei den Kelten auch sonst häufig die Rede, mo
sie nun zu bestimmten Zeiten[1] oder an bestimmten Orten[2] od
Ehren bestimmter Gottheiten stattfinden. So hören wir, um von
Fest des *Dionysos*[3] nicht noch einmal zu reden, von einem solche
Mars und *Merkur* bei Brionde, Dép. Haute-Loire[4], und der Ver
einer Insel in der Nähe von Gallien[5], während aus Scicy, Dép. Ma
und aus der Umgebung von Rodez, Dép. Aveyron[7], und von Agen
Lot-et-Garonne[8], nur ohne nähere Angaben von Festen berichtet w
Daß dabei gegessen und getrunken wurde, sahen wir bereits; außer
ist manchmal[9] von Gesang, Tanz und Spiel dabei die Rede.

Fanden diese Feste gewiß in der Regel, wenngleich nicht imm
bei Tempeln statt, so werden solche auch sonst an zahllosen, zum
schon genannten Stellen erwähnt, und von ihrer Bauart können
uns nach den erhaltenen Resten noch ein Bild machen.[10] Ebenso hä
war bereits von Götterbildern die Rede, von denen einzelne als
groß[11], vielleicht auch als auf einer Säule stehend[12] und gelegen
als aus Holz oder Stein, Erz oder Marmor, Silber und Gold herge
bezeichnet werden.[13] Daß sie manchmal in Prozession herumgeführt
insofern besonders deutlich als Träger übernatürlicher Kräfte aufge
wurden, sahen wir ebenfalls schon, ja wenn sich die Notiz des Cos
von Jerusalem zu einem Gedicht des Gregor von Nazianz[14] — in
war von *Γαλλαίης Κυβέλης ὁλολύγματα* die Rede und in der Notiz se
wird *Rhea* als *Γαλλαίη* bezeichnet[15] — auf Kelten bezöge, so würde
ihnen einmal ein Priester des Zeus ein Bild dieses Gottes künstlich h
leuchten und eine Frau auffordern lassen, sich mit dem Gott ehelich
verbinden, was in dessen Gestalt dann der Priester selbst getän hätte
ähnlich, wie nach Josephus[16] zur Zeit des Tiberius einmal ein R

[1] Zw. 141, 11 ff. 36, 7 ff. 147, 19 ff. 149, 1 ff. 150, 21 ff. 160, 23 ff.
[2] ebd. 183, 2 ff. 190, 36 ff. 193, 7 ff. [3] ebd. 16, 9 ff. 273, 18 ff. 279, 4 f.
[4] ebd. 177, 21 ff. [5] ebd. 240, 16 ff. [6] ebd. 183, 27 ff. [7] ebd. 18
[8] ebd. 302, 37 ff. [9] ebd. 13, 26 f. 36, 7 ff. 188, 30 f. 198, 20 ff. 222, 2 ff.
[10] Vgl. Oelmann, Vom Problem des gallischen Tempels, Germania 17 16
169 ff.
[11] Zw. 176, 17 ff. 188, 27 ff. 189, 12 ff. 251, 9 ff. 254, 10 ff. [12] ebd. 187, 1
[13] ebd. 49, 1 ff. 161, 38 ff. 187, 16 ff. 194, 28 ff. 223, 12 ff. 232, 8 ff. 242, 3
278, 15 ff.
[14] ebd. 104, 6 ff. [15] Migne, Patrologia Graeca 38, 506.
[16] ant. XVIII 3, 4. 65 ff., vgl. auch im allgemeinen Pieper, Nektanebos, II
16, 2 (1935) 2238 f.

Digitized by Google

einer vornehmen Dame, der er vorgeredet hatte, der ägyptische
s wolle ihr beiwohnen, in beiden Fällen angeblich wohl, um so
Kräfte einer Frau mitzuteilen. Jedenfalls hätte man nach dem
des heiligen Fronto, Bischofs von Périgueux, Dép. Dordogne[1],
die Götterbilder auf Fragen Antwort geben lassen, während um-
rt nach Diodor[2] Brennus, der Anführer der Gallier bei ihrem Vor-
nach Delphi, sich gewundert haben soll, daß die Griechen, wenn
e Götter für menschengestaltig hielten, sie doch in Holz und Stein
ellten. Daß in der Tat die uns erhaltenen und zumeist schon er-
ten Götterbilder, obwohl wir solche aus der Steinzeit haben, doch
päter vorzukommen beginnen, suchte Reinach[3] daraus zu erklären,
lie Druiden gegen sie gewesen wären; aber zum Beweise dafür ge-
die Behauptung von Alexander Polyhistor und Amminianus Marcel-
[4], daß Pythagoras jene oder wenigstens die Galater gehört habe —
Hippolytos[5] hätte sein Sklave Zalmoxis vielmehr die Druiden be-
— und die andere Plutarchs[6], daß Pythagoras die Götterbilder ver-
n habe, natürlich noch längst nicht.

Auch wenn er glaubte[7], die Druiden seien aus der vorkeltischen Be-
erung hervorgegangen, so hatte das zwar schon Rhys[8] behauptet
suchte es Pokorny[9] unter dem Beifall Wüsts[10] namentlich damit
eweisen, daß sie in Irland, woher sie seiner Meinung nach stammten,
wie doch nach dem früher Gesagten von Plinius, mit Eichen, deren
lort so viele gäbe, in Verbindung gesetzt würden. Aber dagegen
dten Much und Goldmann[11] ein, daß die Eichen, gerade weil sie
Irland so zahlreich waren, nicht als heilig angesehen zu werden
achten, bzw. daß das vielleicht doch geschehen sei, während andere
on jene Ableitung des Namens der Druiden von einem Wort für
he bezweifeln. Und auch gegen die These von ihrer irischen Her-

---

[1] Zw. 251, 28 ff. [2] ebd. 40, 14 ff.

[3] Cultes I 146 ff., vgl. auch V 223 f., sowie Jullian, Histoire II 153 und nament-
Courcelle-Sencuil, Les dieux gaulois d'après les monuments figurés 1910,
ff.

[4] Zw. 21, 4 ff. 107, 15 ff.

[5] ebd. 88, 21 ff. 89, 2 ff. Über Iamblichos, ebd. 99, 8 ff. vgl. Reinach, Cultes
23 f.

[6] Num. 8. [7] Cultes I 151.

[8] Celtic Britain 1884, [4]1908, 69. Über Gospone vgl. MacCulloch, Religion
ff., Druids, Encycl. of Rel. and Eth. 5 (1913) 92 f.

[9] Über den Ursprung des Druidentums, Mitteil. d. Anthropolog. Gesellsch.
Wien 38 (1908) 34 ff., The Origin of Druidism, Annual Report of the Smith-
ian Institution 1910, 583 ff., bei Leipoldt, Handbuch d. Religionswiss. 14—19
22) 44.

[10] Von indogermanischer Religiosität: Sinn und Sendung, ARW 36, 81.

[11] Mitteil. d. Anthropol. Gesellsch. in Wien 38, 46. 49.

Digitized by Google

kunft machte van Hamel[1] geltend, daß wir von ihnen erst in spä
dortigen Quellen hören, die darin von den lateinischen Nachrichten
sie abhängig waren. Auch wenn Caesar[2] sagt, ihre Lehre gehe
Britannien entstanden und von da nach Gallien übertragen, daher
zu seiner Zeit diejenigen, die sie genauer kennen lernen wollten,
dorthin reisten, so bezog sich das nach Windisch[3] „vermutlich
eine besondere Form ihrer Lehre oder Wissenschaft, die dort ausgebi
worden war, nicht aber auf die Herkunft des ganzen Standes". A
dem scheint nach Plinius[4] eine solche besondere Form ihrer Lehre
gekehrt erst später nach Britannien gekommen zu sein, und jeden
hören wir von Druiden namentlich aus Gallien. Hier beschreibt sie
ausführlichsten eben Caesar und sagt zunächst[5], ihnen strömten we
der damit verbundenen Vorteile viele zu, bzw. würden von ihren El
oder Verwandten ihnen zugeschickt, müßten manchmal zwanzig J
lang in der Lehre verbleiben und eine große Zahl von Versen auswe
lernen; denn sie aufzuzeichnen, hielte man nicht für recht. Daß
Druiden auch später in kameradschaftlichen Gemeinschaften zusamm
gelebt hätten, nahm man[6] freilich vielleicht nur an, weil man, wie
schon sahen, Phythagoras von ihnen beeinflußt sein ließ. Dagegen
Caesar wieder Recht haben, wenn er berichtet, daß über sie ein E
zelner gesetzt gewesen sei. Folgte ihm nach seinem Tode nicht
Nächstwürdige und wurde auch nicht, wenn deren mehrere vorhand
waren, einer von den anderen Druiden zum Nachfolger gewählt, s
dern mußten jene miteinander kämpfen, so beweißt das vielleicht,
der Stand mindestens ursprünglich doch nicht so, wie nach Caesar,
Kriegsdienst befreit war. Auch nach Poseidonios[7] verhüteten wen
stens keltische Philosophen — und darunter versteht er, wie wir no
sehen werden, Druiden — manchmal einen Kampf; ja nach Tacitus
sprachen solche auf der Insel Anglesey vielmehr mit erhobenen Händ
schreckliche Gebete gegen die Römer und entmutigten diese dadurch
zunächst. Auch unter den Priestern, die nach Caesar[9] der Sitte
Staates entsprechend für den abgesetzten Häduerkönig einen andere
wählten, werden Druiden zu verstehen sein; ja, Dio Chrysostomos[10] sa
ohne die Druiden dürften bei den Kelten die Könige nichts unternehm

[1] Druidism in Ireland, Actes du IVe congrès intern. d'hist. et rel. 1913. 147.
[2] Zw. 23, 4 ff.
[3] a. a. O. 24. Etwas anders MacCulloch bei Chantepie de la Saussaye a. a. O. II 625.
[4] Zw. 58, 10 ff. [5] ebd. 22, 16 ff. 23, 9 ff. [6] ebd. 107, 15 ff.
[7] ebd. 18, 28 ff. [8] ebd. 62, 12 ff.
[9] ebd. 24, 36 ff. Wenn sie dagegen bei dem schon erwähnten sog. Stierschla
eine Rolle gespielt haben sollen, so war das wohl nur spätere Theorie.
[10] ebd. 61, 2 ff.

Digitized by Google

beschließen, so daß sie in Wahrheit deren Diener wären. Namentatten die Druiden nach Caesar[1] alle Streitigkeiten zwischen Einn oder ganzen Stämmen zu schlichten und kamen deshalb einmal ahre im Gebiet der Carnuten zusammen; wer sich dann ihrem hlusse nicht fügte, wurde von den Opfern ausgeschlossen, auf die also offenbar den größten Wert legte, und wurde wie ein Verner von allen gemieden, weil eine Berührung mit ihm Schaden geht hätte.

Vor allem aber waren nach Poseidonios, Caesar und Strabo[2] die den beim Opfer beteiligt, denn sie galten nach dem ersteren als ner der göttlichen Natur, die daher wüßten, womit man den Göttern k sagen oder sie um etwas bitten könnte — und beides ist wieder die Auffassung vom Opfer interessant. Ausonios[3] läßt auch einen ster des *Belenus* von den Druiden abstammen und Cormac[4] einen hen die zwei Feuer am 1. Mai anzünden, aber das ist eben wohl nur ere romantische Phantasie.

Poseidonios, Strabo und auch Ammianus Marcellinus[5] unterscheiden Druiden, wie von den Barden, die uns hier nicht weiter interessieren, von den *μάντεις* bzw. *οὐάτεις* oder *euhagis* und Strabo bezeichnet diese *ἱεροποτοὶ καὶ φυσιολόγοι*, Ammianus nach Bickels[6] Konjektur als utantes sacrificandi, d. h. sachverständige Opferbesorger. Damit hätte oder vielmehr schon Poseidonios nach demselben Gelehrten, wie wir eits sahen, Priester eines Sonderkults, nämlich desjenigen der Manen, gemeint, während Strabo ihnen zugleich Pflege der *φυσιολογία* schreibt und Poseidonios sie eben *μάντεις* nannte. Und zwar ließ er einmal Vogelschau treiben, von der, wie wir schon sahen, auch ast bei Kelten oft die Rede ist; der heilige Eligius[7] erwähnt daben noch die Beobachtung des Niesens und denkt dabei, ebenso wie r Indiculus[8] und andere[9], gewiß an dasjenige von Tieren. Weiter erähnte Poseidonios die von den *μάντεις* der Beschaffenheit von Opferen entnommenen Orakel. Auch Iustinus[10] spricht gelegentlich von lchen, ja Ammianus Marcellinus[11] speziell von Leberschau. Endlich aber hilderte Poseidonios auch noch, wie die *μάντεις* vor besonders wichgen Entscheidungen einen Menschen opferten und aus der Art, wie er infiel und sein Blut ausströmte, die Zukunft entnahmen — entsprechend em, was wohl ebenfalls er nach Strabo[12] von den Priesterinnen der Cimbern erzählte. Außerdem berichtet Polybios[13], daß Gallier einmal,

[1] Zw. 22, 19 ff. 33 ff. [2] ebd. 18, 25 ff. 22, 16 ff. 37, 13.
[3] ebd. 105, 11 ff. [4] ebd. 247, 4 ff. [5] ebd. 18, 14 ff. 36, 24 ff. 105, 10 ff.
[6] a. a. O. 205. [7] Zw. 196, 11 ff. [8] Meine Fontes hist. rel. germ. 43, 9 f.
[9] Vgl. Boudriot a. a. O. 45. [10] Zw. 94, 27 ff. [11] ebd. 108, 10 ff.
[12] Meine Fontes hist. rel. germ. 5, 30 ff. [13] Zw. 11, 15 ff.

Digitized by Google

indem sie die Hände erhoben und die Götter anriefen, darum gel hätten, welche von ihnen gegen andere kämpfen sollten, und auch d zuerst in einem Kanon der Synode von Vannes, Dép. Morbihan[1], e wähnten sanctorum sortes könnten auf solche vorchristlichen Gebräuc zurückgehen. Nach Johannes von Antiochia[2] hätte ferner ein gallische Astrolog Domitian sein Ende und dessen Tag vorausgesagt, und na dem Leben des heiligen Patrick[3] ein schottischer König allerlei Leu gehabt, die alles vorherwissen und voraussehen konnten. Von Druide mit denen wir es eigentlich hier zu tun haben, ist freilich an all diese Stellen keine Rede, wohl aber behauptet Cicero[4], daß solche in Galli auf Grund ihrer Kenntnis der φυσιολογία die Zukunft vorausgesagt hätte und Pomponius Mela[5], daß sie zu wissen erklärten, was die Götte wollten.

Auch die *mulieres dryades*, die bei den Scriptores historiae Augusta mehrfach als Prophetinnen erscheinen, werden als Angehörige jenes Sta des zu denken sein. Wenn dagegen Mela[7] von Bewohnerinnen ein Insel Sena im britischen Meer gegenüber der Bretagne redet, die d Zukunft wußten und den zu ihnen kommenden Seefahrern verkündigte so versuchte Reinach[8] diese Notiz, die allerdings von dem Verfasse selbst als zweifelhaft bezeichnet wird, als Nachklang der Erzählung vo dem Besuch des Odysseus auf der Insel der Kirke bei Homer zu e klären. Und in der Tat erinnert es an diese, wenn jene Frauen dur ihren Gesang Meere und Winde erregen und nun allerdings nicht ander sondern sich selbst in wilde Tiere verwandeln sollten. Aber wie al schon dieses jenem möglichen Vorbild nicht ganz entspricht, so noch we niger die Prophezeiungen der Frauen von Sena dem Auftrag der Kirk an Odysseus, die Toten zu befragen. Auch daß die Insel Sena oder Sei gegenüber dem Vorgebirge Raz in der Bretagne diejenige der Kirk sein sollte, darf man nicht deshalb annehmen, weil Claudian[9] eine Insel beschreibt, die dort liege, wohin Gallien seine äußerste Küste erstreck denn das soll vielmehr der Ort sein, wo Ulysses die Toten beschwore habe und man sie auch später noch hören könne. Daß die auf der Insel Sena wohnenden Frauen neun an der Zahl gewesen seien, könnte ja leicht angenommen worden sein, aber daß ihr Name Gallizenae oder irgendwie ähnlich nicht die Gallicanae dryades bei Flavius Vopiscus[10] bedeuten soll, hat Reinach[11] richtig gesehen: „Méla n'a pu se con-

[1] Vgl. Boudriot a. a. O. 78 und im allgemeinen Caspari, Eine Augustin fälschlich zugeschriebene Homilie de sacrilegiis 1886, 21 ff.
[2] Zw. 167, 18 ff. [3] ebd. 147, 28 ff. [4] ebd. 27, 19 ff.
[5] ebd. 45, 12 ff. [6] ebd. 97, 17 ff. 98, 8 ff. 16 ff. [7] ebd. 45, 29 ff.
[8] Cultes I 195 ff. [9] Zw. 122, 18 ff. [10] ebd. 98, 8 ff.
[11] Cultes I 196, 5.

Digitized by Google

nter que les prêtresses gauloises de Séna s'appelaient Gauloises". Und arum sollen sie jungfräuliche Priesterinnen einer Göttin sowie eben 'ahrsagerinnen gewesen sein? Ich glaube daher doch, daß die Notiz indestens zum Teil auf Wahrheit beruht; denn von Priesterinnen hören ir tatsächlich auch bei den kleinasiatischen Galatern[1] und von Zauberei mer wieder sowohl aus Gallien wie aus Irland. Dabei ist genauer von prüchen über dem Brot, von Kräutern und Binden die Rede, die man einem Baum oder an einem Doppel- oder Dreiweg verbirgt, damit durch die eigenen Tiere geschützt und die des anderen geschädigt erden[2], von noch anderen Mitteln, die einem kranken Menschen helfen llen[3], aber auch von Zaubersprüchen, die es schneien oder finster erden lassen sollen.[4] Plinius[5] bezeichnet als die gallischen Magier wieer die Druiden und schreibt ihnen die Kenntnis der wunderbaren Pflanen zu, von denen schon früher gesprochen wurde.

Strabo[6] dagegen läßt sie außer der Physiologie auch die Ethik flegen, doch überliefert von ihnen nur Diogenes Laertios[7] derartige ehren, nämlich die Vorschrift, die Götter zu ehren, nichts Böses zu tun nd sich in der Tapferkeit zu üben. Immerhin könnte sich auch die Warnung des heiligen Eligius[8], beim Ausgang oder bei der Rückkehr estimmte Tage oder Phasen des Mondes zu bevorzugen, obwohl nachier von der Feier der Kalenden des Januar die Rede ist, auf keltische Anschauungen beziehen, ebenso wie ihnen die in dem Leben des heiligen Diaranus[9] einem Zauberer zugeschriebene Meinung, daß nur gewisse Stunden gut zum Aufstellen eines Balkens seien, entsprechen mochte.

Dafür legt den Druiden schon Caesar[10] eine Kenntnis der Gestirne nd ihrer Bewegungen, der Größe der Welt und Länder, der Natur der Dinge, der Gewalt und Macht der unsterblichen Götter bei, und bereits Pseudo-Aristoteles und Poseidonios[11] nannten sie Philosophen, als die sie ebenfalls später häufig erscheinen.[12] Das wird freilich zum Teil nur die nachmalige Auffassung von ihnen gewesen sein, die ihnen auch manche jetzt noch zu besprechende Anschauung über den Zustand nach dem Tode mit Unrecht beilegte.

III.

Wenn nämlich Poseidonios[13] sagte, die Kelten lehrten wie Pythagoras, daß die Seelen der Menschen unsterblich seien und nach bestimmten Jahren in einem anderen Leib wieder auf Erden erschienen,

[1] Zw. 64, 25 ff. [2] ebd. 136, 13 ff. [3] ebd. 178, 11 ff. 18 ff. 30.
[4] ebd. 142, 34 ff. 151, 5 f. 158, 24 ff. [5] ebd. 54, 21 ff. 55, 22 ff.
[6] ebd. 36, 24 ff. [7] ebd. 96, 24 ff. [8] ebd. 196, 15 ff.
[9] ebd. 235, 29 ff. [10] ebd. 23, 22 ff. [11] ebd. 8, 13 ff. 18, 14 f. 25.
[12] ebd. 45, 12 ff. 48, 7 ff. 50, 26 ff. 61, 1 f. 81, 15. 20 ff. 82, 4 ff. 88, 18 f. 92, 3 f. 107, 15 ff. 127, 4 ff. 192, 17 f. 252, 10 f. 274, 32.
[13] ebd. 17, 6 ff.

Digitized by Google

und auch Caesar[1] behauptet, speziell die Druiden wollten ihre Schüler besonders davon überzeugen, daß die Seelen nicht untergingen, sondern von den einen nach dem Tode auf andere übergingen, so schreiben ihnen bzw. den Galliern, Strabo, Pomponius Mela, Iamblichos, Ammianus Marcellinus und die Berner Scholien zu Lucan[2] nur die erstere Anschauung zu. Aber schon Poseidonios behauptete nicht ganz im Einklang mit seiner eben erwähnten Ansicht, daß die Kelten in die Scheiterhaufen von Toten Briefe an ihre verstorbenen Verwandten würfen, als ob diese sie lesen könnten; Valerius Maximus[3] und Mela erzählen, daß die Gallier Geld ausgeliehen hätten in der Hoffnung, daß es ihnen in der Unterwelt wiedergegeben würde; Caesar, Mela und die Berner Scholien zu Lucan berichten, wie wir schon sahen, daß sie mit den Toten allerlei, was ihnen bei Lebzeiten am Herzen gelegen hätte oder nützlich gewesen sei, sowie Pferde und Menschen verbrannten oder begruben, zu denen nach dem Befund der später aufgedeckten Gräber auch jüngere und wohl zum ehelichen Verkehr bestimmte Frauen gehörten.[4] Lucan selbst[5] gibt endlich als Lehre der Druiden an: derselbe Geist regiert die Glieder in einer anderen Gegend und der Tod ist nur die Mitte eines langen Lebens, und erklärt damit die Tatsache, wie wieder bereits Poseidonios und ebenso Caesar, Mela, Iamblichos und die Berner Scholien zu Lucan, daß die Gallier sich nicht vor dem Tode fürchteten. Wo jene Gegend liegen sollte, sagt Lucan selbst freilich nicht, wohl aber läßt Claudian[6] sie, wie schon gezeigt, im äußersten Westen Galliens liegen, und noch jetzt glauben die Bretonen, daß die Toten von Kap Raz nach der Insel Tevennec fahren, oder daß sie in der „Bucht der Seelen" weiterleben.[7] Auch wenn Prokopios und ebenso Tzetzes und Scholien zu Lykophron[8] berichten, daß die Anwohner der Rheinmündung ihre Toten auf Inseln und speziell auf einer Insel Brittia, wohin sie von Fährleuten übergesetzt würden, fortleben ließen, so wird es sich wegen der Ähnlichkeit mit jener Vorstellung um Kelten handeln. Desgleichen bestand in Irland der Glaube an ein Totenreich im Südwesten, während nach den Inseln der Seligen manchmal Auserwählte, ohne zu sterben, kommen sollten.[9]

[1] Zw. 23, 19 ff.

[2] ebd. 37, 6 ff. 45, 15 ff. 51, 2 ff. 99, 13 ff. 107, 15 ff. Unrichtig über letzteren MacCulloch, Religion 63.

[3] Zw. 44, 2 ff. Unrichtig über diesen wieder Mac Culloch, Religion 63.

[4] Vgl. Déchelette a. a. O. II 3, 1025. 1036.

[5] Zw. 48, 7 ff. Vgl. dazu Reinach, Cultes I 184 ff. [6] Zw. 122, 18 ff.

[7] Vgl. MacCulloch, The Celtic Conception of the future Life, Actes du IVe congrès intern. d'hist. des rel. 143 f.

[8] Zw. 171, 9 ff. 271, 7 ff. 272, 4 ff.

[9] Vgl. MacCulloch, Blest, Abode of the (Celtic), Encycl. of Rel. and Eth. 2 689 ff., Religion 341 ff. 362 ff., Mythology III 114 ff.

Digitized by Google

enn dagegen nach Silius Italicus[1] die Keltiberer glaubten, daß die im ampfe gefallenen und von Geiern Aufgefressenen in den Himmel und den Göttern kämen, so wird es sich dabei um keine keltische Vorellung gehandelt haben, nach der überhaupt das irdische Leben für sjenige nach dem Tode gleichgültig war.

Wenn endlich Ptolemäus Lagi und Arrian[2] berichten, jene Kelten, e Alexander den Großen an der Donaumündung aufsuchten, hätten auf ine Frage, was sie am meisten fürchteten, geantwortet: daß der Himel über ihnen einfiele, so könnte man damit in Verbindung bringen, daß ich Strabo[3] zunächst die Druiden erwartet hätten, einst würden Feuer id Wasser obsiegen. Freilich paßt dazu nicht recht, daß derselbe Gährsmann vorher sagt, wie die Seelen, so habe man auch die Welt für nvergänglich gehalten — oder ist dieser Satz mit Jullian[4] hinter nen zu stellen und so zu verstehen, daß auf den Untergang der einen Welt die Entstehung einer neuen folgen würde? Aber davon wissen wir onst nichts, während von einem Untergang der Welt durch Feuer und Wasser auch in dem irischen Gespräch zwischen zwei Gelehrten die ede ist, das wahrscheinlich in die Wickingerzeit gehört.[5] Ja Olrik[6] einte, die Kelten müßten auch von einem Untergang der Götter gewußt haben, denn die zweite der beiden Schlachten in der Tured-Ebene, n der die Götter gefallen seien, habe, weil diese von den Kelten verehrt worden wären, ursprünglich erst in der Zukunft stattfinden sollen. Aber diese Annahme ist kaum nötig[7] und ein keltischer Ursprung der ntsprechenden germanischen Vorstellung ist daher erst recht nicht zu rweisen.

Inhaltsübersicht

Siehe die Vorbemerkung S. 101.

[1] Zw. 60, 2 ff. [2] ebd. 3, 20 ff. 74, 12 ff.

[3] ebd. 37, 6 ff. Vielleicht mit Recht setzt MacCulloch bei Chantepie de la Saussaye a. a. O.[4] II 630 hinzu: „Diese Mythen einer Endflut dürften sich in Irland in den Worten Conchobars widerspiegeln, er wolle gewisse Gefangene befreien, es sei denn, daß der Himmel einstürze, die Erde aufbreche und das Meer alle Dinge verschlinge." An einen Einfluß auf die germanische Religion denkt andererseits Schneider a. a. O. 106.

[4] a. a. O. II 176, 3. [5] Vgl. MacCulloch, Mythology III 16.

[6] Ragnarök, übertr. von Ranisch 1922, 59 ff.

[7] Vgl. Lehmacher, Die zweite Schlacht von Mag Tured und die keltische Götterlehre, Anthropos 26 (1931) 459.

Digitized by Google

DIE HAUPTGOTTHEITEN DER GERMANEN BEI TACITUS

VON *HILDEBRECHT HOMMEL* IN HEIDELBERG, z. Z. WEHRMACHT

Friedrich Panzer zum siebzigsten, Eugen Fehrle zum sechzigsten Geburtstag

Deorum maxime Mercurium colunt, cui certis diebus humanis quoque hostiis litare fas habent. Martem concessis animalibus placant.

Über dieses Anfangssätzchen des 9. Kapitels von Tacitus' Germania ist schon viel geschrieben und gestritten worden, und die Erörterung der in ihm liegenden Probleme kommt noch immer nicht zur Ruhe. Kein Wunder: hängt doch von der Interpretation der zu unserm Schmerz so knapp gehaltenen Angaben viel ab für die Erkenntnis der altgermanischen Religion. Den Philologen bewegt zu allererst, daß nicht einmal über den Text Einigkeit herrscht, obwohl die Überlieferung zwar nicht eindeutig, aber doch völlig durchsichtig ist. Gudeman[2], der sich wie Ed. Norden[3] und jetzt auch der Neuherausgeber des Teubnertextes Koestermann nach Festlegung des Sachverhaltes durch Franz Ritter[4] in der philologisch einzig möglichen Weise für den oben gegebenen Text entschieden hat, rechnet es mit vollem Recht zu „jenen ‚philologischen Unverständlichkeiten', ... daß man ungeachtet der sehr verdächtigen Überlieferung dennoch unentwegt" an der einmal eingewurzelten falschen Lesung festhält „und wohl auch in Zukunft festhalten wird".[5]

Es handelt sich um die in den meisten Ausgaben stehende, den meisten Behandlungen der Stelle zugrundegelegte Fassung des zweiten Sätzchens: *Herculem et Martem concessis animalibus placant.* Dabei bietet von den drei Handschriftengruppen X (B = Vat. 1862 und b = Leid. Perizonianus), Y (C = Vat. 1518 und c = Neap. IV c. 21) und E (Aesinus lat. 8) nur der Aesinus diese Lesart, Y hat *Herculem ac ...*, und in X findet sich die Wendung: *Martem concessis animalibus placant et Herculem.* Das ist ein Schulbeispiel für eine in den Text eingedrungene Glosse, wie man es besser nicht erfinden könnte; Ritter hat das vor bald 80 Jahren richtig gesehen, bevor der ja erst in unserm Jahrhundert aufgetauchte Aesinus

[1] Wir bringen die Literaturbelege, soweit nötig, jeweils da, wo sie für unsere Untersuchung wichtig werden.

[2] Tacitus Germania, erklärende Ausgabe 1916, 32_4. 89. 241.

[3] Die germanische Urgeschichte ... 1920, 173.

[4] In seiner Tacitus-Ausgabe von 1864. Fr. Kritz in seiner Neuaufl. der Hauptschen Ausg. 1869 hat sich ihm ebenfalls angeschlossen. Vgl. a. A. Kurfeß PhW. 1928, 349 f.

[5] a. a. O. 241.

Digitized by Google

nit einer weiteren Variante die volle Bestätigung lieferte. Ein gelehrter eser wahrscheinlich der Karolingerzeit hat offenbar in dem Bericht des acitus das dritte Glied in der damals geläufig gewordenen und bekannn Götterdreiheit Wodan — Ziu — Donar vermißt und mit der für Tacitus' eit ganz unmöglichen[1] interpretatio Donar = Hercules „*& Herculem*" der „*Herculem &*" an den Rand geschrieben. So stand es wohl im Hersldensis, und die Nachfolger hielten das für einen zum originalen Text ehörigen Einschub; aber jeder der drei uns in den drei Gruppen X, Y nd E erkennbaren Abschreiber hat die Glosse in anderer Form seinem exte einverleibt. Wenn wir daraus nicht die angegebene Konsequenz er Streichung ziehen, dann müssen wir wohl auch in anderen Fällen nit unserer textkritischen Weisheit einpacken, dürfen uns also auch sonst icht auf sie verlassen. Als freilich recht unwahrscheinlicher Ausweg liebe lediglich, daß der Hersfeldensis tatsächlich ein echtes „*et Hercum*" o. ä. in seiner Vorlage gefunden, zunächst versehentlich weggelassen nd dann in so unzulänglicher, ja irreführender Form wieder zugefügt ätte. Wir müssen also immerhin versuchen, das, was die Textkritik aus ormalen Erwägungen fordert, auch vom Sachlich-Inhaltlichen her zu tützen. In negativem Sinne hat dies bereits Gudeman (s. u. die Anm.) etan, indem er das für Tacitus Befremdliche der Überlieferung aufeigte — und dies alles könnte, mit dem formalen Befund zusammenehalten, genügen, um die von Ritter gewonnene Lesart als original zu ichern. Wir hoffen, im folgenden zeigen zu können, daß auch im Positiven der von jenem Glossem gereinigte Text sich sachlich voll bewährt.

In der landläufigen Fassung *Herculem et Martem concessis animalibus placant* hat das *concessis* erhebliche Schwierigkeit bereitet, so daß man ogar zu Änderungen schritt; so hat Reifferscheid dafür „*consuetis*" vorgeschlagen. Ich übergehe die Mehrzahl der gezwungenen Versuche, eine rauchbare Deutung der *concessa animalia* zu finden. Allenfalls vertretar scheint mir die da und dort begegnende Erklärung zu sein[2], daß

[1] „Denn Herakles-Hercules hat in dem antiken Götterpantheon keine so ervorragende Stelle, daß man ihn unter Ausschluß des Zeus-Juppiter, der obenrein bedeutsamere Attribute mit Donar teilte als der Halbgott, mit diesem dentifiziert hätte." Gudemann 32_4. Für Tacitus ist folgerichtig Hercules auch nicht Gott, sondern Heros: ann. IV 38, 5 und sogar wiederholt in der Germania elbst c. 3, 1. 34, 2. Gudeman 32_4. 89 hält demgemäß konsequentermaßen auch die ann. II 12, 1 genannte germanische „*silvam Herculi sacram*" unweit der Weser für eine einem Stammheros, nicht einer Gottheit geweihte Stätte.

[2] Siehe z. B. R. Helm, zuletzt in Nollaus Germanischer Wiedererstehung 1926, 312, ferner etwa den wertvollen Schulkommentar von Ed. Wolff ^{3}1915, der diese Auffassung durch den Hinweis auf hist. V 4, 3 zu stützen sucht (*sacra ... concessa apud illos* — scil. *Iudaeos* — *quae nobis incesta*). — Abzulehnen ist auch die neuerdings von R. Much in seinem Kommentar 124 wieder aufgegriffene Erklärung von Schweizer-Sidler (ebenso a. Gerber-Greef, Lex. Taciteum 198 b), *concessa*

Digitized by Google

man — den Vulgatatext vorausgesetzt — Herkules und Mars im Gegensatz zu dem mit Menschenopfern geehrten Merkur mit der Schlachtung der „als Opfer zulässigen" Tiere[1] zu versöhnen suchte. Wenn das auch durch den Sprachgebrauch des Tacitus einigermaßen zu rechtfertigen wäre, was soll aber an einer Stelle, wo unbedenklich und wie selbstverständlich den Germanen Menschenopfer schlechthin[2] zugeschrieben werden, die Bemerkung, daß von Tieropfern für gewisse Götter nur bestimmte Kategorien erlaubt waren? Das wäre — so sehr es der Wirklichkeit entsprach[3] — angesichts der durchgängigen Praxis des Tacitus, den römischen Lesern vorwiegend das an den Germanen Fremde und Andersartige vor Augen zu führen[4], um so überflüssiger gewesen, als die herkömmliche Auswahl bestimmter Tiergattungen zu Opferzwecken für den Römer gar nichts Besonderes an sich haben konnte.[5] Sehen wir also zu, ob die merkwürdige Ausdrucksweise bei Weglassung der Glosse „*Herculem et*" nicht einen besseren Sinn gibt.

„Von den Göttern verehren sie ganz besonders den Merkurius, dem sie an bestimmten Tagen sogar mit Menschenopfern Genüge zu tun pflegen. Den Mars beschwichtigen sie dadurch, daß sie ihm (wenigstens) Tieropfer zugestehen." Mercurius wäre demnach also damals der höchste Gott gewesen, was sich in dem Besonderen gelegentlicher Menschenopfer manifestiert hat. Mars mußte beschwichtigt werden, indem man ihm wenigstens Tieropfer noch zugestand. Dieses „wenigstens" und etwa auch ein „noch" in der deutschen Wiedergabe einzuschieben, sind wir bei Tacitus' notorisch knapper Ausdrucksweise berechtigt; das „*saltem*" oder gar ein zugefügtes „*adhuc*" o. ä. konnte mit Fug wegbleiben. So käme ein Sinn heraus, nach dem Mars dem Mercurius in scharfer Antithese gegenübergestellt ist, wofür nicht nur bei Tacitus die asyndetische Anknüpfung (*Martem* ...) bezeichnend ist.[6] Und es wäre weiterhin zwar nicht ausdrücklich gesagt, aber für den Wissenden un-

---

beziehe sich auf Opfertiere, die — im Gegensatz zu den vorher genannten Menschenopfern — nach der damaligen römischen Anschauung erlaubt gewesen seien.

[1] Ahd. „zebar" im Gegensatz zum „Ungeziefer", den nicht opferbaren Tieren.

[2] Das fällt insofern auf, als wir sonst — auch bei Tacitus — meist nur von geopferten Kriegsgefangenen oder Sklaven hören; die Belege bei De Vries, Altgermanische Religionsgeschichte 1935, I 251 f.; vgl. a. G. Trathnigg, ARW. 34 (1937) 240.

[3] De Vries I 253, der übrigens unsere Tacitusstelle nicht in diesem Sinne verwertet, bietet dafür die Belege.

[4] Darüber vgl. vor allem die treffenden Bemerkungen von Fr. Dirlmeier (in Die Alten Sprachen 1937, 44 ff.), der (46) „das 'Anderssein' als Aussageform in der Germania" feststellt.

[5] Wissowa, Religion u. Kult. d. Römer ²1912, 413 ff. (Pferdeopfer ausschließlich dem Mars vorbehalten 144 f.).

[6] Stolz-Schmalz(-Hofmann), Lateinische Grammatik ⁵1928, 846. Draeger, Über Syntax und Stil des Tacitus ²1874, 53.

Digitized by Google

schwer zwischen den Zeilen zu lesen, daß ein etwaiger Anspruch des Mars auf den Rang des *deorum maxime cultus* als einstmals bestehenden Verhältnissen entsprechend für diskutabel erachtet, für jetzt aber ausdrücklich abgelehnt wird, Mars vielmehr als aus dieser Rolle verdrängt und mit minderen Ehren „abgespeist" oder „beschwichtigt" angesehen wird.

Auch sonst ist sprachlich gegen diese Übersetzung sicherlich nichts einzuwenden. Ein Blick ins Lexicon Taciteum lehrt, daß sich sowohl für *concedere* wie für *placare* — und auf die Wiedergabe dieser beiden Verba kommt es hier außerdem an — bei Tacitus selber Parallelen für den von uns untergelegten, ja auch gar nicht ungewöhnlichen Sinn reichlich darbieten:

a) *concedere* im Sinne von „zubilligen" Agr. 42, 2 *salarium proconsulare ... quibusdam a se ipso concessum Agricolae non dedit.* ann. XII 42, 2 *honos sacerdotibus et sacris antiquitus concessus;* 60, 2 *alias per provincias et in urbe pleraque concessa sunt, quae olim a praetoribus noscebantur,* XIV 55, 2. hist. IV 51, 2. Germ. 21, 2 *abeunti si quid poposcerit concedere moris.* 40, 3 *vehiculum ... attingere uni sacerdoti concessum*; ganz besonders nah vergleichbar aber, weil es sich ebenfalls um den Ersatz der versagten Ehre durch eine andere minderen Grades handelt, ohne daß auch da das hier sogar eindeutig vorauszusetzende „wenigstens" im Lateinischen ausgedrückt wäre, scheint mir zu sein Dial. de or. 11, 1 *concedendo iis, qui causas agere non possunt, ut versus facerent.*

b) *placare* im Sinne von „beschwichtigen" hist. III, 75, 3. ann. I 29, 1. XIV 4, 1 *illuc matrem elicit, ferendas parentium iracundias et placandum animum dictitans.*

Sollte die hier vorgetragene, sprachlich wohlbegründete Übersetzung dennoch als gesucht erscheinen, so wollen einige sachliche Erwägungen ihr vollends Bestätigung sichern.

Daß Mercurius dem altgermanischen Wodan (nordisch *Oðin*) entspricht, ist gut bezeugt[1] und allgemein anerkannt, ebenso daß sich hinter Mars die germanische Gottheit **Tīwaz* (ahd. *Zîo*, an. *Týr*) verbirgt.[2] Als fast ebenso sicher darf gelten, daß Mercurius-Wodan den alten germanischen Haupt- und Himmelsgott Mars-Tiu, dessen Name ihn in einen uralten gemeinindogermanischen Vorstellungskreis rückt (altindoar. *Djauṣ*, gr. *Ζεύς*, lat. *Diespiter*), erst sekundär aus seiner beherrschenden

[1] Paulus Diacon., Hist. Langobard. I 9; Vita S. Columbani I 27. Vgl. ferner die Wochentagsgleichung: *dies Mercurii*-Wodanstag (fortlebend im engl. *Wednesday,* schwed. *Onsdag,* mnd. *Gudens-* und *Gons-tag*); s. R. Muchs Kommentar zu Tac. Germ. 121 f., ferner A. Cloß in Koppers' Sammelwerk „Die Indogermanen- und Germanenfrage" 1936, 659.

[2] Hauptbeweis wiederum die Wochentagsbenennung für den *dies Martis*, die mhd: *Ziestag*, ags. *Tíwesdæg*, an. *Týsdagr*, im Alemannischen heute noch *Ziischdig* lautet; Much 123 f. Fehrles Kommentar zur Germania ³1939, 76.

Digitized by Google

Rolle verdrängt hat.[1] Daß diese Entwicklung zeitlich nur allmählich und räumlich ungleichmäßig vor sich ging, hat man aus mancherlei Anzeichen erschlossen.[2] Wir werden nachher selbst noch auf diese Frage zurückzukommen haben. Unsere Tacitusstelle aber sagt uns jedenfalls das Eine ganz deutlich, daß sich dem Verfasser der Germania oder seiner hier benutzten Quelle das Gesamtbild im 1. Jahrh. so darstellte, daß er, aufs Ganze gesehen, dem Mercurius-Wodan bereits das Übergewicht über den auf den zweiten Platz verdrängten Nebenbuhler Mars zumaß. Das Kriterium für dieses Überwiegen waren ihm die dem Gott zu bestimmten Zeiten geweihten Menschenopfer[3], die damals offenbar, wo ihnen die Römer begegneten, vornehmlich auf Wodan zu beziehen waren, während Mars-Tîwaz mit Tieropfern vorliebnehmen mußte. Aber Spuren des Übergangs und der noch nicht abgeschlossenen Entwicklung finden wir bei Tacitus selber.

Bei den Tencterern am Niederrhein östlich von Köln galt noch nach hist. IV 64, 1 als *praecipuus deorum Mars*, was ohne Zweifel dem alten Zustand der Prävalenz des Himmelsgottes entspricht. Und aus einer weiteren Stelle läßt sich, wie mir scheint, bei einem anderen Germanenstamm der Übergang zur neuen Religion so deutlich greifen, daß dem noch nicht völlig entthronten Tîwaz gegenüber bereits der Prätendent Wodan seine

[1] Vgl. darüber R. Much in der Festgabe für Heinzel 1898, 189 ff., bes. 229 f. Germania-Kommentar 120 f. 123 f.; Mogk, Germanische Mythologie (Pauls Grundriß ²III) 314; Helm a. a. O. 317; A. Heusler, RGG ²II (1928) 1066; Cloß a. a. O. 589 m. Anm. 89, 652 f. m. Anm. 13. — Daß übrigens der Totengott (Seelenführer) Wodan den Himmelsgott ablöste, hat wohl auch seine weltanschauliche Bedeutung und verrät vielleicht einen geistig-religiösen Umschwung innerhalb des Germanentums, der die Empfänglichkeit zur Aufnahme des jenseitsbetonten Christentums mit vorbereitet haben mag. Zum „Gespenstischen" des Wodansglaubens vgl. Otto Höfler, Kultische Geheimbünde der Germanen I 1934, passim; s. a. Cloß 663_{56}, dazu 679_{72}.

[2] Much a. a. O.; Helm a. a. O.; Cloß 661 f. 672 u. ö.; G. Trathnigg, ARW. 34 (1937) 248 f.

[3] Daß die Menschenopfer gerade und wohl ziemlich ausschließlich dem höchsten Gott zukamen, liegt in der Natur der Sache und bestätigt sich durch des Tacitus' Notiz c. 39, wonach bei den Semnonen der *„regnator omnium deus"* solche Opfer erhielt. Daß nach c. 40, 4 auch die Nerthus ebenso geehrt wurde, scheint sie mir in nächste Nähe des höchsten Gottes zu rücken; s. dazu ausführlicher unt. S. 171 f. — Vgl. a. Helm 315 u. 318; Cloß 608 u. 672. Anders Müllenhoff, Die Germ. des Tac. 214 f. Gero Zenker in seinem in Tacitus den Orientalen witternden Buch „Germanischer Volksglaube in fränkischen Missionsberichten" 1929, 107 ff. 175 erklärt die Menschenopfer der Germanen nach wie vor als östlich beeinflußte „Greuellügen", erkennt dagegen (111) gern an, daß es bei den Galliern „nach einwandfreien römischen Zeugnissen tatsächlich Menschenopfer gegeben haben muß". Von dorther, wohin schon früh orientalische Vorstellungen gelangt sein müßten, sei die Sache in die „Germania" eingeflossen! — Zum Menschenopfer für den Zeus der Hellenen vgl. M. P. Nilsson, ARW 35 (1938) 158.

Digitized by Google

Ansprüche anmeldet: ann. XIII 57, 2 wird uns diese Wende dadurch kenntlich, daß anläßlich einer Fehde zwischen Hermunduren und Chatten zu Neros Zeit die siegreichen Hermunduren auf Grund eines Gelübdes „*diversam aciem Marti ac Mercurio sacravere*", also die gesamte feindliche Beute diesen beiden selber im Kampf miteinander liegenden Hauptgöttern weihten.[1] Vielleicht ist es nicht Zufall, daß dabei Mars, der ältere Hauptgott, noch an erster Stelle genannt wird. Mit dieser Auffassung läßt sich sehr wohl die bestechende Vermutung R. Helms vereinbaren[2], daß es sich bei dem Gelübde um eine „evocatio" Wodans durch die Hermunduren gehandelt habe, um eine Anrufung des bei den feindlichen Chatten damals etwa schon als Hauptgott verehrten Nebenbuhlers des Tîwaz um seine Hilfe, mit dem Versprechen, ihm im Fall des Sieges zwar noch nicht als alleinigem Herrn, aber doch neben dem bisherigen Herrschergott ebenfalls zu opfern. Zurückhaltendere und in ihrer religiösen Haltung gegenüber der einschneidenden Neuerung noch schwankende Stämme mögen vor der Abkehr von dem angestammten Hauptgott durch derartige Proben sich den neuen Gott haben bewähren lassen, wie wir sie dann später vielfach auch dem Christengott gegenüber angewendet finden.[3]

Sind unsere Schlüsse richtig und liegt kein Zufall vor, so repräsentieren also die drei besprochenen Tacitusstellen — hist. IV 64; ann. XIII 57; Germ. 9, 1 — in dieser Reihenfolge eine Entwicklung[4], die die Germanen insgesamt, wenn auch in ungleichmäßigem Rhythmus, durchgemacht haben und deren Abschluß Tacitus an der wichtigen Germaniastelle verallgemeinernd vorwegnimmt.[5] Das ist immerhin so geschehen, daß der Leser, dem etwa das bisherige Dominieren der Tîwaz-Verehrung geläufig war, die Verdrängung dieses alten Himmelsgottes aus seiner Position angedeutet fand. Es ist also durchaus möglich, ja nach den anderen be-

[1] Dazu vgl. a. Cloß 662. [2] a. a O. 318.

[3] Am bekanntesten das Beispiel Chlodwigs des Frankenkönigs i. J. 496; dazu vgl. R. Helm 385. Vergleichbar sind auch die Umstände beim Übertritt des arianischen Königs der spanischen Sueven Chararich zum Katholizismus Mitte des 6. Jahrh.: Gregor von Tours, De miraculis S. Martini I 11.

[4] Vgl. übrigens hierzu auch schon die richtige Zusammenstellung von Reis in Reebs Germania-Kommentar 1930, 146 f.

[5] Vgl. dazu a. Helm 317 f. — Der Eingangssatz des Kapitels „*Deorum maxime Mercurium colunt*" ist, wie bekannt, wortwörtlich aus Caesar b. G. VI 17, 1 übernommen, wo er von den Kelten gesagt ist; vgl. Herodot V 7 *σέβονται Ἑρμέην μάλιστα θεῶν* von den thrakischen Fürsten. Bei beiden Autoren ist hier daneben an hervorragender Stelle von Mars bzw. *Ἄρης* die Rede. Mit Recht wird heute fast allgemein anerkannt, daß Tacitus sich solcher „Topoi nur dann bediente, wenn sie wirklich paßten" (E. Bickel in Festgabe ... zur 58. Versammlung deutscher Philologen ... zu Trier 1934, Sonderdruck aus den Bonner Jahrb. 139, 1 f.). Aber bei der Unsicherheit über den höchsten Gott, die Tacitus bei den Germanen offenbar vorfand, mag der Topos den Ausschlag gegeben haben, hier den Mercurius(-Wodan) an die erste Stelle zu rücken.

Digitized by Google

sprochenen Stellen sogar wahrscheinlich, daß Tacitus um diesen Kam der Götter auf germanischem Boden wußte[1], aber um seinen Lesern ei möglichst klares und einfaches Bild von den germanischen Verhältnisse zu zeichnen, die Problematik der Entwicklung nur eben hat anklinge lassen, so daß der Durchschnittsleser sie ruhig übersehen mochte, de Eingeweihte dagegen den Hinweis nicht zu vermissen brauchte.

*

Von hier aus fällt nun aber auch auf jenen anderen, wichtigen un zu unserm Glück viel ausführlicheren Abschnitt der Germania über ge manische Religion, wie ich glaube, neues Licht, auf des Tacitus Berich über den Kult der suebischen Semnonen c. 39. Eine kurze Erörteru einiger seiner Probleme wird hier um so lieber angeschlossen, als auc da eine scharfe philologische Interpretation über die bisherigen Ergeb nisse hinausführen kann.

Nachdem am Beginn des 38. Kapitels die Besonderheit des zahlreiche Unterstämme (*nationes* = *populi* c. 39, 1) umfassenden Stammes (*gens*) de Sueben hervorgehoben war, charakterisiert das folgende c. 39 die Sem nonen als den unbestritten überragendsten Stamm der Suebengrupp („*Sueborum caput*", und vorher schon: *vetustissimi — nobilissimi — an qua religio — fortuna — centum pagi — magna corpora*). Daß mit de 39, 1 genannten *omnes eiusdem sanguinis populi*, die zu dem Fest de höchsten Gottes durch Gesandtschaften zusammenkommen, die Stämme der Sueben (= den *nationibus* c. 38, 1) zu verstehen sind und nicht etwa bloß Untergliederungen des Semnonenstammes, legt der ganze Zusammen hang nahe, es erweist sich vollends dadurch, daß die Semnonen ja gleich nachher ausdrücklich als in „*pagi*" (nicht etwa ihrerseits in *populi* oder *nationes*) eingeteilt erscheinen.

Das geschilderte Fest hat ganz allgemein in manchen Zügen gewisse Ähnlichkeit mit uns sonst bekannten Stammeskulten am Ort des Heilig tums einer Zentralgottheit, so etwa des Juppiter Latiaris auf dem mons Albanus.[2] Näher kommen wir dem Charakter des von den Sueben ver ehrten Gottes durch die Kennzeichnung seiner Eigenart als „*regnator omnium deus*" durch den Römer Tacitus. Es muß auffallen, daß dieser hier die ihm sonst so geläufige „interpretatio Romana" zu vermeiden scheint. Aber man hat bisher nicht gesehen, daß das tatsächlich nur scheinbar der Fall ist. Denn die Umschreibung des göttlichen Wesens durch

[1] Dies hatte Much 123 f. ausdrücklich bestritten.

[2] Kurze Aufzählung der Hauptzüge der alljährlichen Festfeier durch Thulin in der RE X 1134 f. Die dem Gott aufgehängten Puppen sind zweifellos als Ersatzopfer für ehemalige Menschenopfer zu fassen, eine Deutung, die auch für das im Mittelpunkt stehende Stieropfer zutreffen mag (Dion., Ant. Rom. IV 49; Plin. n. h. III 69, der auch die an der Feier beteiligten „*populi*" aufzählt); vgl. a. W. Aly, ARW. 33 (1936) 59. 64.

Digitized by Google

·egnator omnium deus" mußte beim römischen Leser eine ganz bestimmte indeutige Vergleichsvorstellung von der Eigenart des Gottes erwecken. ·ereits Gudeman hat — freilich ohne irgendwelche Folgerungen daraus u ziehen — zu der Verwendung des Wortes „*regnator*" für den höchten Gott die entscheidenden Stellen gesammelt.[1] *Regnator* ist ein bis uf Tacitus ausschließlich von Dichtern gebrauchtes Wort der gehobenen ·prache, das in bestimmten, an unserer Germaniastelle anklingenden Verindungen der kultischen Sphäre zugehört und fast durchgängig den öchsten Gott der Römer, den Iuppiter Capitolinus zu bezeichnen scheint, ·er uns sonst bekanntlich in der Formel *Iuppiter Optimus Maximus* begegnet.[2] Bei der Häufigkeit der stets in in den gleichen Zuammenhang weisenden und stark aneinander anklingenden regnator-Epiheta des höchsten römischen Gottes könnte man im Gegensatz zur offiiellen Bezeichnung *I.O.M.* an immer wiederholte und schließlich typisch ewordene Versuche denken, den Charakter des Gottes in seinem religiösen Gehalt tiefer und wesentlicher darzustellen oder ihm wichtige Züge des alten „vorkapitolinischen" Himmelsgottes zu erhalten[3]: Nae-

[1] Komm. 1916, 203*. — Geradezu kurios ist es, wenn der Ethnologe Cloß a. a. O. 635 ff. Parallelen zum „*regnator omnium deus*" aus allen Weltgegenden, von Finnen, Magyaren, Innerasiaten, Chinesen, Sudannegern herholt, das nächstliegende — römische — Vergleichsgebiet aber völlig ignoriert.

[2] Auch die von Tacitus mit dem allwaltenden Semnonengott in Verbindung gebrachten „*initia gentis*" haben eine gewisse Entsprechung im Iuppiterkult. Nach Liv. I 10, 6 stand der älteste Tempel des römischen Staatskults, der des Iuppiter Feretrius, auf dem Capitol an der gleichen Stelle, wo später der von den Etruskern in die „kapitolinische Triaa" gezwungene I. O. M. seine Kultstätte bekam (vgl. Thulin, RE X 1127 f.). Suchen wir durch die etruskische Umformung hindurchzusehen, so war zweifellos für römisches religiöses Empfinden der Iuppiter O. M. trotz aller Wandlung der legitime Nachfolger des alten Feretrius, dessen Kult durch die Sitte der „spolia opima" mit dem „Menschenopfer" des geschlagenen Feindes in engster Verbindung stand (Liv. I 10, 5 ff. — auch ein heiliger Baum spielt hier sogar eine Rolle —, Properz IV 10). Für den Römer bedeutete überdies der dort verehrte Iuppiter dasselbe wie für den Latinerbund der oben verglichene Iuppiter Latiaris. Das Jahresfest der „ludi Romani" weist u. a., als den „feriae Latinae" vom Mons Albanus ungefähr entsprechend, in diese Richtung; auch für das Fest des höchsten Semnonengottes hat man Kultspiele erschlossen, s. darüber zuletzt G. Trathnigg, ARW. 34, 241 u. 246. Der Züge ließen sich noch mehr finden, die den Tacitus oder seine Quelle bei der Schilderung des Semnonenkultes gerade an einen Vergleich mit dem römischen Iuppiter denken lassen konnten, mit jenem „vorkapitolinischen", stammesgebundene Züge tragenden Himmelsgott Iuppiter, den C. Koch, Der römische Iuppiter 1937 überzeugend als Vediovis u. ä. vom Staatsgott des Kapitols geschieden hat, der aber doch auch in späterer Zeit noch neben und in diesem weiterlebt (weshalb mir Kochs Ausführungen 125 u. ö. etwas überspitzt erscheinen); vgl. dazu a. V. Niebergall, Griechische Religion u. Mythologie in der ältesten Literatur der Römer. Diss. Gießen 1937, 23 f.

[3] Dazu s. den Schluß der vorigen Anm.

Digitized by Google

vius fr. 15 *summe deum regnator*; Plautus Amphitr. 44 f. (in Mercurs Mund) *meus, pater, deorum regnator, architectus*[1] *omnibus*; vgl. Rudens 9 *imperator divum atque hominum Iuppiter* (was als Umschreibung unseres „*regnator omnium deus*" gelten kann); Accius fr. 3 (= Clutemestra fr. 3) *deum regnator nocte caeca caelum e conspectu abstulit*; Valerius Soranus fr. 4 Baehr. (Fr. Poet. Rom. p. 273) *Iuppiter omnipotens, regum rex ipse deusque* (so nach Burmans Wiederherstellungsversuch; überliefert ist *regum rerumque deumque* bzw. *rerum regumque repertor*); Vergil Aen. I 65 (= II 648. X 2) *divom pater atque hominum rex*; IV 268 *ipse deum ... regnator*; VII 558 *pater ... summi regnator Olympi*. In den weiteren Zusammenhang dieser Wendungen gehört auch der unter unseren Belegen soeben schon aufgetauchte seit Ennius begegnende *Iuppiter omnipotens*.[2]

Es ist, wie hier die römische[3], so dort im Tacitusbericht die germanische Sonderform des uralten indogermanischen Himmelsgottes, dessen Verselbständigungen noch in den Namen *Iovis* (*Dies-piter*) und *Tīwaz*[4] ihre Zusammengehörigkeit erweisen. So ist es denn von hier aus ganz naheliegend, in dem suebischen Stammesgott, dessen Kult Tacitus schildert, keinen anderen als den alten germanischen Himmelsgott Tīwaz wiederzuerkennen.[5] Wenn schon Müllenhoff in seinem Germaniakommentar (460), ohne an eine bei Tacitus zugrundeliegende genaue römische Parallele zu denken, die Gleichung „*regnator omnium deus* = *Ziu* (*Tiu*) aufgestellt hat und man ihm darin bis heute meist gefolgt

[1] Zu dieser Metapher vgl. den breit ausgeführten Vergleich des Menschen mit dem neuerbauten Haus Plautus, Mostell. 91 ff., zum „regnator" ferner Menaechmi 643 *dum regnum optinebit Iuppiter*.

[2] Vgl. a. fürs Griechische die *παν*-Beinamenbildungen und -Epitheta beim Himmelsherrscher Zeus der Orphik und des Aischylos (z. B. Agam. 1486 *κοιρανίου* und *πανεργέτης*; Orph. fr. 21[a] Kern, v. 7 *Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς ἀρχὸς ἁπάντων*!; fr. 167, 5. 7. 10. 18. 26; fr. 170 [*πανόπτης*]; fr. 245, 16; 297[b], 1 [*Ζεὺς δέ τε πάντων ἐστὶ θεὸς πάντων τε κεράστης*]; 298), und bei uns noch Goethe im Faust I „Der Allumfasser, der Allerhalter ... Wölbt sich der Himmel nicht da droben?", eine späte, aus tiefer Ahnung geschöpfte Konzeption des gleichen Himmelsgottes indogermanischer Prägung; vgl. a. H. Mandel, Nordisch-arische Wirklichkeitsreligion 1934, 7 u. 10. — Zum Himmelsgottcharakter des Semnonengottes s. gleich unt. im Text.

[3] Besonders wichtig in diesem Zusammenhang der Beiname *Caelestis* des *I. O. M.*, der CIL III 1948 für Salona, VI 404 (in der Form *Caelestinus*) für Rom selbst bezeugt ist (vgl. a. Hor. epist. I 17, 34 *attingit solium Iovis et caelestia tentat*).

[4] Dazu ai. *Djauṣ*, griech. *Ζεύς*, s. ob. S. 147.

[5] Die Instanzen von Gero Zenker a. a. O. 93. 175 u. ö. gegen einen indogermanischen oder gar germanischen Himmelsgott zu erörtern, lohnt nicht, da sie auf der vorgefaßten Meinung beruhen, alle nichtgermanischen Quellen über die germanische Religion, bes. Tacitus, seien orientalisch infiziert, und da sie zudem sprachlichen Indizien von vornherein keine Bedeutung zumessen.

Digitized by Google

[1], so dürfen wir in unserem auf anderem Wege gewonnenen damit ereinstimmenden Ergebnis eine willkommene Bestätigung seiner An-:ht finden.

Weniger Übereinstimmung herrscht darüber, ob man berechtigt ist, dem aus dem Stammnamen der Herminonen (Tac. Germ. 2, 2) — zu :nen ja auch die suebischen Stämme gehören[2] — erschließbaren Gotte *Erminaz* die von Tacitus gemeinte, mit dem Tīwaz identische bzw. eine iner Sonderformen darstellende oder mit ihm verschmolzene Gottheit ı erblicken[3], was ich für in hohem Grade wahrscheinlich halten möchte.) viel steht jedenfalls fest, daß Tacitus, ob nun bewußt oder unbewußt las erste möchte wohl näher liegen), die Sueben noch als Tīwaz-Verehrer ɔnnzeichnet, während er, aufs Ganze gesehen, bei den Germanen be-)its den Wandel als vollzogen anerkennt, nach dem der Wodankult ch allmählich an die Stelle der Tīwaz-Verehrung zu setzen im Begriff ist.[4]

[1] Dazu Trathnigg a. a. O. 245 f. [2] Plin. n. h. IV 99.

[3] So F. Hertlein, Die Iuppitergigantensäulen 1910, passim (NB.: die in-:hriftliche Götterbezeichnung dieser Denkmäler lautet meist *I. O. M.*!); Much, ermania-Kommentar 340; A. Cloß a. a. O. 590 ff. u. ö.; Trathnigg a. a. O. 245 f.; . v. Kienle, ARW. 35 (1938) 278 f.; bes. De Vries I 214 f. 239. Danach scheint ie Appellativbedeutung des Wortes *irmin-* = „groß, erhaben" der Annahme ines Gottes nicht zu widersprechen, der diesen Namen oder Beinamen gehabt at; auch H. Günterts davon abweichende Erklärung von *irmin* als *ἄρμενος* = „eng verbündet" (Der arische Weltkönig ..., 1923, 82 ff.) ließe sich damit in Übereinstimmung bringen. In unserem Zusammenhang sind für das Festhalten n einem alten Himmelsgott Tīwaz = Erminaz oder Tīwaz Erminaz mit G. Neckel ls besonders ermutigend anzusprechen die von R. Meißner in einer überscharfen Behandlung (Bonner Jahrb. 139, 1934, Trierer Festgabe 34 ff.) nicht entkräfteten Zeugnisse: Widukind von Corvey, res gestae Saxon. I 12 („*nomine Martem* ... *quia Hirmin* ... *Mars dicitur*", was der üblichen Gleichung Tiu = Mars entspräche); Rudolf von Fulda, translatio S. Alexandri („*irminsul* ..., *quod Latine dicitur universalis columna, quasi sustinens omnia*" — vgl. damit den *regnator omnium* des Tacitus!); Annales Laurissenses (Mon. Germ. SS I 150 ad ann. 772 „*ad Ermensul usque pervenit et ipsum fanum destruxit*" — also doch wohl das Heiligtum der betr. Gottheit, von dessen Gold- und Silberschätzen weiterhin die Rede ist und dessen Zerstörung mehrere Tage in Anspruch nahm, wie es ausdrücklich heißt!). Und das Hildebrandslied v. 30 bringt — ähnlich wie wir es oben für den römischen *deum regnator* in einem Fragment des Tragikers Accius und für den Allerhalter in Goethes Faust beobachten konnten — den „*irmingot*" sogar in ausdrücklichen Zusammenhang mit dem Himmel („*wettu irmingot obana ab hevane*"); vgl. E. Mogk, German. Mythol.[2] (Pauls Grundriß III) 1898, 315 f. E. Jung, Germanische Götter u. Helden in christlicher Zeit[2] 1939, 118 ff. Von Gero Zenker freilich (a. a. O. 93) werden alle, die „im Namen Irminsûl einen germanischen Gott Irmin" sehen, mit der Zensur bedacht, daß sie „geschult an mittelmeerländisch-orientalischer Religiosität germanische Frömmigkeit nur vom Süden her betrachten", arme Opfer „der mythologischen Phantasterei des Mönches Widukind von Korvey".

[4] c. 9, 1. Wie dieser Wandel auch sonst historisch faßbar und aus Tacitus selber zu belegen ist, haben wir oben S. 147 ff. gesehen. Die Sueben im weiteren

Digitized by Google

Wenn die Gleichung „*regnator omnium deus*" = *Tiwaz* richtig ist, so erhebt sich die Frage, warum Tacitus nicht entweder die landläufige Tiwaz-Mars-Interpretatio (wie in c. 9 der Germania) angewandt hat oder warum er nicht angesichts der oben festgestellten Nähe seiner Umschreibung zum Wesen des römischen *Iuppiter* diesen Gottesnamen auf den Semnonengott übertrug. Ohne Zwang lassen sich da, wie es scheint, Gründe genug finden, aus denen begreiflich wird, warum er sich so allgemein ausdrückt.

Um zunächst das Einfachere abzumachen, so stand die übliche Heranziehung des *Mars* dem Tacitus im Semnonenkapitel keinesfalls zur Interpretatio des Gottes Tīwaz zur Verfügung; denn diese Namenswahl hätte der Charakterisierung als „*regnator omnium deus*" klar widersprochen, die durch das offenbare Wesen der germanischen Gottheit nahegelegt war. Auch wäre zugleich ein unliebsamer Widerspruch zu c. 9, 1 entstanden, wo ja der germanische Mars gerade nicht als oberster, beherrschender Gott angeführt wird, sondern, wie wir sahen, bereits an zweite Stelle gerückt ist. Ein ähnlicher Widerspruch mit c. 9, 1 hätte sich aber durch Benennung des Semnonengottes mit dem Iuppiternamen ergeben, da ja dann Tacitus den gleichen Gott einmal mit Mars (c. 9, 1), ein anderes Mal mit Iuppiter (Opt. Max.) wiedergegeben hätte.[1] Aber selbst wenn man mit v. Kienle[2] annimmt, daß dem Tacitus die Identität des ihm oder

Sinne (also auch die Alemannen) haben in der Tat am längsten den alten Ziu-Glauben bewahrt. Auch wenn man die frühmittelalterlich überlieferten Namen Ciesburc für Augsburg und Ciuuari für die Schwaben nicht mehr auf Ziu deuten will (die Literatur s. bei De Vries I 181; ferner vgl. Cloß a. a. O. 653 m. Anm. 14 nach dem Vorgang von J. Miedel, Bayr. Bl. f. d. Gymnasialschulwes. 52 [1916] 253 ff., dagegen neuerdings wieder v. Kienle a. a. O. 278), so bleiben die Anzeichen, die uns die Wochentagsnamen liefern: alem. *Ziesdich* für Dienstag (vgl. o. S. 147 Anm. 2), vor allem aber die im Ostschwäbischen forterhaltene Bezeichnung Aftermontag für *Ziesdag*, den Tag des Ziu, die im Prinzip völlig der gemeindeutschen Benennung Mittwoch für den Wodanstag entspricht: hier wie dort der aus christlicher Tendenz erfolgte Ersatz nur und gerade des jeweils höchsten Gottesnamens — hier Wodan, dort Ziu — durch eine nichtssagende neutrale Bezeichnung! (Zum ostschwäbischen Aftermontag vgl. Grimm, Deutsches Wörterbuch I 187; H. Fischer, Schwäbisches Wörterbuch I 112, wo freilich der Sinn dieser Bezeichnung nicht erkannt ist.) — Daß daneben auch die Schwaben der Wodan- und Donarverehrung Raum gaben, beweist die Inschrift der bekannten bei Augsburg gefundenen Nordendorfer Runenspange etwa des 6.—8. Jahrh., aber das ist für „Sueben" eben in besonderem Maße als sekundär zu erachten (vgl. Helm a. a. O. 318).

[1] Außerhalb der Sphäre eines literarisch geformten Kunstwerks brauchte solches Schwanken in der Benennung nicht zu stören. So lebt der Irmin-Gott der Niedersachsen sowohl als Mars wie als Iuppiter in der Überlieferung fort; s. Er. Jung, Germanische Götter und Helden [2]1939, 126 f. u. 130.

[2] a. a. O. 279; er denkt an istväonische Stämme, die in der Tat ihrem Gesamtnamen nach, wie auch nach den Inschriften, vornehmlich Merkur-, also Wodanverehrer gewesen sein dürften, bei denen also Ziu-Mars nicht Stammes-

Digitized by Google

inem Gewährsmann am Niederrhein begegneten, in c. 9 erwähnten ars mit dem *regnator omnium deus* der weitab wohnenden Sueben nicht ıfgegangen war, wenn also von hier aus sich keine Hemmungen ergaben, ›n *regnator*-Gott Iuppiter zu nennen, auch dann wird leicht begreiflich, arum er dennoch vor dieser Bezeichnung zurückscheuen mußte: einal könnte man daran denken, daß vielleicht damals bereits die Iuppiterterpretatio an den germanischen Donar vergeben war, wie ja dann der *bonaresdag* dem *dies Iovis* entspricht.[1] Aber wahrscheinlicher ist, daß acitus vor der interpretatio des höchsten Semnonengottes durch Iuppiter .nfach deshalb zurückschreckte, weil dieser Gott als römischer Staatsott κατ' ἐξοχήν[2] „viel zu stark mit Römischem behaftet" schien, als daß ine solche Übersetzung in Betracht kam.[3] Daß im 39. Kapitel von Tacitus' Germania der als Iuppiter empfundene Suebengott unter der alten ichterischen Umschreibung für den römischen Iuppiter, eben als *„regnator mnium deus"* erscheint, hat also seine guten Gründe.[4]

Much hat gelegentlich an die wichtige Tatsache gerührt[5], daß es von ornherein ein großer Unterschied sein mußte, ob die „interpretatio Roıana" eines germanischen Götternamens von römischer Seite erfolgte der von seiten romanisierter Germanen. Bei diesen mußten, auf unseren 'all angewandt, natürlich eine ganze Reihe von Hemmungen wegfallen, lie dem Römer im Wege waren, den Iuppiternamen zur Bezeichnung ›iner fremden Gottheit herzugeben. Wir dürften also sozusagen als Probe ıufs Exempel unserer Interpretation des 39. Germaniakapitels erwarten, laß irgendwo einmal auf romanisiertem suebischem Gebiet der Hauptgott lieses Volkes als Iuppiter oder gar als I.O.M. erscheine; dies letztere um ›o mehr, als gerade der I. O. M. draußen an den bedrohten Rändern des Reichs naturgemäß die kriegerischen Züge aufwies, die der germanische Stammesgott allezeit trug[6], — als er ferner im menschlichen Abbild des triumphierenden Feldherrn sich bei eindrucksvollster Gelegenheit zu zeigen pflegte[7], was den im römischen Heer dienenden Germanen, aber

gott war, aber offenbar noch kriegerische Züge getragen hat. Die Möglichkeit, daß Tacitus die Identität des istväonischen Tīwaz und des suebischen *regnator* verschlossen blieb, wächst, wenn wir annehmen, daß dieser Gott bei den herminonischen Sueben „Erminaz" geheißen; s. dazu o. im Text S. 153 f. m. Anm. 3.

[1] Much a. a. O. 123. [2] Carl Koch a. a. O., passim.

[3] v. Kienle a. a. O. — Auch an die taciteische Sucht nach ungewöhnlichen Ausdrücken könnte man ganz allgemein bei Verwendung von „regnator omnium deus" statt „Iuppiter" denken.

[4] Die Wahl des an sich grammatisch nicht erforderten *„tamquam"* in dem entscheidenden Satz *(eoque omnis superstitio respicit, tamquam inde initia gentis, ibi regnator omnium deus, cetera subiecta atque parentia)* sollte vielleicht dazu dienen, den für den aufmerksamen römischen Leser deutlichen Vergleich noch besser als solchen zu kennzeichnen. [5] a. a. O. [6] v. Kienle a. a. O.

[7] Aust in Roschers Lexikon II 725 ff. Thulin, RE X 1137. C. Koch a. a. O. 124 f.

Digitized by Google

auch den Kriegsgefangenen, nicht verborgen bleiben konnte, — und schließlich das capitolinische Heiligtum des I.O.M. und seiner Tr vielerorts im römischen Reich, beispielsweise wahrscheinlich in Trier Köln, treulich nachgebildet wurde.[1]

Diese „Probe aufs Exempel" läßt sich nun in der Tat mit vollem Erfolg anstellen. Richard von Kienle hat in zwei beachtenswerten Arbeiten, deren wichtigere und neueste kürzlich in dieser Zeitschrift erschienen ist[2], auf Grund sorgfältiger Sichtung der römischen Weihinschrifte der Kaiserzeit folgende frappante Feststellung gemacht: In der Germania Superior mit dem Kerngebiet um Neckar- und Mainmündung, aber auch mainaufwärts sowie im Bereich der germanischen Vangionen, Nemeter und Triboker am linken Rheinufer, häufen sich in ganz auffallender Weise Weihungen an I. O. M., meist allein, sehr häufig aber auch verbunden mit Juno Regina. Diese Widmungen haben an anderen Orten römischen oder romanisierten Gebietes keinerlei Entsprechungen in auch nur annähernder Häufigkeit, weder auf rein keltischem Boden, noch in Untergermanien, noch in anderen Provinzen des Reiches, noch auch auf italischem Gebiet oder in Rom selbst, wo I.O.M. und Juno Reg. so gut wie stets Minerva bei sich haben[3], also im Rahmen der altüberlieferten kapitolinischen Trias verehrt werden.[4] Der Schluß, den v. Kienle im einzelnen erhärten konnte[5], war zwingend, daß hier in römischem Gewand der heimische Kult[6] eines nichtkeltischen, auch von den nieder

[1] Aust a. a. O. 743. Thulin a. a. O. 1136. — Auch schwor man seit Trajan statt beim *genius* des Herrschers vielmehr beim *numen I. O. M.* (Plinius pan. I 8; s. Aust 750, Thulin 1139). Cassius Dio XLIV 11, 3 nennt einmal den I. O. M. τῶν Ῥωμαίων βασιλεύς (vgl. *regnator omnium deus* für den „Iuppiter" der Semnonen bei Tacitus), dazu Wissowa, Religion u. Kultus der Römer[2] 125, Anm. 9.

[2] IOM und JReg., ein Götterpaar aus der Germania Superior = Abhdlgn. z. saarpfälz. Landeskunde 1 (1937) 23 ff. (vgl. Pfister, ARW 35 [1938] 186). — Das Auftreten keltischer und germanischer Gottheiten zwischen Oberrhein und Limes = ARW 35 (1938) 252—287, hier 270 ff.; vgl. bes. die übersichtliche Tabelle 274 und die Kartenskizze 286.

[3] Haugs Diagnose einer „echt italischen aber besonders in den Rheinlanden üblich gewordenen Bezeichnung" (RE Suppl. IV [1924] 690) war also voreilig, trotz der richtigen in ihr enthaltenen Beobachtung, von der ja dann auch v. Kienle ausgegangen ist. Ähnlich wie Haug auch F. Drexel, Die Götterverehrung im römischen Germanien 1923 = 14. Ber. d. Röm.-germ. Kommiss. 48 f. u. 55, vorsichtiger 58 ff., bes. 60.

[4] Die genauen zahlenmäßigen Belege siehe bei v. Kienle, bes. 270 f., 273 (vgl. 276).

[5] Vor allem das Namenmaterial und der Berufsstand der Widmer lieferten ihm wichtige Anhaltspunkte; s. a. a. O. 271 ff.

[6] Daß keine römische Gottesvorstellung vorliegt, hätte nach der sog. „Dragendorffschen Regel" schon bisher vorausgesetzt werden sollen; s. darüber E. Bickel, Bonner Jahrb. 139, 1934 = Trierer Festgabe 8 f., Anm. 2; vgl. a. schon F. Koepp, Germania Romana 4, 6 f.

Digitized by Google

einischen, also istväonischen Stämmen unterschiedenen Volkstums vorgt. In diesem Element erblickt er mit großer Wahrscheinlichkeit die ›ergermanischen Sueben am unteren Main und Neckar und am rdlichen Oberrhein, einschließlich der linksrheinischen Triboker, ɜmeter und Vangionen, also jene Suebenstämme, die nach der siegung des Ariovist durch Caesar (58 v. Chr.) und weiterhin nach r Abwanderung der Markomannen (8 v. Chr.)[1] in diesen Gegenden in trächtlicher Stärke verblieben sind.[2] Die uns in ihrer Stammeszugerigkeit Geläufigsten unter ihnen — weil allein auch in ihrem Namen ɜ Sueben Faßbaren — sind die *Suebi Nicretes*, die Neckarsueben a Ladenburg.[3] Aber auch an der Zugehörigkeit der übrigen zum Suebenamm kann kein Zweifel bestehen; vor allem die für uns nicht näher ɔnennbaren „Mainsueben", besser Untermainsueben, die sich nördɔh an die *Suebi Nicretes* anschlossen und bis in die Gegend der Wetterau ɪchweisbar sind, gehören mit dazu.

v. Kienle hat bereits kurz darauf hingewiesen[4], daß diese Stämme auch ɪch Ausweis der Bodenfunde dem mittleren Elbgebiet entstammen, so ihrer Herkunft nach ins semnonische Kerngebiet der Sueben weisen.

Ich gebe hier kurz die wichtigsten Belege; die meisten Literaturhinweise[5] ɜrdanke ich der Freundlichkeit von Ernst Wahle, der mit Recht betont, daß ndeutig elbgermanisches Fundgut am Oberrhein verhältnismäßig selten ist[6], aß aber in Anbetracht der deutlichen Sprache der antiken Quellen aus dem berwiegen keltisch bestimmter Ware deswegen nicht geschlossen werden darf, aß die Bevölkerung dieser Gegenden in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitɛchnung maßgebend keltisch gewesen sei. Vielmehr hätten, wie es ganz natürlich ɾar, noch geraume Zeit lang „wohnengebliebene Kelten und linksrheinische Verkstätten" die germanischen Neuankömmlinge beliefert.[7] Daß diese suebi-

[1] Vgl. die treffliche, in großem Zusammenhang gegebene Darstellung von ranke, RE XIV (1930) 1610 ff. in seinem ausführlichen Artikel „Marcomanni".

[2] Vgl. Much a. a. O. 279. 331. Schönfeld, RE IV A, 564 ff.

[3] Vgl. A. Franke, RE XVII 174; v. Kienle a. a. O. 277. [4] a. a. O. 277.

[5] Rafael v. Uslar, zu dessen Werk „Westgermanische Bodenfunde des 1. bis 3. Jahrh. n. Chr ..." 1938 man zunächst greifen möchte, behandelt nur die nichtsuebischen Fundgruppen (vgl. z. B. 181 f.); s. aber die wichtigen Bemerkungen bei K. Schumacher, Prähistor. Zs. 3 (1911) 171 ff., und Siedlungs- und Kulturgesch. d. Rhlde. II 303. Von H. Gropengießer dürfen wir die Bekanntgabe weiteren Materials für das Gebiet der Neckarsueben erwarten. Wichtige Andeutungen und Hinweise gibt er einstweilen in seinem frühgeschichtlichen Beitrag zu „Das Mannheimer Schloß und seine Sammlungen" 1940, 80 f. (Funde aus Feudenheim, Schwetzingen und Seckenheim).

[6] Wahle, Badische Fundberichte 1925, 78. Gropengießer a. a. O. 81.

[7] Wahle i. d. Zs. Deutsches Bildungswesen 3 (1935) 774. Diese Erscheinung hat ihre Parallelen, so z. B. im Verhältnis der ums Jahr 2000 v. Chr. in die Argolis einwandernden Griechen zu der Vorbevölkerung, nachgewiesen etwa in Asine; s. Gg. Weicker, Die Antike 15 (1939) 267 f.; ganz ähnlich im 2. Jahrtausend im nördlichen Messenien, wo ebenfalls die am Ort verbleibenden Ur-

Digitized by Google

scher Herkunft waren, wird uns, wie gesagt, durch einzelne wertvolle Leitfun bestätigt, die vom Tribokergebiet im Süden bis in die Wetterau im Nor zutage getreten sind [1], also in dem ganzen für uns in Frage kommenden Geb Das Wichtigste ist folgendes:

1. Bronzene Fibel von Niedermodern b. Hagenau i. Elsaß, also Tribokergebiet, veröffentlicht und abgebildet 1888 von Bleicher [2], seitdem le verschollen. Das wohl dem frühen 1. Jahrh. v. Chr. entstammende Schmuckst besteht aus zwei miteinander verbundenen Bronzeknöpfen mit „Malteserkreuze als Vertiefungen, die mit rotem Email gefüllt sind. Den germanisch-suebischen Charakter der Gattung hat an Hand von zahlreichen Parallelen Gustav Kossin nachgewiesen [3], so daß er zu dem Schluß kommt, die Fibel weise deutlich a die „Urheimat des Stammes an der mittleren Elbe und Havel". [4] Unser Gewährsmann hält ebenfalls für möglich [5], daß die Fibel noch in den alten Wohnsitze der Sueben entstanden sei: „Rein germanisch und vielleicht gar noch ein u mittelbares Mitbringsel aus der alten Heimat zwischen Elbe und unterer Oder"

2.—6. Grabfunde aus der Gegend von Trebur (hess. Prov. Starkenburg 1. Jahrh. n. Chr.; also etwa im Grenzgebiet der *Suebi Nicretes* und der Ma sueben. [7]

2. Zwei Bronzefibeln [8], die Oscar Almgren in einer in unserem Zusamme hang hochwichtigen Arbeit „Zur Bedeutung des Markomannenreiches in Bö men ..." [9] als „elbgermanisch" nachgewiesen hat; zugleich kann er — wie au in den meisten folgenden Beispielen — schlagende Parallelen in Funden a dem Gebiet der damals ja bereits nach Böhmen abgewanderten, ebenfalls suev schen Markomannen aufzeigen.

3. Gürtelschnalle aus Bronze, und zwar eine im Osthavelland und wiederu auch bei den Markomannen belegte Form. [10]

4. Bronzebeschlag eines Trinkhorns (vgl. Caes. b. G. VI 28, 6). [11]

---

einwohner als „Heloten der griechischen Herrenschicht . . . die Tradition de keramischen Technik durch Jahrhunderte bewahrten" (E. Kirsten ebd. 344).

[1] Danach sind die zu enge Grenzen steckenden Angaben bei Ulr. Kahrstedt, Mittlgn. d. prähistor. Kommiss. d. Ak. d. Wiss. Wien III 4 (1938) 168 zu berichtigen.

[2] Bleicher, Bull. de la Soc. d'hist. nat. de Colmar 29, 211 table IX, 1. 2.

[3] G. Kossinna, Korrespondenzblatt d. Dtn. Ges. f. Antropol. 1907, 59 ff. (Abb auf S. 60). [4] a. a. O. 62.

[5] Wahle a. a. O. Hier (zwischen 772 u. 773) ebenfalls eine Abb.

[6] Vgl. zu Nr. 1 auch unten Nr. 7.

[7] Dazu allgemein K. Schumacher in: Altertümer unserer heidnischen Vorzeit 5 (1911) 376. F. Behn, Urgeschichte von Starkenburg [2] 1936, 29 f. Einen guten Gesamtüberblick über die Funde der Gegend aus suebischer Zeit bietet an Hand reichen Materials A. Koch, Vor- und Frühgesch. der Provinz Starkenburg 1937, 55 ff. mit Taf. 32—38; doch kann hier das meiste nicht als typisch elbgermanisch angesprochen werden.

[8] Veröff. von Schumacher in: Altertümer unserer heidnischen Vorzeit 5, 411 f. Nr. 1331 a u. 1332 b mit Abb. 2 auf. S. 412 und auf Taf. 70.

[9] Mannus 5 (1913) 265 ff., bes. 270 ff., hier 271, Anm. 1.

[10] Schumacher a. a. O. 374, Nr. 1197 m. Abb. auf Taf. 64; dazu Almgren a. a. O. 273 m. Abb. 14.

[11] Schumacher a. a. O. 371, Nr. 1175 m. Abb. 2 und auf Taf. 64; die böhmischen und elbgermanischen Parallelen bei Almgren a. a. O. 274 ff.

Digitized by Google

5. Zwei Schildgriffe, einer aus Bronze, der andere aus Eisen.[1]

6. Aschennapf (aus einem Frauengrab?) aus weißgrauem Ton mit schwarzem Überzug, dazu als Deckel eine *terra nigra*-Schüssel.[2]

7. Zwei Bronzegürtelhaken mit Emailgruben bzw. -furchen nach Art der Niedermoderner Fibel (o. Nr. 1). Sie stammen aus den in der Hauptsache Ende der 70er Jahre durch G. Dieffenbach geborgenen, jetzt in den Museen von Frankfurt und Darmstadt befindlichen reichen germanischen Siedelungsresten von Bad Nauheim.[3] Die Datierung auf die Zeitenwende ist durch Münzen des Augustus und Agrippa nahegelegt.[4] Auf den „suebischen" Charakter der Funde hat wiederum Kossinna hingewiesen, indem er die Technik der beiden Haken in nahe Verbindung zu der Herstellungsart der Niedermoderner Fibel (o. Nr. 1) bringen konnte.[5]

Wir kehren nach dieser notwendigen Abschweifung zu unserem religionsgeschichtlichen Thema zurück.

Diese uns nach dem eben Ausgeführten auch aus den prähistorischen Funden greifbaren Rhein-, Neckar- und Mainsueben haben offenbar — das ergibt sich aus den Forschungen v. Kienles ebenso wie wir es ja für die letzten Abwanderer der Semnonen, für Schwaben und Alemannen bis in noch viel spätere Zeit verfolgen können[6] — den Gott Tîwaz-Irmin als Hauptgottheit bewahrt und verehrt[7] und unter dem Namen des I. O. M.

[1] Schumacher a. a. O. 373, Nr. 1189 u. 1190, abgeb. Taf. 64; dazu Almgren 278.

[2] Schumacher a. a. O. 411, Nr. 1327a u. b mit Abb. auf Taf. 70. Wahle a. a. O.: „Verwendung einer Schüssel als Deckel durchaus elbgermanisch".

[3] F. Quilling, Die Nauheimer Funde 1903. Taf. XVI, Nr. 118 u. 205, Text auf S. 51 u. 65.

[4] a. a. O. 57.

[5] Kossinna a. a. O. 60. — Über den Zusammenhang der Bad Nauheimer Fibeln mit denjenigen vom Hradischt bei Stradonic in Böhmen (vgl. J. L. Pič, Le Hradischt de Stradonic en Bohême 1906) s. Quilling a. a. O. 102.

[6] v. Kienle 278. — Wodan ist bei den Alemannen im ganzen gar nicht durchgedrungen, erst spät unter fränkischem Einfluß da und dort: Mogk, Germ. Mythol.[2] (Pauls Grundriß III 1898) 329. Bei dem gleichen Stamm der Alemannen zeigt sich im 6. Jahrh. auch dem Christentum gegenüber im Verhältnis zu den biegsameren Franken ganz deutlich die alte Zähigkeit der Sueben im Festhalten an der angestammten Religion; vgl. Agathias, hist. I 7. II 1, weiteres bei P. Goeßler, ARW 35 (1938) 67.

[7] v. Kienle a. a. O. — Gern erführen wir ähnliches für die Anfg. des 5. Jahrh. zusammen mit Alanen und Vandalen in den NW der Pyrenäenhalbinsel abgewanderten suebischen Quaden Mährens, deren heidnische Bräuche uns ihr endgültiger Bekehrer Martin von Bracara in seiner etwa 573 verfaßten Missionspredigt „*De correctione rusticorum*" schildert (Ausgabe von C. P. Caspari, Christiania 1883; freundlicher Hinweis meines Bruders Eberhard Hommel). Fedor Schneider, ARW. 20 (1920) 116f., will die Schrift ausschließlich als auf romanische Heiden bezogen und daher „nur gegen die griechisch-römischen Götter, nicht gegen die germanischen" gerichtet ansehen. Ich kann an eine so scharfe völkische Trennung des Hörerkreises einer christlichen Predigt nicht glauben und befinde mich dabei in Übereinstimmung mit M. P. Nilsson, ARW. 19 (1916) 62$_{2}$, 109 f. u. 124. Aber immerhin war entweder die Kelto-Romanisierung dieser sog. „Sueven" in den eineinhalb Jahrhunderten ihres neuen Aufenthalts schon

Digitized by Google

auf römisch eingekleideten Weihungen verewigt. Sie hätten damit in der Zeit von ca. 150—250 n. Chr.[1] — so dürfen wir nach unseren Untersuchungen hinzufügen — den altgermanischen Hauptgott, der ihr Stammesgott geblieben war, in der gleichen Weise charakterisiert, wie dies Tacitus 100 Jahre früher dem suebisch-semnonischen *„regnator omnium deus"* gegenüber mit genialer Treffsicherheit, wenn auch in zurückhaltender Form getan hat: als dem römischen Iuppiter Optimus Maximus im Wesen weithin vergleichbar.[2]

*

zu weit fortgeschritten (so Caspari XC ff.), oder aber — was wahrscheinlicher ist — der eifernde Bischof hat sich wenig Mühe um die Kenntnis des ihm verhaßten Götzendienstes gegeben und sich darum mit seiner Predigt in den ausgetretenen Geleisen überkommener Polemik bewegt (vgl. die wichtigen allgemeinen Bemerkungen bei R. Helm, Altgerman. Religionsgesch. 1 [1913] 91 f. Schneider a. a. O. 82 f. 121, Anm.): § 8 z. B. verwendet Martin dieselben Topoi wie vor ihm und gegenüber ganz anderem Volkstum schon Ps.-Augustin, Serm. 13 n. 4 (Caspari 11, Anm. 9), eine Predigt, als deren Verfasser jetzt Caesarius von Arles feststeht (s. Schneider a. a. O. 88 f.). So darf wohl das Gewicht, das auf die Bekämpfung der Wochengötterverehrung gelegt wird (§ 7 ff.), nicht als einwandfreier Reflex suebischen Glaubens gelten (vgl. aber den öfters wiederholten Ausdruck *„adiuvanti nos"* § 8. 11. 16, ferner § 9 *„sub specie nominum istorum ... veneratio et honor daemonibus exhibetur"*). Immerhin mögen manche Züge doch auf germanisch-suebische Vorstellungen weisen und uns an das erinnern, was schon Tacitus von der Religion der Germanen berichtet: so der Wald als Stätte des Gottesdienstes (§ 7 f. 16) oder die Tier- und Menschenopfer (§ 8). Daß die Sitte des *„pedem observare"* (§ 16, dazu auch Schneider a. a. O. 119$_5$) auf die im Fesselhain der Semnonen zu wahrende Vorsicht (Tac. Germ. 39, 2) Licht werfen könnte, ist bei der Knappheit des Ausdrucks leider zu verneinen. Ganz allgemein bemerkenswert erscheint mir die Tatsache, daß der Prediger (§ 15 gegen Ende) als wirksame *„incantationes"* den heidnischen Zaubersprüchen gerade die beiden Anfänge christlicher Symbola entgegenstellt *„Credo in deum patrem omnipotentem"* und *„Pater noster, qui es in coelis"*. Denn diese beiden Formeln schließen gerade in ihrer Verbindung all das zusammen, was den Heiden, ob sie germanisch oder keltisch oder römisch fühlten, auch als ihrem gemeinindogermanisch überkommenen Himmels- und Vatergott universeller Prägung wert und teuer sein mußte, was daher also für den christlichen Bekehrer die günstigste Anknüpfung an seine Botschaft ergab (vgl. dazu meine demnächst erscheinende Studie über den Himmelvater).

[1] Soweit datierbar, belegen die Inschriften die Zeit von 167—248 n. Chr.

[2] Daß der germanische Iuppiter-Erminaz Stammgott war (*inde initia gentis* Tac. Germ. 39, 2), der römische I. O. M. ausschließlich Staatsgott (C. Koch, Der römische Iuppiter 121 ff., bes. 126), braucht dabei nicht zu stören. Der naive Beobachter fremden Volkstums pflegt mit den eigenen Maßstäben zu messen, so daß der Germane im römischen Iuppiter den heimischen Verhältnissen entsprechend den Stammesgott, der Römer im germanischen Stammesgott den Staatsgott erblicken konnte. Um so höher ist des Tacitus treffsichere Charakterisierung des Stammescharakters der fremden Gottheit anzuschlagen, wenn er angesichts des Vergleichs mit dem *„regnator omnium deus"* — also Iuppiter O. M. — doch den Zusammenhang mit den *initia gentis* betont. Freilich hat

Digitized by Google

In Kürze muß hier wenigstens auch auf das sehr verwickelte Problem r sog. Iuppiter-Gigantensäulen hingewiesen werden.[1] Denn wenn durch die Verbindung mit den „Viergöttersteinen" auch meist mehrere ötter kombiniert erscheinen, so trägt doch die Hauptgestalt, der den hlangenfüßigen Giganten niederreitende, die Säule bekrönende Gott gelmäßig die Bezeichnung I.O.M., häufig in Verbindung mit Juno Reina. Und die Verteilung dieser Denkmäler entspricht eben- wie ihre Datierung weithin derjenigen der I.O.M.-Inschriften, die uns hier beschäftigen.[2] So liegt der Schluß nahe, in eser vielerörterten Iuppiterdarstellung als willkommene Ergänzung zu en inschriftlichen Weihungsformeln das Bild des germanisch-sueschen Himmelsgottes Tîwaz-Erminaz zu erkennen. In der Tat hat schon or geraumer Zeit und von anderen Erwägungen ausgehend F. Hertein einen in diese Richtung weisenden Schluß gezogen[3], freilich nicht ine lebhaftesten Widerspruch zu finden.[4] Gegen seine Auffassung scheint ir vor allem zu sprechen, daß einmal die Gigantensäulen nicht nur auf ermanischem Siedlungsboden, sondern bis weit hinein in keltisches Gebiet gefunden sind[5], zum andern, daß Hertleins Erklärung des in so nahem usammenhang mit der Iuppitergestalt stehenden schlangenfüßigen Unolds unbefriedigend bleibt (er faßt ihn als einen mit dem Himmelsgott erbündeten germanischen Erdriesen), drittens die vom Germanischen

ian dies Gentilizische eben selbst zu Tacitus' Zeit im I. O. M. wohl noch mit nklingen hören (vgl. dazu auch o. S. 151, Anm. 2 gegen Ende), hieß er ja doch uch nach wie vor Iuppiter. Ovid met. XV 860 kann jedenfalls von Iuppiter ind Augustus) noch sagen *pater est et rector uterque.*

[1] Vgl. dazu a. v. Kienle a. a. O. 283. Ausführlicher F. Koepp, Germania omana H. 4 (1928) 5 ff. mit zahlreichen Abb. im Tafelbd., Taf. VI u. ff., dazu etzt der beachtenswerte Aufsatz von Friedr. Sprater, Die Iupiter-Gigantensäulen nd ihre Bedeutung in: Unsere Heimat. Blätter für saarländisch-pfälzisches olkstum. Neustadt a. d. Weinstr. Jg. 1936/37 (August 1937) 321 ff. (Freundlicher linweis von stud. Kaiser). Seine These vom Substrat einer gemeinsamen germaisch-keltischen Naturreligion ist sicherlich falsch, richtig daran aber, daß den Denkmälern je nach ihren Stiftern keltische oder germanische Vorstellungen verwandter Art zugrundeliegen; s. dazu u. im Text.

[2] Zu ihrer Verbreitung vgl. bes. K. Schumacher, Siedlungs- und Kulturgeschichte der Rheinlande II (1923) 302 f.

[3] F. Hertlein, Die Iuppitergigantensäulen. 1910, 70 ff.; er knüpft dabei an die Irminsul der Sachsen an; vgl. dazu o. S. 153, Anm. 3.

[4] Besonders durch F. Koepp, WKlPh. 1912, 623 ff., und F. Haug, BPhW. 1912, 117 ff.; vgl. desselben Artikel „Gigantensäulen" in der RE Suppl.-Bd. IV (1924) 691 ff.

[5] z. B. Espérandieu, Rec. gén. 2999. 3036 ff. 3227; s. Haug a. a. O. 693 f. Im ganzen zählt Hertlein 107 Gigantenreiter; inzwischen hat sich die Zahl noch weiter vermehrt. Linckenheld, RE VI A (1936) 2412 hat im (germanischen) Tribokergebiet, also im Unterelsaß, 41 Exemplare festgestellt, die gleiche Zahl bei den (keltischen) Mediomatrikern zwischen Mosel und Wasgenwald.

Digitized by Google

her unerklärbare Verbindung mit den zahlreichen anderen Gottheiten dieser Denkmäler.[1]

Weil nun aber — trotz so schwerwiegender Bedenken — für das germanische Vorkommen der Gigantenreiter die frappante Ähnlichkeit des Befundes mit unseren Inschriften bestehen bleibt, so möchte ich m — vorbehaltlich einer eingehenden neuen Untersuchung des Problems die dringend nötig wäre — den Sachverhalt etwa so denken:

Da der Iuppitertyp des Gigantenreiters auf keltischem Boden au außerhalb dieser Denkmälergruppe mit der gleichen Beischrift I. O. M und in unverkennbarer ikonographischer Ähnlichkeit vielfach als „Rad gott" vorkommt und als solcher mit dem keltischen Himmels- und Gewittergott Taranis identifiziert werden darf[2], so liegt der Schluß nahe daß auch der Typus des germanisch wie römisch[3] nicht einwandfrei erklärbaren Gigantenreiters von keltischer Herkunft ist. Hierfür könnte außerdem auf die frappante Ähnlichkeit des schlangenfüßigen Gigantentyps mit dem des pergamenischen Altars verwiesen werden, dessen Ursprungsland ja stark von keltischem Blut durchtränkt ist.[5] Und die Coralli am Fuß des Hämus, deren Feldzeichen nach Valerius

---

[1] Die Erklärung F. Drexels (Die Götterverehrung im römischen Germanien 1923, 59), daß die Buntheit dieser Gestalten die persönlichen Verhältnisse der Stifter widerspiegle und auf eine Art von beruflichen Schutzpatronen hinweise (dazu Sprater a. a. O. 322. 325), befriedigt nicht, weil sie das Problem nur verschiebt: auch solche Schutzgötter müssen doch volksgebundenen religiösen Vorstellungen unterworfen sein!

[2] Drexel a. a. O. 23 f. Heichelheim, RE IV A (1932) 2274 ff., wo die von ihm gesammelten 85 Belege (darunter auch eine Anzahl von Gigantenreitern) übersichtlich zusammengestellt sind; dort auch weitere Literatur. Für die Pfalz bietet eine ganze Anzahl wichtiger Nachträge, darunter Neuerwerbungen des Speyerer Museums sowie der Hinweis auf die Raddarstellungen des sog. Bremholdisstuhls bei Bad Dürkheim, Fr. Sprater in: Unsere Heimat. Blätter f. saarl.-p. Volkst. Jg. 1936/37 (Dez. 1936) 70 ff.

[3] In eine Widerlegung des Versuches, gleichwohl eine „römische" Erklärung zu wagen (s. F. Haug a. a. O. 693 f.), kann hier nicht eingetreten werden. Haug denkt unter Hinweis auf die Reliefs des pergamenischen Altars an eine Symbolisierung des Kampfes der höheren römischen Kultur gegen die niedere Bildungsstufe der Barbaren. Vgl. dagegen z. B. Schumacher, Siedl.- und Kulturgeschichte der Rheinlande II 303. Linckenheld, Ann. Lorr. 1929, 127.

[4] Hettner, Westdte. Ztschr. 4 (1885) 380 hat zuerst zögernd an einen „vielleicht celtischen Mythenkreis" gedacht; viel zuversichtlicher die französischen bzw. elsässischen Gelehrten, zuletzt bes. Emile Linckenheld, Etudes de Mythologie celtique en Lorraine = Annuaire Lorraine 38 (1929) 128 ff. mit weiteren Literaturangaben. Vgl. a. W. Krause, Bilder-Atlas zur Religions-Geschichte Lief. 1 (1933) VIII. — Einfließen keltischer Vorstellungen in orientalische Symbolik will Drexel a. a. O. 57 ff. annehmen.

[5] Hier sind die Giganten bekanntlich häufig ebenfalls mit Schlangenbeinen dargestellt, durchaus „im Gegensatz zu der ältesten griechischen Kunst, die sie

Digitized by Google

.accus[1] mit Radzeichen und Iuppitersäulen geschmückt waren, sind wohl n keltischer Stamm.[2]

Freilich heißt das nicht, daß die suebischen Germanen um den Rhein nen Gott der Kelten einfach übernommen und, wie diese, I. O. M. be-ınnt hätten. Vielmehr dürfen wir nach dem früher Festgestellten ver-uten — und das könnte der Hertleinschen Hypothese einen wahren ern sichern —, daß sie in die keltische Gottheit mit all ihren Sym-ɔlen[3] den eigenen Stammesgott Tīwaz-Erminaz hineingedeutet haben.[4] as konnte mit um so geringeren Schwierigkeiten vor sich gehen, als ı allen drei Gestalten — Taranis, Tīwaz und I. O. M. — der alte indoger-.anische Himmelsgott fortgelebt und nur jeweils seine verschiedene völ-ische Ausprägung erfahren hat.[5]

In diesem Sinne hat man mit Recht von einer keltischen und einer ermanischen Komponente des Taranis gesprochen[6], und selbst die fran-

---

nmer als ganz menschlich gebildete gerüstete Krieger erscheinen läßt" (Puch-ɛein-Winnefeld-Lübke, Beschreibung der Skulpturen aus Pergamon I, Gigantо-ıachie[4] [1910] 14; etwas vorsichtiger Waser, RE Suppl.-Bd. III [1918] 735 f., ort heißt es: daß „diese Mischbildung gerade den pergamenischen Künstlern esonders zusagen" mußte, sei nicht etwa aus ihrem Volkstum, vielmehr aus er Vorliebe der Barockkunst aller Zeiten für die Schlange herzuleiten!). — ie Verwandtschaft der Sprache von Trierern und Galatern hat noch Hieronyıus bemerkt (praef. comm. Gal. II), vgl. dazu Sofer, Wiener Stud. 55 (1937) 148; V. Süß, Gießener Beiträge zur dtn. Philol. 60 (1939) 214.

[1] Argonautica 6, 89 ff. *levant vexilla Coralli, barbaricae quis signa rotae erratacque dorso forma suum truncaeque Iovis simulacra columnae.*

[2] C. Jullian bei G. Gassies, in: Rev. des Et. Anc. 4 (1902) 290; Hertlein a. . O. 78, f., der in v. 90 *serratacque* vorschlägt und an die „am Rücken sägeförıige Form von Ebern" auf gallischen und germanischen Münzen erinnert. Vgl. erner Er. Jung, German. Götter und Helden . . .[2] 1939, 104; H. Philipp, PhW. 939, 1106 f.

[3] In etwa einem halben Dutzend Fällen ist auch der Gigantenreiter — sowohl auf keltischem wie germanischem Boden — als Radgott gekennzeichnet Heichelheim a. a. O. 2277 ff.); daß dieses Symbol den meisten Gigantenreitern ehlt, mag aus der Angleichung an I. O. M. erklärbar sein. Wo es die Germanen nit übernahmen, lag ihnen wohl die Deutung als Sonnenrad nahe, die schon für lie Kelten nicht ganz ausgeschlossen scheint (vgl. Heichelheim nr. 31. 67. 77 und Sp. 2280; besonders nachdrücklich Sprater a. a. O. 73. 324; Drexel a. a. O. 23 f.; Hertlein a. a. O. 47 f.; E. Jung a. a. O. 21 f. 117 f.). Wie die Germanen den Giganten in ihre Mythologie einfügten, können wir nicht wissen. Dasselbe gilt für las Pferd des Gottes; an Wodan ist gerade bei den Sueben kaum zu denken vgl. dazu o. S. 159 f.).

[4] Vergleichbar ist die Übernahme des keltischen (?) Matronenkultes durch die Germanen am Niederrhein, die ebenfalls ohne schon vorhandene assimilierbare heimische Glaubensvorstellungen undenkbar wäre; Drexel, Götterverehrung 42.

[5] Schrader-Nehring, Reallex. d. idg. Altertumskde. II 235 f. Vgl. a. F. Sprater a. a. O. 75 und 324 f.; K. Schumacher a. a. O. II 302; Linckenheld a. a. O. 128.

[6] Heichelheim a. a. O. 2282.

Digitized by Google

Wenn moderne elsässische Forschung, die stets dem gemeingermanischen allen die keltische Komponente gelten zu lassen gibt für den so nahe Jupiter des auch von ihr als germanisch anerkannten Tiwaz-Ergänzungstyps im unteren Elsaß einen einheimischen Himmelsgott zu[1] Den entscheidenden Einfluß der keltischen Göttergestalt lassen wir gern gelten; so die Iuppiter-interpretatio der germanischen Tiwaz-Ermanaz-Weihung mag von dorther mitbestimmt sein. Aber daß die oberrheinischen Sueben in dieser doppelt fremden Gestalt, unter teilweise keltisch bestimmtem Abbild und in römischem Sprachgewand ihren eigenen germanischen Stammgott verehrten, das scheint mir durch v. Kienles Forschungen nicht durch das, was wir aus Tacitus dazu erschließen konnten, doch in sehr hohem Maße wahrscheinlich gemacht.

Es ist nicht ohne tiefe Bedeutung für die nachhaltige Wirkung dieser Göttergestalt, daß man nach tastenden und unsicheren Versuchen Früherer[2] auch diesen keltisch-germanischen Himmelsgott in der Ausprägung des Gigantenreiters wie des „Taranis" mit großer Wahrscheinlichkeit bis weit in christliche Zeit hinein hat verfolgen können.

René Theuret hat vor einiger Zeit sechs nah zusammengehörige, ja fast gleichartige, ganz und gar den Rahmen christlicher Typologie sprengende Gottvaterdarstellungen der Barockzeit — 5 Steinskulpturen und 1 Relief — bekannt gemacht, die sich auf Feldkreuzen in der Gegend zwischen Saarburg und Zabern am lothringischen Westabhang des nördlichen Wasgenwaldes finden[3]; J. Walter hat, was für uns nicht unwichtig ist, auch aus dem Unterelsaß, aus Epfig bei Schlettstadt — also südsüdostwärts über die Vogesen hinweg in fast 50 km Entfernung — ein ganz ähnliches, jetzt nicht mehr *in situ* befindliches Stück hinzufügen können[4]; erst E. Linckenheld[5] hat auch hier den von ihm und Theuret

[1] Linckenheld, RE VI A 2411. Der Zusatz freilich „Weder Germanen noch Römer konnten ihn da entwurzeln" rückt wieder von der so naheliegenden Auffassung ab, nach der die Sueben den keltischen Gott als verwandt empfunden und ihrem eigenen Glauben assimiliert hätten.

[2] Erich Jung, Germanische Götter und Helden in christlicher Zeit 1939, 144 ff.; danach weiterhin P. Goeßler, Germanisch-Christliches an Kirchen und Friedhöfen Südwestdeutschlands = ARW. 35 (1938) 70. 72 f. u. ö. — Für nicht ausgeschlossen möchte ich halten, daß im Typus des den Drachen tötenden deutschen Volksheiligen Michael, den man mit Recht als Tîwaz-Nachfolger erklärt hat (s. Goeßler a. a. O.), etwa ein Nachhall des Gigantenbezwingers zu erblicken ist, nicht eine bloße Anknüpfung an Apocal. Ioh. 12, 7. Ähnliches ist für den später zum englischen Nationalheiligen gewordenen Ritter Georg zu vermuten, dessen Darstellungen ja dem Gigantenreitertyp noch weit näherkommen.

[3] Zwei in Lützelburg, zwei in Hommartingen, eines in St. Louis, eines in Hültenhausen: René Theuret, Survivances païennes sur des croix en Lorraine. „Le Cavalier au Géant" — L'Art populaire en France 2 (1930) 41 ff., mit 4 Abb. Ohne Abbildungen auch schon E. Linckenheld, Ann. Lorr. 1929, 133 f. im gleichen Sinne.

[4] Es wird im Elsässischen Museum in Straßburg aufbewahrt: J. Walter, Une figure de Dieu le Père en pierre sculptée (Alsace). L'Art pop. . . . 2, 187 f., mit Abb.

[5] La figure de Dieu le Père d'Epfig (Alsace), ebd. 3 (1931) 183 ff., m. Abb.

Digitized by Google

die lothringischen Beispiele bereits gebotenen unabweislichen Schluß ge-
n, daß es sich um deutliches Fortleben des Gigantenreitertyps handelt. Die
ir Gottvaters reicht jeweils bis in Oberschenkelhöhe, gerade als sei sie ge-
tsam vom Pferd getrennt; wildwallendes Haupthaar, struppiger Bart, aber
h nur Schnurrbart oder völlige Bartlosigkeit, drohende Haltung im abwärts
andten Blick, gelegentlich sogar noch der Brustpanzer als Hauptbekleidungs-
k kennzeichnen das absolut Unchristliche dieser Darstellung[1]; der keines-
s segnend[2], sondern wie zum Wurf ausgereckte hocherhobene rechte Arm
der zur Faust geballten Hand[3] vervollständigt den Eindruck von einem

[1] Vgl. die Gigantenreiter-Denkmäler Espérandieu 4505. 4530, dazu Theuret in Germania Romana[2] IV etwa die Abb. VI 3. 5. VIII 5. 7. XIV 1.

[2] Wie etwa der Gottvater zu Häupten der Kölner Madonna im Rosenhag Stephan Lochner, wo ebenfalls die Taube auf der Brust erscheint (freund-her Hinweis meines Sohnes Peter Hommel). Lehrend hält Gottvater (mit dem ch in der Linken) die rechte Hand etwas erhoben auf dem „Gnadenstuhl-d" von Albertinelli in Florenz (s. K. Künstle, Ikonographie der christl. Kunst I 928] 233, Abb. 83), ebenso auf dem Zwölfapostelbild im Gebetbuch Philipps s Guten (1455) i. d. Kgl. Bibliothek in Brüssel (ein der Plastik zugehörendes ispiel auf dem Bordesholmer Altar in Schleswig des Meisters Hans Brügge-ann von 1521, Abb. Insel-Bücherei 495, Nr. 10) und vielfach sonst; doch ist ein deutender Unterschied zwischen dieser milden Geste und der dräuenden Ge-irde Gottvaters auf unseren Lothringer Feldkreuzen. Wo sonst Gottvater in ristlicher Kunst als der Zürnende und Vernichtende erscheint, wie etwa auf nigen Pestblättern des 15. Jahrh. (Schreiber, Hdbch. d. Holz- u. Metallschnitte d. 2 [1926] Nr. 751/2 mit Nachweis der Abbildungen), da weist das dargestellte lotiv des Bogenschützen auf ganz andere Sphäre (*Ἀπόλλων ἑκηβόλος*? vgl. lom. Il. *A* 44 ff.).

[3] Wir wüßten gern, was sie gehalten hat, oder ob man sich an der bloßen aust genügen ließ; aber in allen 7 Fällen ist ein Teil der Hand oder gar des rmes abgebrochen. An einen Speer oder an einen Blitz nach dem keltisch-ermanischen Vorbild (Heichelheim 37. 50a. 58. 68. Espérandieu 4505. 5940. 7201) arf man ja wohl nicht mehr denken. Immerhin muß hier daran erinnert wer-len, daß gerade Blitz und Rad in ihrer Verbindung in christlicher Symbolik vielfältig fortleben (Bernoulli, RGG [2]V 938), so als Attribute der Hl. Katharina von Alexandrien, während der Hl. Donatus mit Rad und Schwert oder Beil erscheint (R. Pfleiderer, Die Attribute der Heiligen 1898, s. v. Blitz und Rad). Katharina wird bekanntlich besonders in Paris und in Frankreich über-haupt verehrt, Donatus im Rheinland, besonders in der Eifel und in Luxem-burg als Patron gegen Ungewitter und Feuer (J. P. Kirsch in: Lexikon für Theol. u. Kirche III [1931] 409); das würde zu Übernahmen aus dem Kult des keltischen Himmelgottes oder besser zu Angleichungen der Märtyrersymbole an seine Sphäre vorzüglich passen. Katharina hat zudem das Rad noch nicht aus dem Osten mitgebracht, selbst in Italien fehlt es ihr noch im 13. Jahrh. (E. Wei-gand in: Pisciculi, Dölger-Festschr. 1939, 290). Auch St. Georg (s. dazu o. S. 164 Anm. 2) kommt mit dem Rad vor. Hierher gehören vielleicht auch die von Er. Jung a. a. O. Abb. 42, 231 u. 232 wiedergegebenen heidnisch-christlich-mittel-alterlichen Denkmäler (aus Konstanz, Burgerroth im württemberg. Franken und Brambach im Rheinland), wo Teufel, Heilige oder Sternbilder mit Rad, Ring oder Dreiflamm abgebildet sind; dieser erinnert in der Form stark an stilisierte antike Blitzdarstellungen. Bisherige Deutungen s. bei Jung 481 ff.

Digitized by Google

späten, aber unverkennbaren Nachfahren des Gigantenreiters Iuppiter[1], dessen heidnische Abbilder ja im gleichen örtlichen Bereich eines ihrer Hauptzentren hatten.[2] In der linken Hand trägt der ungebärdige Gottvater die Weltkugel manchmal mit dem Kreuzessymbol geschmückt; aber auch dieses scheinbar christliche Attribut, das ja übrigens sonst besonders häufig Christus, nicht dem Vater zukommt[3], mag hier — so scheint mir — vorchristliche Beeinflussung verraten: erinnert es an sich schon an das Rad, das der keltische „Taranis" als Gigantenreiter und auch sonst häufig in der linken Hand trägt[4], so ist uns in einem Fall in einer verstümmelten Darstellung aus Aliso der keltische Iuppiter ebenfalls ganz deutlich mit einer Kugel in der Hand bezeugt.[5] Ja selbst das deutlich christliche Symbol der Heiliggeist-Taube, das fast alle diese Steinbilder auf der Brust von Gottvater oder vor ihm angebracht zeigen, hat einen, wenn nicht inhaltlichen, so doch formalen Anklang in Tiersymbolen der keltischen Darstellungen, deren mehrere einen Adler, eine einen Fisch an der gleichen Stelle bieten.[6]

---

[1] Vgl. Espérandieu 4505. 4551. 4557. 4694. 4768. 5233. 5246. Theuret a. a. O. Germania Romana [2]IV Abb. VI 5. XIII 5. XIV 1.

[2] E. Linckenheld, Ann. Lorr. (1929) 134 will sogar Anzeichen dafür finden, daß diese Feldkreuze genau auf dem Platz früherer Iuppiter-Gigantensäulen errichtet wurden. Vgl. dazu allgemein E. Linckenheld i. d. Zeitschrift Elsaß 8 (1928), 7 ff.

[3] A. Schlachter, Der Globus ... in der Antike 1927, 105; doch vgl. Stuhlfauth, RGG [2]V 939 und z. B. die Gottvaterdarstellung auf der Münchener Madonna im Rosenhag von einem Schüler Stephan Lochners oder auf Dürers Holzschnitt „Die Hl. Familie bei der Arbeit" (jeweils zugleich auch mit Taube) und zahlreiche andere Beispiele; vgl. allgemein K. Künstle, Ikonogr. d. christl. Kunst I (1928) 222.

[4] Espérandieu 6077. 5935. 5940 usw.; Heichelheim nr. 67 ff. usw.; dazu der „Radgott von Odernheim" aus dem nördlichen Vangionengebiet in ziemlich gut erhaltener Hochreliefarbeit, eine Neuerwerbung des Jahres 1936 im Historischen Museum der Pfalz in Speier, eine Darstellung, die ganz allgemein das in unserem Zusammenhang zu fordernde heidnische Vorbild gut repräsentiert: stehender Gott, nackt mit Rad und Speer, abgebildet bei Sprater a. a. O. 74.

[5] Espérandieu 2375 (t. III 304 f.); Heichelheim nr. 34. Der Gott trägt die Kugel in der rechten Hand, die von ihm allein noch leidlich erhalten ist; vor ihm ein Adler, an den Seiten seines Thrones je ein Rad.

[6] Espérandieu 2375 (s. die vor. Anm.). 5116. Heichelheim nr. 34. 56. 70. Vielleicht darf auch an den Vogel erinnert werden, der auf einem merkwürdigen Felsbild bei Hirschhorn a. Neckar der dargestellten, die Hände wohl zum Segen erhebenden Gottheit auf der Schulter sitzt. Gerade dieses primitive Götterbild, das man nach gewissen Anzeichen auf den keltischen Cernunnos hat deuten wollen (Fr. Behn, Urgeschichte von Starkenburg [2]1936, 25, m. Taf. 41; A. Koch, Vor- u. Frühgesch. Starkenburgs 1937, 54, m. Abb. 138 auf Taf. 28; vgl. über diesen Gott a. Schumacher a. a. O. II 300), findet sich in neckarsuebischem Gebiet, mag also wie die Gigantenreiter keltogermanische Vorstellungen repräsentieren (E. Jung a. a. O. 12. 362 f. 366 ff. will ihn geradezu als „Himmelsgott der Neckarsueben" in Anspruch nehmen). Aber man könnte hier in der Nähe nachweislicher germanischer Merkurweihungen (Mercurius Cimbrianus auf dem Heiligenberg bei Heidelberg; Toutonenstein in Miltenberg) ebensogut auch an Wodan mit dem Raben denken (vgl. Jung selbst a. a. O. 439; H. Philipp, PhW. [1939] 1103.

Digitized by Google

Diese Gottvater-Sitzbilder ruhen sämtlich[1] oben auf steinernen Feldkruzi-
m, in der Weise, daß sie statt des den Querbalken senkrecht überragenden
euzteiles aufgesetzt sind oder reliefartig an ihm angebracht erscheinen. Es
greift sich ohne weiteres, daß damit christlicher Auffassung Genüge getan
, indem das Gesamtdenkmal die Dreieinigkeit in der etwas abgewandelten
rm des sog. „Gnadenstuhles" symbolisiert[2]: Gott Vater durch den „Giganten-
ter" ohne Pferd, Gott Sohn durch den Gekreuzigten, und den Heiligen Geist
rch die dem Vater beigefügte Taube. Aber für den nichtchristlichen Ur-
rung der Darstellung scheint in unserem Falle die Tatsache zu sprechen,
ß die Bevölkerung das merkwürdige „Gottvater"-Bild vielfach garnicht mehr
deuten weiß.[3]

Linckenheld hat daher sehr scharfsinnig vermutet, daß die Verwendung des
gantenreitertyps im Dienst der Ausgestaltung von Kruzifixen zu Dreieinig-
itssymbolen nicht die ursprüngliche gewesen sei.[4] Er geht dabei aus von einer
erkwürdigen Beschwörungsformel, die man eine alte Frau aus Maiweiler in
othringen kurz nach dem Weltkrieg hat sagen hören:

„Gott Erschöpfer — Gott Erlöser — Gott der Bumberhans."[5]

---

[1] Bei dem elsässischen Stück des Straßburger Museums, das nur für sich
llein erhalten ist, darf man es mit Sicherheit nach dem Beispiel der übrigen,
i *situ* erhaltenen schließen. Es allein von den durch Abbildungen bekannt ge-
achten Stücken ist so weit verchristlicht, daß den milden Gesichtszügen
einerlei drohende Haltung abzulesen ist. Daraus etwa auf einen „sanfteren"
harakter des Tribokerjuppiters gegenüber dem der Mediomatriker zu schließen,
ind wir weder aus diesem vereinzelten späten Beispiel, noch auch aus dem
Befund der tribokischen Gigantenreiter berechtigt. Immerhin verdient es ange-
nerkt zu werden, daß in den antiken Denkmälern besonders aus dem Verhalten
les Giganten gegenüber dem reitenden Gott sich starke Unterschiede in der
Auffassung der Schrecklichkeit des Gottes ergeben (Haug, RE Suppl.-Bd. IV 694).

[2] Über diese seit dem 12. Jahrh. nachweisbare Dreifaltigkeitsdarstellung in
Verbindung mit dem Leiden Christi vgl. K. Künstle a. a. O. I 229 ff. m. Abb. 83 f.
(freundlicher Hinweis von H. Rudolph, Heidelberg). Vgl. etwa eine aus Soest
i. Westf. stammende Altarvorsatztafel des 13. Jahrh. im Deutschen Museum in
Berlin, wo Gottvater mit der Taube auf der Brust das Kreuz mit dem Kruzifix
vor sich auf dem Schoß hält (Abb. bei Herm. Wiemann, Die Malerei der Gotik
und Frührenaissance 60), oder Dürers Allerheiligenbild in Wien und zahlreiche
Holz- und Metallschnitte des 15. Jahrh. (s. W. L. Schreiber, Hdbch. d. Holz- u.
Metallschnitte des XV. Jahrh. 2 [1926] Nr. 736 ff.). Derartiges mag immerhin als
christliches Vorbild zu unserer Darstellung mitgewirkt haben. Letztlich zugrunde
liegen solchen Trinitätsbildern vielleicht Abbildungen der Taufe Jesu, wo die
Übereinanderstellung von Jesus, der Geisttaube und Gottvater ihren guten
Grund im Evangelienbericht hat (Ev. Matth. 3, 16 f., Marc. 1, 10 f., Luc. 3, 22),
so auf der Taufe Christi des Gerard David von etwa 1502/03 im Museum in
Brügge (Wiemann a. a. O. 54). Von da scheint das Motiv auch auf Geburts-,
Kindheits- und Kreuzigungsdarstellungen übertragen worden zu sein.

[3] Linckenheld, Ann. Lorr. 1929, 134, Anm. 47.

[4] L'Art pop. III 185 f.

[5] Vielleicht Hörfehler für „Gott der Schöpfer — Gott der Erlöser — Gott
der Bumberhans"? — Vgl. übrigens die interessanten, in niedersächsischem
Gebiet fortlebenden Reime auf Mars und Irmin bei E. Jung, German. Götter
und Helden ... ²1939, 126 f. u. 132.

Digitized by Google

Für [illegible] an die Stelle des Heiligen Geistes der „Ju[illegible]
den Lateranus mit dem keltischen Donnergott identifiziere [illegible]
es [illegible] mit jener [illegible] gleichsetzen als „Jupiter [illegible]
[illegible] könnte. Dann käme man sich, wenn es seine Kraft [illegible]
[illegible] vermöge, die Sache so vorzustellen, daß die christliche [illegible]
dem [illegible] Gedanken das Bedürfnis empfand, innerhalb [illegible]
[illegible] einen [illegible] Gott zu konkretisieren und [illegible]
[illegible], und daß sie dann sich ihres alten heidnischen Donner- [illegible]
[illegible] bediente, dem sie lediglich statt anderer Tiersymbole [illegible]
[illegible] Wagenrad[1] oder die schon vorgefundene Kugel [illegible]
[illegible] Weltkugel umgedeutet worden; schließlich hätten die [illegible]
[illegible] Züge dieser merkwürdig massiven H. Geist-Figur [illegible]
[illegible] aus Verbindung von Gottvater und H. Geist zu fassen und in [illegible]
[illegible]-Form zu bannen, d. h. eben so zu verwenden, wie es uns die [illegible]
Denkmäler lehren.

Es bleibe dahingestellt, ob die kuriose Trinitätsformel der alte[illegible]
gerne als Fundament für diese bestechende Konstruktion genügt. Sie[illegible]
aber durch die eigenartigen christlichen Denkmäler erwiesen, daß [illegible]
keltischem Mediomatriker- wie auf germanischem Tribokergebiet [illegible]
unsere Tage jener alte Juppiterkult fortwirkt, hinter dem wir die [illegible]
manische Ausprägung des alten indogermanischen Himmelsgottes [illegible]
durften.

*

Zu erklären bleibt nun noch die in jenen durch v. Kienle unter[illegible]
obergermanisch-römischen Götterweihungen so häufige Verbindung [illegible]
I.O.M. mit Juno Regina. So deutlich diese Koppelung ihre Her[illegible]
aus der kapitolinischen Trias verrät, so sicher muß doch auch die [illegible]
der JReg sich den germanischen Widmern als willkommene Er[illegible]
chung für eine heimische Gottheit angeboten haben[4]; das beweis[illegible]
schon das völlige Fehlen der Minerva in jenen Weihungen: mit ih[illegible]
damals weithin als Göttin des eigenständigen Handwerks empf[illegible]

---

[1] Dazu s. o. S. 166.

[2] Auffallend, daß gerade wiederum in Frankreich auf einem von Abt [illegible] in St. Denis in seiner Kirche angebrachten Glasgemälde des 12. Jahrhun[illegible] eine „Gnadenstuhl"-Darstellung Gottvaters und Christi (ohne Hl. Geist-Tau[illegible] von den Wagenrädern der „Aminadab-Quadriga" (vgl. 2. Sam. 6, 3) und [illegible] den Tiersymbolen der Evangelisten umgeben ist (Künstle a. a. O. I 60[illegible] Abb. 14).

[3] o. S. 166.

[4] Auch der keltische Iuppiter-Taranis hat als weibliche Beigottheit Jun[illegible] und Terra Mater (über sie s. a. unt. S. 171, Anm. 2): Heichelheim a. a. O. [illegible] Sprater a. a. O. 75. 322 ff. Wir dürfen in ihr wohl die keltische Fruchtbarkeits[illegible]göttin Epona erblicken, die zahlreiche gemeinsame Züge mit dem Taranis ver[illegible]binden (Pferd, Rad, Schlange; vgl. die gute knappe Besprechung und Zusammen[illegible]stellung der Denkmäler bei W. Krause a. a. O. XII m. Abb. 64 ff.; ferner Kenn[illegible] RE VI, bes. 238 u. 241 f.); daß auch sonst die weiblichen Gottheiten der Kelten [illegible] bisweilen das Attribut ihres männlichen Partners tragen (z. B. Rosmerta den Merkurstab), hat Sprater a. a. O. 75 betont.

Digitized by Google

nten die Germanen nichts anfangen, ließen sie also beiseite[1]; en sie gelegentlich den „*genius loci*" ein.[2] Auffallend ist auch rum, daß die Paarformel I. O. M. und JReg ganz eindeutig dem I. O. M.-Widmungen charakterisierten Gebiet um den Oberrhein 67 Widmungen mit der reinen Paarformel in diesen Gegen- n ganze zwei der *Germania Inferior* gegenüber, überhaupt nur m gesamten übrigen römischen Reich; in der *Gallia Belgica*, also den Mediomatrikern, fehlt sie völlig, Rom und Italien kennen t wie gar nicht![3]

die Deutung des I. O. M. als germanischer — genauer suebi- Himmels- und Stammesgott fest, so fällt es nicht schwer, für ibliche Partnerin nach indogermanischen, ja noch darüber hin- bietenden Parallelen auf eine Muttergottheit zu schließen, Segen der fruchtbaren Erde verkörpert hätte. Aber wir cklicherweise nicht auf solch allgemeine Vermutungen angewiesen. um bietet uns Tacitus die erwünschte Bestätigung: im 9. Kapitel

---

Kienle a. a. O. 280, der — nach übersichtlicher Vorlage des Materials Paarformel (273 ff., dazu wieder die Karte 286) — das Juno Regina- ausführlich erörtert 279 ff. Unsere Darlegung kann sich um so kürzer als sie weithin mit v. Kienles Ansicht übereinstimmt; diese hat sich an- einer Heidelberger studentischen Arbeitsgemeinschaft des Jahres 1936 t, der wir beide für unsere Forschungen viel verdanken. Vertieft wurde Zusammenarbeit in einem gemeinsamen Germania-Kolleg im Winter 9.

Bemerkenswert im Hinblick auf die oben besprochenen schlangenfüßigen en der Iuppitersäulen ist, daß das bekannte Schlangensymbol des römi- *genius* (Birt, Roschers Lex. I 1623; W. F. Otto, RE VII 1161 f.) auch ge- lich auf diesen Weihungen erscheint. Sollte auch dem „*genius* (*loci*)" in oberrheinischen Inschriften eine bestimmte germanische (keltisch beeinflußte?) svorstellung entsprechen? Vgl. dagegen v. Kienle a. a. O. 275.

A. Zinzow, Der Vaterbegriff bei den römischen Gottheiten 1887, 7; v. Kienle O. 275 f. — Zu den spärlichen Ausnahmen gehört die römische Säkular-, an deren ersten beiden Tagen I. O. M. und JReg im Mittelpunkt stehen VI 32323, Z. 103 ff. 119 ff. p. 3241); aber es wird ihnen auch hier getrennt fert, und am dritten Tage folgen Apollo und Diana; außerdem sind hier M. und JReg erst sekundär für Dispater und Proserpina eingetreten — Th. Mommsen, Eph. Epigr. 8 (1891) 258 ff. —, und schließlich liegt hier z deutlich griechische Beeinflussung vor, wie sich aus dem für die Feier gebenden, die Paarheit Zeus-Hera enthaltenden Sibyllinenspruch ergibt 12 ff.), der bei Diels, Sibyll. Blätter 1890, 133 ff., und in Heinzes Einleitung n carmen saeculare des Horaz abgedruckt ist. Höchst bezeichnend, daß auch raz die durch die Sibyllenverse gebotene Vorschrift der Ehrung des für Rom gulären Götterpaares durch weiße Rinder im carm. saec. v. 45 ff. nur scheu t „*di*" ohne weitere Namennennung anführt, so daß (wie Heinze zu v. 37—48 anderem Zusammenhang richtig gesehen hat) das religiöse Bewußtsein des sers zugleich an die Gesamtheit der anderen römischen Gottheiten erinnert in konnte.

Digitized by Google

der Germania erzählt er unmittelbar hinter der Nennung des alten Himmelsgottes Mars-Tîwaz, den wir im 39. Kapitel als „*regnator omnium dei*“ der Sueben wiederkehren sahen, von einer **suebischen Isis** („*pars Sueborum et Isidi sacrificat*“)[1], deren Schiffsymbol ihre Herkunft aus der Fremde verriete. Da man hat zeigen können, „daß Schiffsumzüge im Kult germanischer Fruchtbarkeits- und Erdgottheiten uralt und weitverbreitet sind“[2], so liegt es nahe, anzunehmen, daß in der Tat die suebische Isis des Tacitus ebenso wie die mit I.O.M. verbundene Juno Regina der oberrheinischen Inschriften suebischer Widmer nichts anderes darstellt als das weibliche Gegenstück zum Himmelsgott Tîwaz, eine mütterliche Gottheit der fruchtbaren Erde.[3] Daß sich bei irgend einer suebischen Gruppe, die wir nicht näher zu benennen wissen, für sie in der interpretatio Romana der Isisname einbürgerte, verstehen wir gut angesichts der in die Augen springenden verwandten, an einheimische Vorstellungen erinnernden Züge, die jener damals im römischen Heer so weit verbreiteten orientalischen Muttergöttin auch sonst allenthalben das Vordringen erleichterten; das hier wie dort sich findende, von Tacitus begreiflicherweise mißdeutete Schiffsymbol mag dabei den Ausschlag gegeben haben.[4]

Wenn wir auch die suebische Isis oder Juno Regina nicht unmittelbar mit ihrem heimischen Namen benennen können[5], so führt doch ein zwingender Schluß auf die Bezeichnung, die eine völlig gleichartig geartete Göttin bei nördlicheren Germanenstämmen trug, die den alten Sitzen der Sueben unweit der Ostsee benachbart waren.[6] Der Norweger Magnus **Olsen** hat an der Westküste seiner Heimat aus Ortsnamen die gemeinsame Verehrung von Ty, dem nordgermanischen Tîwaz, mit der

---

[1] Auf sie hat im Zusammenhang mit dem Semnonengott u. a. schon F. R. Schröder hingewiesen i. Germ.-Roman. Monatsschr. 22 (1934) 203 ff.; vgl. Cloß a. a. O. 600.

[2] v. Kienle 281 nach Oscar Almgren, Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden 1934, vgl. bes. 18 ff. 27 ff. 68 ff. 289 ff. 314 ff., vor allem aber 319 ff. Zum Schiff als Sinnbild oder Wahrzeichen vgl. jetzt auch Fr. Pfister in: Brauch und Sinnbild (Fehrle-Festschrift) 1940, 43.

[3] Auch in einer Inschrift aus Capua, CIL X 3800, ist Isis in merkwürdiger Übereinstimmung einer an den „*regnator omnium deus*“ erinnernden Sphäre angeglichen: „*una quae es omnia dea Isis*“ wird sie hier angerufen.

[4] Auch Griechen und Römer empfanden die Isis sowohl als Mutter- wie als Erdgöttin und konnten sie so — von anderen Interpretationen abgesehen — bald als Hera-Juno, bald als Demeter-Ceres fassen (Diod. I 25; Roeder, RE IX 2115; 2121 f., hier zahlreiche weitere Quellenstellen).

[5] Vermutungen („Frau Harke; Erke“) bei Cloß a. a. O. 602 f.

[6] Tac. Germ. 41, 1 (ähnlich Strabo VII 290; Ptolem. II 11, 6) betrachtet ja bekanntlich Langobarden und „Nerthusvölker“ sogar fälschlich als Sueben; s. dazu Much 330 f. 361.

Digitized by Google

ttin Njörð aufgezeigt[1], und eben sie kennen wir ja wiederum als rthus aus Tacitus' Germania. Wenn es auch vielleicht Zufall sein mag, ist es doch jedenfalls Tatsache, daß Tacitus, ganz entsprechend der nnung der suebischen Isis unmittelbar nach Mars-Tīwaz in Kap. 9, in n Kapiteln 39/40 der Schilderung des suebischen Regnator-Gottes und nes Kults die Ausführungen über Nerthus folgen läßt[2], die wir nach ner nordgermanischen Parallele als die Gattin des Tīwaz ansprechen rfen. So wird sich also die bisher meist vertretene Gleichung Isis-hallenia[3], die man wegen der Schiffsdarstellungen auf Denkmälern eser Göttin angenommen hat, nicht weiter halten lassen, um so weniger, s ja Nehallenia am Niederrhein verehrt wurde und nicht auf suebischem biet.[4] Allenfalls könnte diese Nehallenia eine lokal-niederrheinische, chtsuebische Ausprägung der alten germanischen Fruchtbarkeitsgöttin it dem Schiffsymbol sein.[5]

In der Schilderung dessen, was Tacitus von Nerthus zu berichten eiß, findet sich eine Reihe von Zügen, die uns darin bestärken, sie mit er „suebischen Isis" in genaue Parallele zu setzen[6], ja die zugleich jene sis-interpretatio noch verständlicher machen. Die besondere Verbindung er Göttin mit den menschlichen Belangen („*intervenire rebus hominum*"), as Friedliche ihrer Erscheinung, der ihrem Dienst geweihte Priester, ie ihr heiligen Bäume („*castum nemus*"), ihre Verehrung auf einer Insel nit feierlicher Prozession, die heiligen Kühe in ihrer Umgebung, ja so-

[1] Magnus Olsen, Det gamle norske ônavn Njarðarlog 1905 (Christiania Vi-enskabs-Selskabs Forhandlinger for 1905, No. 5, bes. 7. 16 ff. 26). Ferner hat er Schwede Elias Wessén in einer Arbeit „Forntida gudsdyrkan i Östergötland" Meddelanden fr. Östergötlands Fornminnes- och Museiförening 1921, 31 ff.) 85 ff. — gl. bes. 117 — das Götterpaar Ull (an. **Wulþus*) und Njord (*Nerðus*) aus zahl-eichen nah beisammen gelegenen Ortsnamen Ostgothlands nachgewiesen (der Gott Ull entspricht genau dem altnorwegischen Ty), z. B. Ullevi und Mjärdevi bei Linköping. Danach ist die Notiz bei v. Kienle a. a. O. 281 zu berichtigen.

[2] Diese beiden Berichte werden auch dadurch verknüpft, daß zunächst beide Male römische Kultbegriffe zur Erläuterung des Wesens der Gottheit dienen: dort „*regnator omnium deus*" (c. 39, 2), hier „*terra mater*" (c. 40, 2, dazu E. Bickel, Rh. M. 1940, 26). Ferner erinnern die Menschenopfer für Nerthus (c. 40, 4) an diejenigen für den „*regnator*" (c. 39, 1) und stellen die Göttin gewissermaßen auf eine Stufe mit dem höchsten Gott (vgl. dazu o. S. 148, Anm. 3).

[3] So Helm a. a. O. 319, vorsichtiger Much 126 f.

[4] v. Kienle 280.

[5] Vgl. a. Heusler, RGG.[2] II (1928) 1065. — Eher wäre die Garmangabis heranzuziehen, die auf einer Widmung (neckar-?)suebischer Soldaten in Britannien aus dem 3. Jahrh. begegnet, vollends wenn ihr Name mit Much 43 f. als *ga-erman-gabis* gedeutet werden dürfte und somit einen Hinweis auf *Erminaz enthielte. Siehe darüber Cloß a. a. O. 601 f.; v. Kienle 282.

[6] Den Vergleich der Nerthus mit der Sueborum Isis hat schon H. Reis in Reebs Germania-Ausgabe 1930, 148 f. ausgeführt, vgl. a. Much 124.

Digitized by Google

gar Tötung von Menschen wenn nicht in ihrem Kult, so doch im Zusammenhang ihres Mythos[1] — all das mußte eine Isis-interpretatio der suebisch-germanischen Muttergöttin da geradezu herausfordern, wo der Kult der ägyptischen Isis greifbar in Erscheinung trat.[2]

Zusammenfassend darf festgestellt werden, daß die Glieder des in der oberrheinischen Inschriften sich findenden wahrscheinlich suebischen Götterpaares I. O. M. und JReg auch schon dem Tacitus als Sueben gottheiten bekannt waren, zwar unter anderen Namen, aber mit den gleichen charakteristischen Zügen, und daß Mars und Isis des 9. Kapitels der Germania wie der *regnator omnium deus* des 39. und die Nerthus des 40. Kapitels teils Urbilder, teils Abwandlungen dieses Götterpaares darstellen.

Inhaltsübersicht

In Tacitus Germania c. 9, 1 beruht die Erwähnung des *Hercules* neben *Mercurius* und *Mars* auf der Zufügung einer Glosse, die in der Überlieferung deutlich als solche erkennbar ist. Der übrigbleibende Text der beiden Anfangssätze des Kapitels scheint davon Zeugnis zu geben, daß der alte germanische Haupt- und Himmelsgott Mars-Tīwaz von Tacitus hier bereits als durch Mercurius-Wodan auf die zweite Stelle gedrängt angesehen wird und statt der Menschenopfer, die früher er erhalten hatte, nunmehr durch Tieropfer beschwichtigt erscheint. Andere Tacitusstellen lassen als Vorstufe hierzu bei einzelnen Germanenstämmen den Zustand erkennen, wo noch Mars-Tīwaz als *praecipuus deorum* verehrt wird (Tencterer: hist. IV 64, 1), bzw. den anderen schon for-

---

[1] Daß die Beseitigung der Sklaven mit dem Nerthuskult nichts zu tun habe, daß sie vielmehr „als mindere und wertlose Menschen getötet" wurden ist die Meinung von Gero Zenker, Germanischer Volksglaube ... 1939, 109 f. Er hätte sich diesen kuriosen Umweg ersparen können, denn nach seiner Auffassung ist ja sowieso „der ganze Kultbericht ... ungermanisch und trägt ausgesprochen orientalischen Charakter"! Vgl. o. S. 152, Anm. 5.

[2] Über die entsprechenden Züge der ägyptisch-hellenistischen Isis und ihres Kults vgl. A. Erman, Die Religion der Ägypter 1934, 432 ff. (über das von Apuleius metam. XI 8—17 geschilderte Frühlingsfest der Göttin), ferner G. Roeder a. a. O. 2090 ff. passim; vgl. bes. 2090 unt. (heilige Bäume), 2095 f. (Prozessionen), 2099 f. (Insel Philä), Diod. I 21 (Tötung Seth-Typhons und seiner Genossen). Andere Vergleichsmomente bei Much 126. Th. Hopfner, Plutarch über Isis und Osiris I (1940) 122 f. 149 ff. 153 f. u. ö. Bei Erwähnung des in der Isisprozession getragenen Rindes spricht Apuleius met. XI 11 vom *fecundum simulacrum omnis parentis deae*", einem Epitheton der Göttin, das ihren auch von Erman a. a. O. 435 schön gekennzeichneten universalen Charakter ähnlich treffend hervorhebt wie des Tacitus' Formel „*regnator omnium deus*" die gleiche Eigenschaft des Himmelsgottes (vgl. dazu a. o. S. 170, Anm. 3).

[3] Genauer gesprochen verrät schon die ausdrückliche Kennzeichnung als „suebisch" die nähere Zusammengehörigkeit des „*regnator omnium deus*" von c. 39, 1/2 und der Isis von c. 9, 1, während Mars-Tiu (c. 9, 1) und Nerthus (c. 40, 2 ff.) angesichts der auch bei den Nordgermanen begegnenden Njörð gewissermaßen das gemeingermanische Urbild des Götterpaares repräsentieren.

Digitized by Google

›schritteneren, wo der hohen Verehrung des Mars sich bereits die des Mer-ırius als gleichwertig zugesellt (Hermunduren: ann. XIII 57, 2).

Der Bericht des Tacitus Germ. c. 39 über den Kult der suebischen Sem-›nen legt durch die Kennzeichnung des Hauptgottes der Sueben als *„regnator nnium deus"* den Vergleich mit dem römischen Iuppiter nahe, der in gehobener ›rache seit Naevius immer wieder mit ganz ähnlichem Epitheton in vielfältiger bwandlung begegnet. Tacitus kann hier wiederum nur den germanischen Tīwaz(-Erminaz?) im Auge haben, der ja — wie ursprünglich auch Iuppiter — nmal alter Himmelsgott gewesen ist. Daß der Verfasser der Germania im emnonenkapitel weder die Bezeichnung Mars für Tīwaz wählt, wie in c. 9, 1, och auch die dem regnator-Epitheton entsprechende ausdrückliche Iuppiter-ıterpretatio, hat seine guten Gründe. Aber die Probe auf die Richtigkeit der nnahme einer solchen interpretatio liefert der Nachweis R. v. Kienles, daß inter dem I. O. M. zahlreicher römischer Weihinschriften des weiteren Um-reises der Neckar- und Mainmündung sich ein germanischer, wahrscheinlich uebischer Hauptgott verbirgt (ARW. 35 [1938] 270 ff.). Hier wie im Semnonen-apitel liegt dabei der Schluß auf Tīwaz-Erminaz nahe. In dem fraglichen Ge-iet weisen auch eine Anzahl von Bodenfunden auf suebisch-elbgermanische ›esiedlung.

Der durch die Beischrift I. O. M. seinerseits als Iuppiter gekennzeichnete og. Gigantenreiter der keltisch-germanischen Oberrheingegenden dürfte da, wo r auf germanischem Gebiet erscheint, ebenfalls als Tīwaz-Erminaz aufgefaßt vorden sein. Doch spricht manches für seine letztlich keltische Herkunft, wobei nan an den Himmels- und Gewittergott der Kelten, Taranis, denken möchte, ler ja für das Keltentum — so wie Tīwaz und Iuppiter für Germanen und Römer — den alten idg. Himmelsgott repräsentiert. Der Glaube an ihn lebt vielleicht noch in eigenartigen Barockkruzifixen Ostlothringens und des Unter-›lsasses fort, auf denen oberhalb des Gekreuzigten ein stark unchristlich auf-gefaßtes Gottvaterbild in dräuender Haltung, dem Gigantenreitertyp vergleich-bar, aufgesetzt ist.

Das weibliche Gegenstück zum alten Himmelsgott Tīwaz-Erminaz (Germ. c. 9, 1), die den Segen der fruchtbaren Erde verkörpernde Muttergöttin Nerthus (c. 40, 2 ff.), begegnet uns in ihrer suebischen Ausprägung bei Tacitus als *„Sueborum Isis"* in c. 9, 1 der Germania, ebenso wie sie nach v. Kienles Feststellungen in zahlreichen I. O. M.-Inschriften des suebischen Gebiets um den Oberrhein als „Iuno Regina" erscheint. Mars, der regnator omnium deus der Sueben, I. O. M. auf jenen suebischen Weihungen auf der einen, Nerthus, Sueborum Isis, Iuno Regina auf der anderen Seite bezeichnen also jeweils die gleichen Gottheiten, deren Verbindung unbeschadet der verschiedenen Namen das im Wesen sich gleichbleibende Hauptgötterpaar der alten Germanen, insbesondere der Sueben, ergibt.

Digitized by Google

DEUTSCHE FORSCHUNGEN ZUR SLAWISCHEN RELIGIONSGESCHICHTE

VON *W. LETTENBAUER* IN LEONI A. WÜRMSEE

Die deutsche Wissenschaft hat vor kurzem drei wertvolle Beiträge zur slawischen Geistes- und Kulturgeschichte geliefert, die besonders die Erforschung der slawischen Religionsgeschichte in dankenswerter Weise gefördert haben.

Das unter dem Titel „Die geistliche Volksdichtung als Äußerung der geistigen Kultur des russischen Volkes" erschienene Buch von Heinrich Stammler[1] führt in einen weiten Problemkreis. Wenige mochten bei der Entdeckung der altrussischen Ikonenmalerei durch die Wissenschaft der Ikonenrestaurierung als einer der größten Schöpfungen der altrussischen Kultur geahnt haben, daß damit der Betrachtung der gesamten russischen mittelalterlichen Geistes- und Kulturgeschichte neue Wege gewiesen wurden. Wir danken es vor allem dem Fürsten N. S. Trubezkoj und dessen Schüler Jagoditsch, daß sich die Erkenntnis durchzuringen beginnt, daß die bis vor wenigen Jahrzehnten in der russischen Geschichts- und Kunstforschung angewandten Methoden zu unrichtigen Ansichten führen mußten, da sie das Wesen der altrussischen Kultur zu sehr nach westeuropäischen Quellen und auch Maßstäben beurteilten. Beide Gelehrte wiesen darauf hin, daß wir in der altrussischen Kultur ein organisches Ganzes sehen müssen, eine auf Evangelium und östlichem Christentum aufgebaute, in sich geschlossene national-religiöse Kultur.

Als religiöse oder wenigstens religiös gerichtete Kunst muß also auch im Gegensatz zu früheren Ansichten, die altrussische Literatur betrachtet werden. Stammler sieht davon ab, auf quellengeschichtliche Studien näher einzugehen und arbeitet vor allem auf Grund ideenmäßiger Betrachtung und Auslegung, die schließlich auch die ästhetischen Werte erschließen helfen. Da diese Betrachtungsweise aufbaut auf dem neuerworbenen Wissen um die altrussische Kultur, ist Stammler eine sehr anregende Arbeit auf einem Gebiet der russischen Geistes- und Kulturgeschichte gelungen.

Der Verfasser untersucht die russische geistliche Volksdichtung (das Geistliche Lied, russ. *Duchovnyj Stich*, und ihm nahestehende Dichtungen), um darzulegen, wie die Ideen des Christentums im russi-

[1] Sammlung slaw. Lehr- und Handbücher. Heidelberg 1939, Winters Univ.-Buchhandlung. III. Reihe, Bd. 8, 171 S. Geb. *RM* 11.—.

Digitized by Google

hen mittelalterlichen Menschen, namentlich in den unteren Volksschichten, lebten und wirkten und die Behandlung welcher christlicher Themen durch die geistliche Volksdichtung bevorzugt wurde.

Zu Beginn seiner Arbeit weist er darauf hin, daß hinsichtlich der ussischen Literatur des Mittelalters, besonders der Volksdichtung, von Wechselwirkung religiöser und weltlicher Themen gesprochen werden ann. Unter dem Einfluß der im mittelalterlichen Moskauer Reiche herrschenden Weltanschauung, die ein russischer Forscher treffend „bibliokratisch" genannt hat, sind religiöse Themen auch in die erzählende, vor llem in die epische historische Volksdichtung eingedrungen. Das altussische Frömmigkeitsideal hat auch die weltliche Volksdichtung stark eeinflußt.

In einer Untersuchung über Verfasser, Verbreiter und Träger des eistlichen Liedes vermerkt Stammler die Beobachtung, daß es sich bei en ersten Verfassern um hochgestellte Geistliche des frühen Mittelalters u handeln scheint, denen bisweilen sogar heldische Züge und recken-äßiges Auftreten nachgesagt werden. Verbreiter und Träger dieser Dichtung gehören zum großen Teil jener Schar der umherziehenden, isweilen blinden Pilger an, die, in völliger Armut lebend, mit einem ewissen Stolz ihre in den Augen ihrer Umwelt hehre Aufgabe erfüllen, ie Erinnerung an Leben und Lehre Christi in den breiten Massen des Volkes wachzuhalten. Aber auch Bauern und Kleinbürger wurden unter en Sängern des Geistlichen Liedes gefunden.

In der Darstellung des Lebensideals, das im Geistlichen Lied zum Ausdruck kommt, und das wir als das Lebensideal des mittelalterlichen Russen bezeichnen können, zeigt der Verfasser, wie scharf sich die Geisteshaltung der Helden der geistlichen Volksdichtung unterscheidet von der der Helden der weltlichen epischen Volksdichtung. Diese meditieren nicht, naiv leben sie ihr Leben unter den ihnen gestellten Lebensbedingungen; jene Sänger aber, wach geworden durch ihr äußerlich armseliges, entbehrungsreiches Leben, zum grüblerischen Nachdenken geradezu gedrängt durch den Gegenstand ihrer Gesänge, lassen ihre Helden über das Dasein nachsinnen und ständig das Ziel verfolgen, immer mehr der christlichen Lehre gemäß zu leben. Welche Gestalten aus der Bibel und den Heiligen aber werden besonders häufig besungen und dem Volke als nachahmenswert gezeigt? Diese Gestalten, die auf die Gedankenwelt des russischen Volkes am stärksten eingewirkt zu haben scheinen, sind der arme Lazarus (Lukas 16), Joseph (die Klage Josephs!), Joseph, der Königssohn und Einsiedler, Aleksej, der Gottesmensch, dann auch der Kaufmann Marko. Nur eine typische Figur hat diese Art der Dichtung nicht mit Westeuropa gemeinsam: das Bild des christlichen Streiters, des Kreuzherrn, Ordensritters. Selbst- und Weltverleugnung,

Digitized by Google

Ausübung guter Werke, Flucht in die Einsamkeit, um Gott immer näher zu kommen, diese religiösen Ideale der Ostkirche erscheinen auch in dieser Dichtung als die höchsten auf Erden zu verwirklichenden Dinge.

Bei der Betrachtung des eschatologischen Gedankenguts im Geistlichen Lied geht Stammler von der Tatsache aus, daß die Vorhersagungen über die letzten Dinge dieser Welt, Antichrist, Weltuntergang, Jüngstes Gericht von jeher den Geist des russischen Menschen sehr stark beschäftigt haben. In der russischen Literatur und Philosophie lassen sich die Auswirkungen dieser Gedanken bis ins 19. und 20. Jahrh. hinein verfolgen. Die geistliche Dichtung der äußerst konservativen Sekte der Altgläubigen zeigt besonders deutlich, welch breiten Raum eschatologische und chiliastische Gedankengänge im religiösen dichterischen Schaffen des russischen Volkes einnahmen.

Auch der geistigen Gesamtlage, aus der heraus das Geistliche Lied entstanden ist, widmet der Verfasser eine Untersuchung. Die Bewußtseinsinhalte der Dichter waren die des mittelalterlichen Christen, aber neben der kanonischen Überlieferung der Kirche haben sich, stärker als in Westeuropa, häretische Einflüsse geltend gemacht. Das 16. und besonders das 17. Jahrh. gelten als die Blütezeit dieser Dichtungsart, sie brachten mit sich das große russische Schisma und die gewaltigen Volksaufstände, Ereignisse, die überzeugter als bisher als Vorboten der letzten Dinge gedeutet wurden. Besonders gern wurden Geschichten und Offenbarungen apokryphen Inhalts übernommen, wenn sie apokalyptische und eschatologische Stoffe behandelten. Dualistische Lehren einiger Sekten, besonders der bulgarischen Bogomilen, in Andeutungen sogar des Manichäismus, haben Spuren in der geistlichen Volksdichtung hinterlassen, die bisweilen, aus dem Gegensatz zur kirchlichen und weltlichen Hierarchie heraus, sozialrevolutionäre, nicht nur häretische Töne erklingen läßt.

Mit der Epoche Peters des Großen, dem Ende des russischen Mittelalters, beendet Stammler seine Untersuchung, da von dieser Zeit an die Geistlichen Lieder teils zu Kirchweih- und Jahrmarktsliedern herabsinken, teils, als Hymnen, nur noch von verschiedenen Sektierern gesungen werden. Eine kleine Sammlung Geistlicher Lieder in deutscher Übersetzung, die besonders von Nichtkennern des Russischen begrüßt werden wird, ist dem Buch beigefügt. Stammlers ausgezeichnete Arbeit läßt erkennen, daß die Lösung des Problems des russischen Mittelalters noch manche Überraschung bringen wird.

Die zweite hier zur Besprechung gelangende Arbeit, die ebenfalls das religiöse Denken des russischen Volkes untersucht, steht in einem gewissen Gegensatz zur Arbeit Stammlers. Diese versucht die Wirkung der christlichen Ideen auf den mittelalterlichen Russen darzustellen, jene

Digitized by Google

edoch will vor allem zeigen, welche Reste des ursprünglichen Volksglaubens trotz der Ausbreitung des Christentums noch zu erkennen, teilweise sogar noch wirksam sind.

Das als 26. Heft der Sammlung „Wort und Brauch" erschienene Werk „Volksglaube und Brauchtum der Ostslawen" von Felix Haase[1] füllt eine Lücke in der slawischen Volkskunde und Religionswissenschaft. Wohl besitzen wir seit 1927 Dmitrij Zelenins ausgezeichnete „Russische (Ostslawische) Volkskunde", doch behandelt Zelenin vor allem die materielle Seite der Volkskultur des ostslawischen Dorfes, Ackerbau, Viehzucht, Kleidung, Wohnung, Geräte und deren Handhabung; nur das XI., vorletzte Kapitel enthält auf wenigen Seiten die in den verschiedenen Jahreszeiten üblichen Bräuche, und der letzte Abschnitt bringt auf knappem Raum eine Darlegung des Volksglaubens. V. J. Mansikkas Arbeit „Die Religion der Ostslawen, I. Quellen" zeigt die schriftlichen Quellen auf, Chroniken, Predigten, Sendschriften, die einer Darstellung der Religion der Ostslawen zugrundezulegen wären. Haases auf einem umfangreichen Quellenmaterial aufgebautes Buch befaßt sich nur mit dem Volksglauben und dem damit zusammenhängenden Brauchtum bei den Großrussen und ist der schönen Arbeit von Edmund Schneeweis „Grundriß des Volksglaubens und Volksbrauchs der Serbokroaten" an die Seite zu stellen.

Haase ist darauf bedacht, aus der Fülle der Volksbräuche, Symbole und volkstümlichen religiösen Anschauungen der Großrussen das herauszuschälen, was, oft unter christlicher Hülle, auf den vorchristlichen Volksglauben zurückzuführen ist, wobei freilich nicht selten altertümlich scheinende Bräuche christlichem Einfluß zuzuschreiben sind. Mögen auch manche der von ihm gefolgerten Thesen in der späteren wissenschaftlichen Diskussion angefochten werden, das größte Verdienst seiner Arbeit kann in der gründlichen Sammlung und übersichtlichen Zusammenstellung des uns erhaltenen Materials gesehen werden.

Einleitend weist er auf die besonders wichtige und bis heute noch nicht eindeutig geklärte Frage des finnischen Einflusses, gerade auf dem Gebiet des großrussischen Volksglaubens, hin. Er glaubt, drei Entwicklungsstufen der altslawischen Religion aufzeigen zu können: Die vorgeschichtliche, die Nomaden- und Jägerzeit, die Zeit des Ackerbaus und der Viehzucht. Während die Auswertung des vorgeschichtlichen Materials für die Religion der Großrussen auf Schwierigkeiten stößt, kann für die Nomaden- und Jägerzeit der Volksglaube klarer erkannt werden: Durch zahlreiche Kulte läßt sich die Verehrung des Feuers erweisen, mit dem Herdfeuer und dem darin wohnenden Geist der Ahnen

[1] Breslau 1939, Verlag G. Märtin. IX, 428 S. Geh. *RM* 21.—, geb. *RM* 23.—.

Digitized by Google

als Mittelpunkt. Auch dem Christentum gelang es nicht, die mit der Feuerverehrung zusammenhängenden Bräuche vollständig zu beseitigen. Reste aus der Nomaden- und Jägerzeit vermutet Haase auch in der Verehrung der Steine, des Wassers und des Waldes, einiger Tiere (Bär, Hirsch), Bäume und Pflanzen.

Der größte Teil der heute bekannten Bräuche steht in Beziehung zu Ackerbau und Viehzucht. Die Feuerverehrung erscheint in der Verehrung der Korndarre und des unter ihr wohnenden Feuergeistes, russ. *ovin*, der der Schutzgeist des Hauses wird. Der Glaube an die reinigende und heilende Kraft des Feuers bei Menschen und Tieren begegnet in zahlreichen Bräuchen. Gewisse Gepflogenheiten lassen auf die frühere Verehrung einer Getreidegottheit schließen. In dem in der slawischen Religionsgeschichte stark umstrittenen *Volos* sieht Haase den alten slawischen Viehgott; der heilige Blasios (Vlasij) wird jedenfalls bei den Großrussen als Beschützer des Viehs verehrt. Die nach Brückner geäußerte Vermutung, Volos könnte ursprünglich ein Totengott gewesen sein, halte ich für zu wenig begründet. Sehr alte Symbole sieht Haase mit Jarilo verbunden, den er als Sonnengottheit darstellt, die Liebe und Fruchtbarkeit durch ihre Feuerkraft bringt. Zahlreich sind die niederen Dämonen: Hausgeist, Waldgeist, Rusalki. Der Festkalender veranschaulicht die Naturverbundenheit des großrussischen Bauern; bemerkenswert sind die einzelnen Frühlingsbräuche.

Eine der schwierigsten von Haase behandelten Fragen ist die der slawischen Götter. Die Gelehrten haben auf diesem Gebiet sehr verschiedenartige Thesen aufgestellt. Die Dürftigkeit der Quellen läßt darauf schließen, daß die alten Götter aus der Vorstellungswelt des Volkes geschwunden sind. Am deutlichsten ist doch wohl die Spur einer alten Feuer- und Sonnengottheit zu verfolgen, mit der der Verfasser die Namen *Svarog*, *Svarožić*, *Daž'bog*, *Jarilo* und andere in Verbindung bringt. Nicht durchaus überzeugend ist Haases Deutung des *rod* und der *rožanicy* als Seelengeister verstorbener Ahnen. Ich stimme hier der Ansicht Brückners bei, der sie als Schicksalsgottheiten bezeichnet, die bei der Geburt angerufen werden. Bedeutsam sind die Ausführungen über den Schicksalsglauben im russischen Volk, der tief in das Schaffen Dostojewskijs hinein wirksam ist, über das Fortleben dualistischer Anschauungen und magischer Gebräuche unter christlicher Hülle, über den Glauben an Zauberei im alten Rußland. Es überrascht, welch große Macht den Beschwörungsformeln zugesprochen wird. Hier wäre eine genaue Untersuchung des finnischen Einflusses besonders erwünscht. Teils offen, teils verdeckt läßt das großrussische Brauchtum immer wieder erkennen, daß der Ahnenverehrung als religiöser, kultischer Handlung eine außergewöhnliche Bedeutung beigelegt wurde. Totenfeste finden in allen wichtigen Zeiten des

Digitized by Google

Jahres statt. Die Verwendung der rituellen Totenspeise, der Grütze, uss. *kutja*, bei der christlichen Feier deutet auf die Übernahme eines ltslawischen Ahnenkultes.

Haase vermeidet es im allgemeinen, die deutsche und indogermanische Volkskunde zu Vergleichen heranzuziehen, da Glaube und Brauchtum aller ierbei zu betrachtenden Rassen und Stämme zu untersuchen wären, und la die Frage nach den fremden Einflüssen noch nicht klar beantwortet st. Gewisse Nachteile der Arbeit, die jedoch gegenüber dem Ganzen icht schwerwiegend sind, liegen darin, daß er nicht Kenner der slawichen Sprachwissenschaft ist. Das Werk ist geeignet, fruchtbare Anegungen zu geben. Es wird sich für die weiteren Forschungen innerhalb der slawischen und darüber hinaus wohl auch der indogermanischen Volkskunde und Religionswissenschaft als wertvoll erweisen.

Das dritte Werk, auf das hier hingewiesen wird, verfolgt, wie die Arbeit Haases, die Spuren der vor- oder außerchristlichen religiösen Vorstellungen einer slawischen Volksgruppe. Da es sich hier aber um Volksstämme handelt, die teilweise in unmittelbarer Nachbarschaft germanichen Siedlungsgebietes ansässig waren bzw. sind, wird in dieser Arbeit uch das Problem der germanisch-slawischen Beziehungen behandelt.

Das vor kurzem erschienene Buch „Untersuchungen zur Religion der Westslawen" von Erwin Wienecke[1] wird für die künftige slawische Religionsgeschichtsforschung richtunggebend sein. Noch kein Forscher uf diesem Gebiet hat in dem Maße wie Wienecke darauf hingewiesen, laß die modernen Geschichts- und Vorgeschichtsforschungsmethoden, amentlich die Quellenkritik, auch bei der Behandlung der slawischen Religion angewendet werden müssen, und daß die Sprachwissenschaft ier nur Hilfsmittel sein darf. Maßgebende Forscher, Brückner in seinen Schriften, auch Schneeweis, haben trotz der Warnung Jagićs eine schnellertige „Etymologie" etwas zu stark für die Stützung ihrer Hypothesen verwendet. Unter dem Eindruck der bisher teilweise unrichtigen Einschätzung der mittelalterlichen deutschen und nordischen Geschichtsschreiber für die slawische Religionskunde infolge der Nichtübernahme neuester Forschungsergebnisse unternimmt es Wienecke, eine Charakterisierung dieser Geschichtsschreiber hinsichtlich ihrer historischen Glaubwürdigkeit an die Spitze seiner Arbeit zu stellen. Diese Darstellung wird seitens der künftigen slawischen Religionsgeschichtsforschung nicht übergangen werden können.

Es wäre an der Zeit, daß die Wissenschaft bei der Einteilung der slawischen Stämme in Gruppen einheitliche Bezeichnungen wählte. Haase

[1] Forschungen zur Vor- und Frühgeschichte, Heft I. XXVIII, 327 S. Leipzig 1940, Verlag Harrassowitz. Geb. *RM* 18.—.

Digitized by Google

versteht in seinem oben genannten Werk unter Ostslawen nur die Gro
russen; Wienecke rechnet zu den Westslawen nicht die Polen, sonder
nur Tschechen und Slowaken einerseits, andererseits die zeitweilig a
deutschem Boden mitsiedelnden Slawenstämme. Den auf deutschem Ra
siedelnden Slawen, die er unter der Bezeichnung „Nordwestslawen" zu
sammenfaßt, widmet er den größten Teil seiner Untersuchungen.

Eine scharf beobachtende und gegenüber bisher vertretenen, teilweis
wenig begründeten Hypothesen und Kombinationen anderer Gelehrte
sehr skeptische Betrachtung des literarischen, archäologischen und volk
kundlichen Materials bringt den Verfasser zur Überzeugung, daß sic
die westslawische Religion im wesentlichen in Naturkult, Polydämonisma
und Magie erschöpfte. Auf den von Wienecke vorgeschlagenen, für di
Analyse der mittelalterlichen Geschichtswerke verwendeten neuen Te
minus „*Interpretatio ecclesiastica*" analog der bereits in die Wissenscha
eingeführten „*Interpretatio christiana*" sei hier hingewiesen.

Eines der überraschenden Ergebnisse von Wieneckes Arbeit ist di
Tatsache, daß stärkere altgermanische Einflüsse auch im Ku
und Glauben der Slawen, namentlich der „Nordwestslawen", anzunehme
sind, als man bisher vermutete. Der Verfasser weist auf die Übernahm
germanischer Kultstätten durch die Slawen hin, die im Falle des Siling
Zobten feststeht, beim Provehain im Oldenburgischen und St. Georgs
berg in Böhmen als durchaus möglich erscheint. Hinsichtlich der au
gefundenen Idole kann mit Übernahme aus anderen Religionen, vielleich
sogar ausschließlich aus der germanischen, gerechnet werden. Leichen
verbrennung, die sich für die germanischen Einflußgebiete häufiger nach
weisen läßt, wurde vielleicht nur bei vornehmeren Personen durchgeführt
Sowohl aus den archäologischen Funden, als auch aus vielen Bräuche
und Vorstellungen ergibt sich für den Verfasser die Folgerung, daß di
Anschauungen der Slawen über den Tod sehr stark vom Glauben an de
„lebenden Leichnam" beeinflußt waren, wenn auch diese präanimistische
Vorstellungen später nicht selten von animistischen durchkreuzt wurde
Sage und Brauchtum bezeugen die Naturgebundenheit der Religion de
Westslawen, die Dämonenglauben mit primitiven, meist magischen Brä
chen verband. Wienecke ist gegenüber der Zurückführung von Bräuche
und Vorstellungen auch sehr altertümlichen Gepräges auf urslawische
oder gar indogermanische Zeit sehr zurückhaltend, da er nur in seh
seltenen Fällen sichere Beweise vorliegen sieht. Ihm erscheint es oft nu
als möglich, das primitive religiöse Denken des Slawen zu ergründen
das häufig mit der Denkweise früher Zeiten übereinstimmen dürfte.

Trotzdem in Sagen und Bräuchen der Westslawen jede Erinnerung
an große Göttergestalten, an irgendeinen höheren Kult fehlt, schildern
mittelalterliche Geschichtsquellen einen angeblich im Gebiet der „Nord-

Digitized by Google

Westslawen" ausgeübten Tempelkult mit vielköpfigen Göttergestalten. Die eigenartigsten Deutungsversuche dieses Kultes, unter Heranziehung philosophischer Gedankengänge oder asiatisch-religionsgeschichtlicher Parallelen, wurden unternommen. Wieneckes Vorschlag ist ein gewandter Lösungsversuch dieser schwierigen Frage: das literarische Material liefert ihm den klaren Beweis der Einköpfigkeit der slawischen Götterbilder. Der übertreibende und historisch unzuverlässige Saxo Grammaticus scheidet hier als Quelle aus; die Ottobiographen kennen ein dreiköpfiges Bild des Gottes *Triglav*, doch fehlen jegliche Einzelheiten. Wienecke geht von einer topographischen Bezeichnung für Stettin aus, das als Kultstätte des Triglav genannt wird. Das lat. *tricornis*, wahrscheinlich als Attribut für Stettin gewählt in der Bedeutung „dreihügelig", wurde ins Slawische übersetzt mit *triglav* (urspr. „dreiköpfig"), durch Ottos von Bamberg Begleiter mißverstanden. Infolge dieses sprachlichen Irrtums entstand eine Klosterfabel von einem dreiköpfigen Gott; diese Fabel scheint sich der Ostseeküste entlang verbreitet zu haben. Auch religionspsychologische Gründe sprechen gegen die Annahme vielköpfiger Göttergestalten bei den Slawen. Der Verfasser kommt schließlich zu dem Ergebnis, daß für die Westslawen die Gottheit unsichtbar war, und daß Helmolds Bemerkung „*nullae sunt effigies expressae*" der westslawischen Religion zugrundegelegt werden kann. Was aber die tatsächlich und nur bei den nördlichen Westslawen, als Küstenanwohnern, auftretenden Tempelkultformen betrifft, die aus dem Rahmen der übrigen westslawischen Religion herausfallen, so sind diese, wie der Verfasser überzeugend darlegt, wesentlich auf germanischen Einfluß zurückzuführen, da eine slawische Eigenentwicklung hier nicht angenommen werden kann. Man kann religionsgeschichtlich für die Zeit des ausgehenden slawischen Heidentums geradezu von einem germanisch-slawischen Synkretismus sprechen. Äußerlich zeigt sich dieser in der Übernahme germanischer Kultstätten und in der Beeinflussung im Tempelbau, die nach Wienecke aus zeitlichen Gründen wohl eher durch Rest-(Nord-)Germanen, als durch Wikinger erfolgt ist; innerlich in der Übernahme germanischen Kultes: germanischer Götter, Trankopfer, Roßorakel, Waffenverehrung, Verbindung von Religion mit Recht bzw. mit Politik. Glaubhaft und sehr bemerkenswert sind Wieneckes Folgerungen über das Fortbestehen einer kontinuierlichen germanischen Restbevölkerung in den von Slawen besiedelten ehemals germanischen Gebieten, die den Kult der verhältnismäßig kunst- und kulturarmen Slawen auch nach der künstlerischen Seite hin (Tierornamentik!) beeinflußt zu haben scheinen.

Wenn der Verfasser das Vorhandensein eines götterlosen Polydämonismus und Naturkultes bei den Westslawen auf alle Slawen ausdehnt und den Begriff Mythologie statt etwa Religionsgeschichte oder Religion

Digitized by Google

bei den Slawen für unangebracht hält, so müßten allerdings die Beweis dafür in größerer Zahl vorgebracht werden, wie überhaupt Wieneck vielleicht manchmal zu sehr für das gesamtslawische Gebiet Ergebnis verallgemeinert, die sich ihm aus der Erforschung der westslawisch Religion ergeben, wobei er selbst zugibt, daß sogar in Böhmen u Mähren das volkstümliche Material noch wenig erforscht ist. Unter de Nachrichten der mittelalterlichen Chronisten entbehrt wohl nicht alle was der Verfasser der Einbildungskraft des Schreibenden zurechnet, ein realen Grundlage. Wenn Helmold das Winden der Eingeweide um ein Pfahl als Todesart der Märtyrer bei den Slawen anführt, so haben wi es hier, worauf schon Mannhardt in „Wald- und Feldkulte" aufmerksa gemacht hat, mit der rituellen Strafe für Frevel an geweihten Bäume oder Hainen zu tun.

Das in zwölfjähriger Arbeit aus gewaltigem Material entstandene Wer Wieneckes darf als höchst wertvolle Gabe für die slawische Religions geschichte und als künftig wegweisend auf diesem Gebiet betrachte werden.

Inhaltsübersicht

Zusammenfassende Würdigung dreier religionsgeschichtlich bedeutsame slawistischer Veröffentlichungen Heinrich Stammlers, Felix Haases un Erwin Wieneckes.

ÜBER DEN TOTENGLAUBEN BEI DEN FINNEN

VON *YRJÖ VON GRÖNHAGEN* IN HELSINKI

MIT 4 ABB. AUF TAFEL I

I.

Das Reich der Toten heißt „Tuonela" oder „Manala". Daniel Juslenius[1] erklärt das Wort tuoni, lappisch tuonam, tuone, tuon im Sinne von „mors, död" und tuonela „status mortuorum, dödens tillstånd". Ganander[2] macht keinen Unterschied zwischen tuoni und tuonela und zieht Parallelen zwischen dem schwedischen „dåna, bortdåna" und dem griechischen θανησ-, θανειν, θανον.

M. A. Castrén[3] behauptet, daß „tuonela" von „tuoni" stammt; letzteres sei der Beiname des Herrschers des „manala" (Totenreiches) „des

[1] Daniel Juslenius, Suomalaisen Sana-Lugun Coetus Jumalan avulla .. Stockholm 1745, 394.

[2] Christfrid Ganander, Mythologia Fennica. Åbo 1789, 94—95.

[3] M. A. Castrén, Nordische Reisen und Forschungen. Finnische Mythologie St. Petersburg 1853, 126—127.

Digitized by Google

elben Ursprungs" wie die deutsche Bezeichnung „Tod" und soll ein früh ntlehntes Wort sein, da es bei den anderen finnischen Völkern fehlt. . Plaßmann (mündliche Mitteilung) schlägt vor, anzunehmen, daß in en Worten tuoni und tuonela für das Totenreich die germanische Wurzel steckt, die in dem altsächs. „dōian", anord. „deyja", ahd. „touwen" rhalten und im Got. nur in dem part. praet. „diwans" belegt ist; es bedeutet „sterben". Julius Krohn[1] ist der Ansicht, daß es desselben Ursprungs sei wie Thonar, Thor, da man glaubte, daß die Seelen der Toten u Thor gingen. D. Comparetti[2] ist mit obenerwähnten Erklärungen icht einverstanden und nimmt an, daß tuoni kein Lehnwort ist, sondern infach vom finnischen „tuonne" — dorthin — stammt und tuonela — uonne + la (Suffix „la" bedeutet örtliche Bezeichnung) „die dortige Wohnung", Jenseits, bedeutet. Tuonela wäre also durch Jenseitsreich zu ibersetzen.

„Manala" wird oft als mana + la = Reich des Mana erklärt. O. Plaßnann bemerkt dazu, daß, wenn Tuonela der Aufenthaltsort des Tuoni st, Manala natürlich der Aufenthaltsort der Mana sein kann, ein Wortstamm, der mit einer im idg. weitverbreiteten Wurzel zusammenhängen kann, die u. a. im lat. „manes" = „Seelen der Toten" enthalten st. Castrén[3] sieht hier eine Zusammenstellung von zwei Worten: maan + ala. Maa, Genetiv maan = Erde, ala = unter, also unter der Erde, nterirdisches Reich. Im christlichen Sinne wird manala, wie auch tuonela, für Friedhof nicht gebraucht. Daß dieses Wort heidnischen Ursprungs ist, könnte man aus dem Ortsnamen Manalanniemi — Manalahalbinsel — in der Nähe von Sodankylä — ersehen, auf der Ungetaufte beerdigt wurden.[4]

Es gibt noch eine dritte Bezeichnung — „kalma". Renvall[5] sieht in diesem Wort die Bezeichnung für Leiche, Tod, — „mors, funus, corpus hominis mortuum". E. Lönnrot findet hier denselben Ursprung wie im lappischen „kaldma" (kalt). Im Kalevala[6] bedeutet kalma — Grab. Bei den Esten und Letten werden Friedhöfe „calmen", „kalm", „kalmus"[7], bei den Ingern „calmus"[8], bei den Finnen „kalma", „kalmiso" genannt.

[1] Julius Krohn, Suomalaisen Kirjallisuuden Historia I. Helsinki 1885, 296.

[2] D. Comparetti, Der Kalevala oder die traditionelle Poesie der Finnen. Halle 1892, 173—174.

[3] M. A. Castrén a. a. O. 128.

[4] Hjalmar Appelgrén, Suomen Muinaismuisto-Yhdistyksen Aikakauskirja, V. Helsinki 1881, 54.

[5] G. Renvall, Suomalainen Sanakirja. Aboae 1826.

[6] Rune XXXIII, V. 259—260 und Rune XXXVI, V. 173—174.

[7] Thomas Hjärn, Ehst-, Lyf- und Lettlaendische Geschichte. (Monumenta Livoniae Antiquae I.) Riga-Dorpat-Leipzig 1835.

[8] C. Rußwurm, Eibofolke oder die Schweden an den Küsten Ehstlands und auf Runö I—II. Reval 1855, 95.

Digitized by Google

Es sind frühere Opferstätten oder heilige Haine, die heute als Friedhöfe verwendet werden. In russischen Chroniken wird von „Kolmogor" (gor = gora — russ. Berg) erzählt, in dem nach dem Glauben des Volkes ein böser Geist wohnte. „Kuolla" bedeutet finnisch = sterben; „kuolo", „kuolema" — Tod; „kuoleentua" — gefühllos werden. Bei den Mordwinen heißt „kalma" = Grab. Da dieses Wort bei allen finnischen Völkern und bei den Samojeden[1] vorkommt und überall fast die gleiche Bedeutung hat, ist es zweifellos älteren Ursprungs.

Für die Toten gibt es verschiedene Benennungen. Castrén erwähnt „manalaiset" (= maanalaiset", also maan — gen. von Erde + ala — unter, iset — adjekt. = Unterirdische), „männinkäiset", „menningäiset" (germ. menni [Minni] Seele, lat. „manes" — Totenseele), „kööpelit" oder „kyöpelit", griech. κόβαλος, lat. „cobalus", „kaijuiset, (keijun, keikun — schaukeln, in Bewegung setzen), „peikot".[2] Castrén meint, daß alle diese Wesen den Menschen Unglück bringen. Die allgemeine Benennung für Leiche, Tote ist „vainaja", „vainaa", „vainage" = got. „vainags", althochdeutsch, „wēnag", „weinag", neuhochdeutsch „wenig", was nach E. Setälä[3] „bejammernswert, beweinenswert, unglücklich" bedeutet. Ob diese letztere etymologische Erklärung des Wortes „vainaja" zu gebräuchlicher Bedeutung in bezug auf Tote richtig ist, scheint fraglich, da die Toten nach finnischem Glauben nicht etwa zu beklagen waren, vielmehr das Wort „vainaja" eine „Ehrenbenennung" ist. (Einen Selbstmörder nennt man z. B. nicht „vainaja").

Charakteristisch für die gesamte finno-ugrische Völkergruppe ist die Auffassung, daß der Tod als solcher nicht existiert. Nach der Bestattung lebt der Mensch fort, und zwar in Form von verschiedenartigen, die Welt erfüllenden Geisterwesen, die von den Menschen verehrt oder auch gefürchtet werden. Der Tote kann dem Lebenden erscheinen und kann ebenso zum Haltia = Herrschergeist werden. Hausgeister sind Geister der Familie und können den Lebenden in Gestalt kleiner, häßlicher Männlein oder Weiblein erscheinen. Der erste Familienahne wird besonders verehrt und seine Seele gilt als Schutzgeist des Hauses. Diesen Ahnengeistern wurden Bäume, die sog. Ahnenbäume gewidmet. In der Nacht stellt man für die Hausgeister Trinkwasser in das Zimmer.[4] Oft soll man ein Licht anzünden, da man sonst keine Ruhe bekommt. Wenn man in irgendeinem Zimmer übernachten will, so muß man zuvor den Hausgeist bitten:

[1] Kaarle Krohn, Zur finnischen Mythologie, FF-Communications XXXVIII 1. Nr. 104, Helsinki 1932, 12.

[2] Matti Waronen, Vainajainpalvelus muinaisilla suomalaisilla, Helsinki 1898, 5.

[3] E. Setälä, Yhteissuomalainen Äännehistoria, Helsinki 1890, 60.

[4] Archiv der finnischen Literaturgesellschaft, Helsinki, H. Brand, 88.

Digitized by Google

„Ich bitte um Nachtquartier, lieber Herrscher des Zimmers, auf der Erde des Vaterlandes, die dem Vaterland erworben ist, von Jesus erlöst".

Wenn dann die Wände knacken, hat man die Erlaubnis bekommen.[1] Man findet oft die Auffassung, daß Verstorbene Krankheit und Unglück bringen, wenn sie vergessen, ihre Gesetze nicht beachtet werden, oder der Herrscher einer Naturkraft oder Erscheinung beleidigt wird. Krankheit und Unglück sollen hieraus zu erklären sein. Diese Furcht vor den Toten scheint christlichen Ursprungs zu sein.

Wenn man die Leiche wäscht, muß man ihr dreimal auf die Zähne pucken, damit sie nicht zu Haus erscheint und man sie nicht zu rchten braucht.[2] Wenn man in den Mund einer Leiche einen Span eckt, kann sie nicht vom Leichenbrett gehen.[3] Damit der Tote nicht ı Haus umhergeht und Menschen erschreckt, muß man Weidenholz in en Sarg legen.[4] Wenn man fürchtet, daß der Tote in sein Haus zurückommt, legt man ans Fußende des Sarges Leinsamen.[5] Zieht man einer eiche ein zerrissenes Hemd an, können die Angehörigen keinen Frieden ekommen, ehe sie ihr nicht ein heiles Hemd angezogen haben.[6] Damit er Tote nicht in sein Haus zurückkehrt, muß man mit den Fransen ines Sacktuches einen Daumen der Leiche mit den Zähnen verbinden nd außerdem einige Münzen in den Sarg legen.[7] Das Wandern der eiche kann man auch dann hindern, wenn man ihr die Beine zusammenindet.[8] Bei einem Begräbnis soll man rückwärts um das Grab oder das Haus des Toten herumgehen und dabei Leinsamen säen, damit der Tote icht zu Haus erscheint.[9] Hat man sich an einem Toten vergangen, bekommt man vor ihm keine Ruhe, wenn man nicht in das Zimmer geht, n dem der Tote liegt und ihn an der Hand faßt. Wird der Tote zum Grab geleitet, muß man vom Haus bis zum Friedhof Leinsamen säen, len man vorher schon fünfmal im Haus gesät hat.[10] Wenn ein Kind in ler Wiege stirbt, muß man ein Stück von einem Leichenbrett nehmen nd in die Wiege legen, damit keine Erwachsenen in diesem Haus sterben mögen.[11]

„Ein unverheirateter Mann, dessen Freund gestorben war, klopfte an einem Abend im Vorbeigehen an die Tür der Darre, in der der Tote aufgebahrt lag. Er ging auf Liebesabenteuer aus und sagte:

— Nun, Pekka, du solltest eigentlich mitkommen. — Der Tote folgte ihm auf den Fersen. Als er sich umwandte und sagte:

---

[1] Archiv der finnischen Literaturgesellschaft, Helsinki, H. Brandt, 81.
[2] ebd. 93. [3] ebd. 954. [4] ebd. 1316.
[5] ebd. 972. [6] ebd. 1011. [7] ebd. 85.
[8] ebd. 955. [9] ebd. 86. [10] ebd. 484.
[11] ebd. 576.

Digitized by Google

— Pekka, warum trittst du mir auf die Fersen? — umklammer ihn dieser fest und fing an, mit ihm zu kämpfen."[1]

Weiter besteht in Finnland ein sehr verbreiteter Glaube, daß d Verstorbenen in der Kirche einen Gottesdienst für sich halten.

„Zwei Frauen von Housula begaben sich, ohne die Zeit zu wisse zum Morgengottesdienst in die Kirche. Als sie in die Nähe derselbe kamen, sahen sie, daß sie bereits erleuchtet war und eilten deswege geradewegs auf sie zu. Während eine von ihnen hineinging, blieb d andere noch eine Weile draußen. Die Kirche war voller Menschen, d der Ankommenden ihre Hände über die Bänke entgegenstreckten, a wollten sie sie begrüßen. Da hörte die Frau eine Stimme, die sie warnte

— Gib ihnen nicht deine Hand und komme nicht in die Kirche. –

Die Frau dachte noch immer, es sei ein wirklicher Gottesdienst un ging zur Mitte der Kirche. Da erschien ihr zur Seite eine Frau, die sie aufs neue warnte:

— Geh nicht weiter, zieh deine Handschuhe aus, wirf sie übe deine linke Schulter und verlasse sofort die Kirche, ohne hinter dic zu schauen. —

Die Frau sah die Sprechende an und erkannte eine ihrer verstorbene Bekannten. Gleichzeitig bemerkte sie, daß alle anwesend waren, die a dem Friedhof beerdigt waren. Sie warf sofort die Handschuhe über ihr linke Schulter und beeilte sich, aus der Kirche zu kommen. Draußer traf sie die andere Frau, mit der sie gekommen war. Ängstlich ginge die beiden in die Stuben des Ilola-Hauses, um sich dort zu wärmen un auf den richtigen Gottesdienst zu warten.

Am nächsten Morgen fand die Frau an der Stelle, wo sie ihre Handschuhe hingeworfen hatte, kleine Wollknäule. Die Friedhofsbewohner hatten die Handschuhe zu Wollfetzen zerrissen."[2]

Zu bestimmten Zeiten, wenn die Ahnengeister außerordentlich mächtig sind und sich in der Luft bewegen, wurden besondere Feste, in denen der Ahnenkult betont wird, gefeiert. Allerdings wurden diese Geister nicht als Götter verehrt. Man sah sie in den Elfen, den kleinen geflügelten Wesen, die man auch im Leichengefolge zu erkennen glaubte, wenn ein Mensch den Todeskampf kämpfte oder in kööpelit (Kobolden), die sich auf Hinrichtungsstätten und Friedhöfen bewegten oder im Koboldsberg (anscheinend ursprünglich Begräbnisstätte) wohnenden, unverheiratet gestorbenen Weibspersonen, oder auch in den männinkäiset, menningäiset, kleinen, ameisenähnlichen Wesen, oder schließlich, wie erwähnt, in den Hausgeistern.

---

[1] Erzählt von Matti Pitkänen, 63 Jahre, aus Tuokslahti, Sortavala.
[2] Erzählt von Otto Tiihonen, 61 Jahre, aus Mahlu.

Digitized by Google

Für in die Unterwelt hinabgestiegene Menschen konnte man auch e Riesen (jätit) halten, die den Sagen nach die Vorgänger der jetzigen ewohner Finnlands waren. Sie lebten bereits vor der Sintflut. Sie hatten ır Zeit der Sintflut keine Arche gebaut wie Noah, sondern sich tief den Bergen versteckt gehalten. So wurden sie zu Berggeistern, nomen, und leben nun als Sippen in den Bergen. Die „hippa" geannten Geister sind in Finnland aus den Hippa-Spielen bekannt. Sie nd zu den Waldgeistern zu rechnen, ebenso wie närri (Neck) zu den Vassergeistern.

Nach dem Glauben der Finnen lebt man im Totenreich genau so ie auf der Erde. Die Tscheremissen nehmen an, daß der Tote dieselben igenschaften behält, wie der Lebende: Hunger, Kälte, Hitze, Licht und unkelheit fühlt.[1] Ebenso glauben sie, daß Tote wachsen können. Z. B. ird dem Kinde ein roter Faden von der Länge eines Erwachsenen in as Grab gelegt.[2] Bei denselben Tscheremissen besteht die Ansicht, daß erstorbene Glück und Segen bringen oder auch Lebende zu sich holen önnen. Aus diesem Grunde liegt auf dem Sarg ein Garnbündel, wenn ieser aus der Stube in den Hof gebracht wird. Alle Verwandten zupfen ich einen Faden aus dem Garnbündel mit den Worten:

„Obgleich du vielleicht vorzeitig gestorben bist, so nimm mich doch nicht mit dir, sieh, einen wie langen Faden ich bekommen habe, gönne mir auch ein langes Leben."[3]

Lauri Kettunen[4] berichtet, daß ihm eine alte Frau Kaisa Vilhunen agte, daß die Verstorbenen zuerst durch die Erde gehen, dann durch Vasser, Wärme und Kälte zum Fluß Tuonela, der Grenze des Totenreiches. Über den Fluß kommen sie dann in das Samenland (Siemennua), und werden von dort wieder in die Welt hinein geboren. Diese Nachricht über die Wiedergeburt ist jedoch die einzige, die bisher der innischen Volkskunde bekannt ist. Dagegen gibt es wohl zahlreiche Nachrichten, daß die Seele des Verstorbenen im Laufe der 40 Tage, ehe sie in das Totenreich kommt, die Gestalt verschiedener Tiere, besonders der Vögel annehmen kann. (Vgl. dieselbe Auffassung bei den indogerm. Völkern.) Vielleicht wurden aus diesem Grunde die Vogelgestalten an den Holzkreuzen der Gräber angebracht. Um den Toten noch in dieser Welt vor bösen Kräften zu schützen, werden die Totenwachen eingerichtet.

Nach dem Glauben der Lappen ist die Seele Leben und Blut; Geist

[1] Uno Holmberg (Harva), Die Religion der Tscheremissen. FF-Communications, XVIII. Porvoo 1926, 17.

[2] ebd. 18. [3] ebd. 19.

[4] Lauri Kettunen, Vermlannin Suomalaisten uskomuksia, taruja ja taikoja. Helsinki 1935. Auch nach einer mündlichen Unterredung mit dem Verfasser.

Digitized by Google

ist Luft, die der Mensch atmet und das Leben Bewegung.[1] In dieser Falle könnte man sagen, daß die „Seele" nach dem Tode nicht existier sondern Geist-Luft in ewiger „Bewegung" unsterblich ist. Übrigens hei im Finnischen Geist „henki", Genetiv hengen; das Atmen — hengit hengenveto. Veto — ziehen, hengen + veto — Geistziehen, also Go in sich einziehen.

An Hand von Ausgrabungen wurde festgestellt, daß während d Beerdigung auf dem Friedhof ein Mahl stattfand.[2] Am Grabe wur ein Tier geschlachtet, das man entweder kochte oder briet. Einen Te davon legte man ins Grab, ehe dieses mit Erde bedeckt wurde. Fü dieses Opfermahl nahm man gewöhnlich einen Hammel, einen Ochse oder ein Schwein, in einzelnen Fällen auch Pferde, Hunde, Vögel od Fische.

Diese Beerdigungsfeier mit dem Opfermahl am Grabe heißt „pe jainen". — Porthan[3] zieht Parallelen zwischen den Worten „peijakas oder „paijanen" (genius inferus) und sieht hierin eine Versöhnungsfeie mit den Bewohnern der Unterwelt. Die Volksüberlieferung berichte nichts von solchen Festen, über die auch keinerlei frühere Aufzeichnunge vorhanden sind.

Reste dieses Brauches sind heute noch erhalten. Z. B. wurde vor 4 oder 50 Jahren[4] ein Hahn geschlachtet und auf den Sarg gelegt, al dieser aus dem Haus in die Darre gebracht wurde. In Karelien ist e noch Brauch, eine Erbsen- oder Bohnensuppe zu essen, bevor der Sar aus dem Haus gebracht wird. In Savo und Karelien ißt man vor dem Gang zum Friedhof, zur Beerdigung eine Milchgrütze. Die drei erste Löffel soll man auf den Fußboden oder direkt auf die Erde werfen. I einigen Gegenden wird für das Mahl ein Haustier getötet. Wenn de Sarg schon auf dem Pferdewagen steht, verteilt der Hauswirt über dem Sarg an die versammelten Gäste Branntwein aus einem alten Glas. Wen alle getrunken haben, gießt er noch ein Glas voll und umkreist damit den Sarg zweimal in Richtung der Sonne und einmal entgegen. Danach gießt er den Branntwein auf den Pferdekopf. Unmittelbar nach der Beerdigung legt man auf das Grab Roggen oder Malz, Brot, Salz und Münzen. Die armen Leute, die gewöhnlich zu solchen Festen in große

[1] E. Jessen, Afhandling om de Norske Finners og Lappers hedenske Religion. København 1767, 69—70. Vgl. jedoch H. Paasonen, Über die ursprüngl. Seelenvorstellungen bei d. finnisch-ugr. Völkern etc. JSFOu XXVI. Helsinki 190

[2] Th. Schwindt, Tietoja Karjalan Rautakaudesta (Dissertation), Helsinki 1892, 188.

[3] H. G. Porthan, M. Pauli Juusten Episcopi quond. Aboensis Chronicon Episcoporum Finlandensium. Aboe 1787, 70—71.

[4] Matti Waronen, Vainajainpalvelus muinaisilla suomalaisilla. Helsinki 1898. 77—78.

Digitized by Google

engen erscheinen, dürfen davon nehmen. Man verteilt sogar den Armen rot über dem Sarg. Das ist sicherlich noch der letzte Rest des Totenahls, das man früher am Grab unmittelbar nach der Beerdigung ierte.

Alle Wäsche aus dem Bett, auf dem der Mensch starb, muß verrannt werden. Das restliche Holz, aus dem der Sarg angefertigt ist, erbrennt man im Wald oder auf der Dorfstraße; durch dieses Feuer ird die Leiche im Sarg durchgeführt.[1] Manchmal wird auf beiden Seiten er Straße Feuer gemacht, durch das ebenfalls die Leiche hindurchezogen wird.[2] Dieses Feuerbrennen und der Durchzug der Leiche war ine über das ganze Land verbreitete Sitte[3], die zu den notwendigsten ählte. Es wird gewöhnlich erklärt, daß jetzt die Seele des Verstorbenen icht zurückkehre. Nur bei der Beerdigung der Ertrunkenen sollte man ein Feuer machen, da „Feuer mit Wasser zusammen sehr böse wirke".[4] Nach der Beerdigung, wenn die Verwandten und Geladenen in das Trauerhaus gehen, um das Gedächtnis des Verstorbenen zu feiern, sollen eine Verwandten über das Feuer springen, das vor der Tür des Hauses errichtet ist.[5] Ähnliche Feuerbräuche oder Reste davon sind nach der Beerdigung bei allen finno-ugrischen Völkern vorhanden. In Karelien werden zur Beerdigung oft mehrere Klageweiber eingeladen.

Sofort nach dem Tode wird die Leiche gewaschen, festlich gekleidet und möglichst schnell in den Sarg gelegt. In Karelien sagt man, daß dies gleich nach dem Tode geschehen muß, damit der Tote nicht längere Zeit ohne Heim bleibt. Seine Seele soll sich 40 Tage nach dem Tode z. T. auf dem Friedhof, z. T. in der Nähe des Hauses, gewöhnlich unter dem Tisch aufhalten, bis sie sich dann schließlich in das Totenreich begibt. Im Laufe dieser Zeit, besonders bis zur Beerdigung der Leiche soll man nichts unter dem Tisch haben, auch nicht die Füße darunter stellen, nichts Schlechtes über den Toten sprechen und nichts tun, was ihn beleidigen könnte. Man soll nichts aus dem Haus weggeben, ja nicht einmal die Stube reinigen oder in eigener Sauna baden. Es gibt Dörfer, wo in dieser Zeit keine Sauna benutzt werden darf, anscheinend in solchen, wo die Bewohner untereinander verwandt sind. Nach diesen 40 Tagen wird alles gründlich gereinigt, die Kleidung des Verstorbenen verbrannt usw. Nach der Feier, die unmittelbar nach der Beerdigung stattfindet, ist den Angehörigen des Verstorbenen bis 40 Tage nach dem Tode Askese vorgeschrieben.

---

[1] Matti Waronen, ebd. 88.
[2] Nach Angabe von Miron-Aku, 92 Jahre, Dorf Tulema, Kirchsp. Salmi.
[3] Vgl. M. Waronen 88—89.
[4] Nach Miron-Aku.
[5] Nach Hannes Vornanen, 37 Jahre, aus dem Dorf Tolvajärvi.

Digitized by Google

Der Sarg wurde früher aus einem Stück Holz hergestellt[1] und hatte ursprünglich die Form eines Bootes.[2] Ebenso wurde ein Boot des Verstorbenen auf sein Grab gelegt oder eine Darstellung desselben auf das Kreuz gestellt.[3] Diese Sitte scheint bei vielen Völkern, besonders bei Germanen und Slawen verbreitet zu sein. Ibn Foszlan schreibt über seine Reise nach der Stadt der Bulgaren in den Jahren 910—920, daß nach dem Tode eines angesehenen Mannes ein Schiff auf das Land gebracht und mit der Leiche zusammen verbrannt wurde.[4] Es ist anzunehmen, daß bei den finnischen Völkern diesem Brauch der Gedanke zugrunde liegt, daß sich die Seele nach dem Totenreich über einen Fluß (beisp. Tuonifluß im Kalevala) begeben muß. Dem Toten werden verschiedene Gegenstände — Arbeitsgeräte, Waffen (oft zerbrochen), Münzen, Gold, Eßvorräte, meist auch eine Flasche mit Branntwein — mit ins Grab gegeben. Bei allen finno-ugrischen Stämmen wird außerdem noch ein grüner Zweig von einem Baum hineingelegt. Im östlichen Teil Kareliens, wo der griechisch-katholische Ritus herrscht, werden auf dem Grab oft Kreuze mit einem Dach oder kleine Holzhäuser errichtet (Grabhäuser), die ein Fenster haben. Man sagt, damit die Seele aus diesem Fenster entweichen kann. In das Fenster oder auch auf das Grab werden die Opfer (Essen) gelegt. Hier begegnen sich zwei verschiedene Vorstellungen. Auf der einen Seite bleibt die Seele des Toten auf dem Friedhof; es wird ihr ein Haus gegeben, in dem sie wohnen kann. Bei Heilungen und bei der Gedächtnisfeier wird sie vom Friedhof gerufen, und die Gräber werden besonders verehrt. Andererseits gelangt die Seele 40 Tage nach dem Tode in das Totenreich.

II.

In Ostkarelien sind noch heute zahlreiche Gedächtnisfeiern erhalten. Drei Tage nach der Beerdigung wird im Trauerhaus auf freudige Weise gefeiert. Gäste bringen Pasteten, Brote, Süßigkeiten, oft auch Alkohol.

Im Sommer 1937 hörte ich von einem Grenzsoldaten, daß es im Dorfe Rajaselkä vor kurzer Zeit bei einer solchen Feier besonders freudig zuging. Mit Abscheu erzählte der Soldat, daß auf diesem „piirut"

[1] A. Rahkonen, Muistelmia matkoilta Itä-Karjalassa, Suomen Kuvalehti 1876, 69.

[2] J. R. Aspelin, Suomalaisten Muinaismuisto-Yhdistyksen Aikakauskirja V. Helsinki 1881, 352—353.

[3] A. Hirsjärvi, Pari rajakarjalaista hautamerkkimuotoa. Suomen Museo XLI. Helsinki 1936, 84—87, auch Matti Waronen, Vainajainpalvelus muinaisilla suomalaisilla. Helsinki 1898, 65—66.

[4] D. N. Anutšin. Sani, ladja i koni, kak prinadležnosti pohoronnago obrjada Archeologo-etnografičeskij etjud. (Drevnosti I. Moskovskago Archeologičeskago Obščestva, Band XIV.) Moskau 1890.

Digitized by Google

weifellos vom russischen „pir" = Gastmahl, Schmaus, da in westlichen egenden des Landes das Wort nicht vorhanden) maßlos getrunken rde. „Es konnte eher eine Hochzeit als eine Totenfeier sein."

Diese Art der Totenfeier erwächst aus dem Bewußtsein der Gemeinmkeit der Lebenden und der Toten. Sechs Wochen nach dem Tode, chdem sich die Seele — oft in Vogelgestalt — überall dort hinbeben hat, wo der Lebende gewesen ist, findet nochmal eine Feier statt. st dann begibt sich die Seele in das Totenreich — Tuonela. — Eine lche Feier konnte ich im Dorf Ägläjärvi beobachten. Da es eine „Dorfier" — „prasniekka" war, begaben sich die Frauen nach der Kirche m Friedhof, um dort ihre Verstorbenen zu „beklagen". Die Gräber urden mit Wacholderzweigen gereinigt, um dann auf ihnen zu klagen. ber dem Grab eines vor 6 Wochen Verstorbenen machte ein Klageweib it einem Wacholderzweig drei Kreise in der Richtung der Sonne, drei entgegengesetzter Richtung und dann nochmal in Richtung der onne, — insgesamt 9 Kreise. Dabei sprach sie etwas, was ich nicht erstehen konnte. Die Mitgekommenen — alte Frauen und Mädchen — anden im Kreis um das Grab; jede hatte einen Wacholderzweig in der and. Eine Frau stellte auf das Grab einen Korb, aus dem sie ein runes Brot, karelische Pasteten (bootförmig) und Kuchen nahm und alles or das Kreuz stellte. Danach weinten alle und bewegten sich hierbei n Rhythmus. Die Klageweiber improvisierten ihren Klagegesang, sich tets dabei beugend und schaukelnd, während sie mit den Zweigen uf das Grab schlugen. Beim Verlassen des Friedhofes blieben die gerachten Opfer auf dem Grab liegen, die dann später von den Armen es Dorfes geholt wurden. — Früher wurde diese Feier weitaus festicher gestaltet. Die Gräber waren mit Tüchern gedeckt und es wurde uf ihnen gegessen.

Zehn Tage nach Ostern wurde ebenfalls eine Feier auf dem Friedhof eranstaltet. Hierzu brachte man Eier mit, die auf den Gräbern gegessen urden. Zur Julzeit werden alle Gräber mit Kerzen besteckt.

Eine andere Feier, die, unabhängig von den Jahresfesten oder dem Tag der Verstorbenen, stets im Herbst stattfindet, verdient besondere Beachtung. Von einigen Volkskundlern wurde sie „piirut" genannt, doch scheint dieser Name hierfür nicht ganz zuzutreffen, obgleich die Bauern aus dem Kirchspiel Suistamo[1] sie so nennen. Es ist vielmehr anzunehmen, daß im Volke eine Verwechslung der Bezeichnung vor sich gegangen ist. In Ostkarelien nennt man sie „muistajaiset" (Gedächtnisse), und wenn man mit den Bauern über „piirut" spricht, so ist ihnen dieser Ausdruck entweder unbekannt, oder sie verstehen darunter eine freudige Feier,

[1] Martti Haavio, Piirut. (Kotiseutu.) Helsinki 1934, 85—91.

Digitized by Google

die gleich nach dem Tode stattfindet (siehe oben). Ich habe nur v einer Bäuerin über „piirut" gehört. Heikki T. Lehmusto, der im Somm 1937 in Karelien ausschließlich Material über Gedächtnisfeiern sammel teilte mir mit, daß er an zwei Stellen davon hörte. Man nahm an, d „muistajaiset" zum letztenmal vor 30 Jahren stattfanden, jedoch kon Lehmusto feststellen, daß sie noch im Jahre 1931 im Dorfe Hauk vaara im Oktober gefeiert wurden. Ebenso sollte eine solche Feier i Oktober 1937 im Dorfe Leppäniemi stattfinden; ob dieses geschah, i mir unbekannt. Es folgen jetzt einige Ausführungen über „muistajaise die ich durch Aufzeichnungen von Lehmusto, die er veröffentlichte, ve vollständigen konnte.[1]

Gewöhnlich im Herbst veranstaltet eine Familie eine Gedächtnisfei für alle Verstorbenen ihrer Sippe. Manchmal findet sie nur für eine oder mehrere bestimmte Ahnen statt, jedoch werden alle Ahnen de Sippe zu dieser Feier geladen. Der Anlaß zu dieser Feier kann zweierl Art sein. Einmal kann der Verstorbene seinen Wunsch geäußert habe daß „muistajaiset" stattfinden sollen. Es ist dann die Pflicht der Sipp diesem Wunsche nachzukommen, da sie sonst eine Strafe oder ein U glück durch die Ahnen zu erwarten hat. Um mit den Ahnen in gute Beziehungen zu bleiben, findet ebenfalls eine Feier statt; in diesem Fa ist sie freiwillig. Es ist jedoch anzunehmen, daß sie ursprünglich zum Kult gehörte und für alle eine selbstverständliche Pflicht war.

Über die Zeit der Feier entscheidet die Sippe, die in einem Ra übereinkommt, wann die Feier für sämtliche Sippenahnen veranstalte wird. Gilt die Feier einer bestimmten Person, so sind nur die Ange hörigen der Familie des Verstorbenen, z. B. die Kinder für die Eltern oder umgekehrt, beteiligt. Die übrigen Angehörigen der Sippe werde nur über die Zeit benachrichtigt. Bei der großen Feier werden außer den Angehörigen der Sippe auch Bewohner der nächstliegenden Dörfer eingeladen, ja auch ganz Fremde und nicht Geladene sind willkommen. So versammelt sich zur Feier eine Menge von mehreren hundert Personen. Die Vorbereitungen dauern gewöhnlich sechs Wochen, in einigen Gegenden, besonders in Russisch-Karelien, sogar neun.[2]

Lehrreich ist, daß bei dieser an sich heidnischen Feier auch ein Priester teilnimmt. Er betet während dieser sechs Wochen in der Kirche für die Verstorbenen der Sippe, die die Feier veranstaltet. Vor den sechs Wochen wird ein Klageweib eingeladen, das mit ihrem Gesang die Toten bittet, zu dieser Feier zu kommen; letzteres wird noch öfter

[1] Heikki T. Lehmusto, Muistajaiset. Virittäjä, H. 4, Helsinki 1937, 417—43

[2] Uno Harva (Holmberg), Karjalan Kirja. Helsinki 1932, 481—482. — Kaarle Krohn, Suomalaisten Runojen Uskonto. Porvoo 1914, 52. — Heikki T. Lehmusto. Muistajaiset. (Virittäjä, H. 4.) Helsinki 1937, 418.

Digitized by Google

iederholt. Schon ein Jahr vorher verspricht man den Ahnen Gerste id Roggen, die dann zur Feier verwendet werden. Ein Bullenkalb wird hre vorher für diesen Zweck bestimmt.

Vor den 6 Wochen bittet man Gott und den Ältesten der Sippe um gen; erst dann kann mit den Vorbereitungen angefangen werden. as Haus, Schuppen und sonstige Gebäude werden von Zeit zu Zeit ründlich gesäubert. Türen und Öfen sollen offenstehen, und in das offene enster hängt man ein Handtuch, und zwar so, daß sich ein Ende drau- n befindet, während das andere in der Stube hängt, damit nach Er- ärung der Bauern die betreffende Seele leichter in die Stube hinein- mmen kann. Der betreffende „Ahne" wird nun zum Essen eingeladen, as entweder auf einen hierfür bestimmten Tisch, auf den Herd oder if den Tisch, an dem die Familie ißt, gestellt wird. Das Essen wird anchmal aus den für die Feier versprochenen Lebensmitteln, vor allem is Gerste, Roggen und Erbsen bereitet. Manchmal ist es dasselbe wie as der Lebenden. Dasselbe Essen wird für die Toten im Laufe der chs Wochen bereitet; danach erhalten es die Armen. Dieses stellt man leichfalls unter das Gottesbild, das bei den griechisch-katholischen auern immer in der Ecke hängt. Der Totentisch ist genau so gedeckt ie für die Lebenden; hier wie dort darf nichts fehlen. An der Wand ängt ein Handtuch, für die Toten. In der großen Stube auf dem Herd ird gewöhnlich ein Bett für die Toten gemacht. Manchmal rüstet an das Bett auch in einer für diesen Zweck bestimmten Stube, zu der ein Nichtangehöriger der Sippe Zutritt hat. Vor dem offenen Fenster, n dem ebenfalls ein Handtuch hängt, lädt das Klageweib den Toten um Schlafen. Diese Stube, in der der Tote schläft, hat eine besondere edeutung. Sie wird noch sorgfältiger gereinigt als die übrigen. Tritt rotz des Verbotes ein Fremder in die Stube, so muß man sie sofort ochmals reinigen, mit heiligem Wasser besprengen und mit brennenden Vacholderzweigen räuchern. Durch den Rauch kommt der Tote wieder urück. Dieses ist ein neuer Beleg, daß Feuer und Rauch nicht zur Ver- reibung der Toten dienen, sondern sie anziehen.

Rauchen, Schimpfen, Alkoholgenuß, Kaffee und Tee, Schweinefleisch, Hecht und Kartoffeln sind während der sechs Wochen streng verboten. Ebenso ist geschlechtlicher Verkehr während dieser Zeit nicht gestattet. Werden diese Vorschriften nicht durchgeführt, so kommt der Tote nicht ns Haus und bringt statt dessen Unglück. Vor dem Totenbett steht Trink- vasser und eine Kerze brennt während der Nacht im Nebenzimmer oder vor lem Gottesbild. Ein Feuer brennt die ganze Nacht in einer Ölschale. Dieses eigt wiederum, daß Licht zum Herbeiziehen der Seele verwendet wird.

Das Klageweib lädt die Toten auch an den Stellen ein, an denen ie gestorben sind. Frau Martta Pelkonen erzählte, daß in Salmi jemand

Digitized by Google

im Fluß Miinala ertrunken war. Ein Klageweib stand jeden Abend am Ufer auf der Waschdiele und lud die Seele zum Schlafen ins Haus.

Sind die Vorbereitungen während der sechs oder neun Wochen beendet, versammeln sich, wie bereits erwähnt, oft mehrere Hunderte von Menschen. Es werden alle Angehörigen der Sippe, Lebende und Tote, eingeladen. Die Tische sind reichlich gedeckt; es darf an dem Tage vorher noch nichts gegessen werden. Die Ältesten der Sippe gehen mit einem Klageweib (später war es statt des Klageweibes ein Priester) zum Friedhof, um den Toten nach Hause einzuladen. Man nimmt ein Brot mit und das Klageweib klagt einen Einladungsgesang:

„Kommet, traute Anverwandte
Liebe Sippenahnen, kommet
Her zu trostlos-trübem Male
Bis ins neunte der Geschlechter.
Nun nahet uns Unglücklichen
Lebenden ein Abschiedsleid:
Schon kündeten's die Träger des Kreuzgewands
Welche Engel hier auf Erden sind,
Trugen es ein ins Totenseelenbuch."[1]

Nach dem Eintreffen begrüßen die eingeladenen Sippenangehörigen und Gäste die „lieben Toten"; die Klageweiber singen den „lieben Gästen aus der anderen Welt ein Willkommen". Wenn statt des Klageweibes ein Priester zum Friedhof ging, so lud dieser sie mit dem kirchlichen Segen ein. Nach der Ankunft auf dem Hof fragten ihn die Gäste: „Brachtest Du die, die wir verloren?". Der Priester antwortete: „Brachte, aber sie sind unsichtbar".

In Suojärvi geht man zum Friedhof nicht zu Fuß, sondern fährt mit dem Wagen. Für den Ältesten und Priester ist ein Wagen bestimmt, für die Toten aber unbedingt ein Schlitten, und zwar ohne eiserne Teile. Der Schlitten ist mit Matratzen, Laken und Decken bedeckt; auch ein Handtuch hängt herab, damit die Toten leichter einsteigen können. Das Brot und eine besondere Pastete — kalakukko (Fischhahn = im Teig eingebackener Fisch) — befinden sich gleichfalls im Schlitten. Der Priester segnet die Gräber und legt einen Teil des Essens auf die Grabbretter. Auf dem Rückweg soll der Schlittenfahrer zu Fuß ohne Mütze gehen.

In der Kirche oder Kapelle wird ein besonderer Gottesdienst veranstaltet, in dem der Priester nicht nur für die Sippe betet und die Feier veranstaltet, sondern auch für diejenigen, deren Namen ihm vorher angegeben wurden. So können auch diese fremden Toten an der Feier teilnehmen.

[1] Nach Martti Haavio, Piirut. Kotiseutu, Helsinki 1934, 85—91.

Digitized by Google

Nach dem Gottesdienst setzt man sich an den Tisch. Alles was im Haus zu essen da ist, außer Milch, wird auf den Tisch gebracht. Die Gäste bringen auch vieles mit. Meist Haferflockensuppe, Bier, karelische bootsförmige Pasteten, runde und spiralenförmige Brote, „kalakukko" (Fischhahn, siehe oben) usw. Mit der Essenvorbereitung hat man schon eine Woche vorher angefangen. Die Gäste bringen auch selbstgewebte und gestrickte Tischdecken herbei, die alle übereinander auf den Totentisch oder auf den Tisch, an dem der Priester sitzt, gelegt werden. Das schönste Tuch wird nach oben gelegt. Auf diese Tücher stellt man das Essen und glaubt, daß diese nachher eine Kraft gegen Epilepsie haben. Vor dem Essen segnet der Priester den Tisch und das Essen. Während des Mahles geht das Klageweib zwischen den Tischen einher, klagt und bittet die Toten zum Essen. Am Schluß des Mahles, an dem eine Art Nachspeise gegessen wird, sagt der Priester: „Seid ewig geehrt". In diesem Augenblick kann man den Toten sehen, wenn man durch einen der Stoffe schaut.

Zum Schluß nimmt auf dem Hof der Priester Abschied von den Toten und bittet sie, das Glück der Lebenden zu beeinflussen. Dann begleitet man sie zum Friedhof, — oft sehr weit. Ein Klageweib geht dem Zug voran und singt ununterbrochen. Der Hauswirt und der Priester bleiben zu Haus. Die Begleitenden halten in der Hand ein wenig Essen. In Suojärvi werden die Toten mit dem Schlitten auf den Friedhof zurückgebracht, wobei sie jedoch nur der Kutscher begleitet.

Am Schluß der Feier gibt man dem Priester Geld und das hintere Bein eines Tieres, das für die Feier bestimmt war, die übrigen Reste des Essens erhalten die Armen; die Reste, die von den Gaben der Gäste übriggeblieben sind, gibt man den Pferden.

Inhaltsübersicht

Im alten finnischen Volksglauben bedeutet der Tod keine Frage nach Sein oder Nichtsein. Im Tod nicht weniger als im Leben erhält der Einzelne bleibende Gestalt und Wirklichkeit durch die feste Verwurzelung in der Sippe. Der Ahnenverehrung ist deshalb ein breiter Raum zubemessen; die Gemeinsamkeit der Verwandten wurde durch das Todesereignis nicht endgültig unterbrochen; man war überzeugt, daß der Verstorbene im Totenreich auf Menschenweise weiterlebt. Diese Grundhaltung wird durch heute noch besonders in Ostfinnland geübte Bräuche bezeugt. — Geister- und Seelenglauben, Brauchtum in der Zeit zwischen Tod und Beerdigung, Opfermahlzeiten am Grabe, Grabbeigaben und Grabhäuser, die Gedanken über die 40 Tage nach dem Tode, über das Totenschiff spiegeln eine übereinstimmende Überzeugung. Besondere Beachtung ist den Totenfeiern 3 Tage oder 6 Wochen nach dem Tode zu schenken und den Gedächtnisfeiern, auf Wunsch des verstorbenen Ahns oder zur Pflege der Sippengemeinschaft, bei denen die Lebenden und Toten der Sippe sich feierlich und froh zugleich versammeln. Wochenlang wird das Haus bereitet, der Friedhof, die Flur in Erwartung der „lieben Gäste aus der anderen Welt".

Digitized by Google

ZUR GESCHICHTE DER BÄRENZEREMONIE

VON *HANS FINDEISEN* IN BERLIN

Das mit dem Bären verknüpfte Zeremonial der nordeurasisch-nordamerikanischen Völker ist im Jahre 1926 in gründlicher Weise durch einen amerikanischen Völkerkundler zusammenfassend dargestellt worden.[1] Damit ist jedoch die das Bärenzeremonial betreffende Forschung nicht abgeschlossen, und die verschiedensten Fragestellungen bedürfen noch genauer Einzeluntersuchungen, wie auch die Frage nach dem Wesen und der Bedeutung jenes Zeremonials in seiner Gesamtheit sowie seiner Beziehungen zu den sonstigen als religiös zu bezeichnenden Erscheinungen in Nordeurasien von neuem aufgerollt zu werden verdient. Im folgenden seien deshalb einige Gesichtspunkte bezüglich des Bärenzeremonials kurz besprochen, besonders mit Rücksicht auf die Geschichte dieses Brauchtums sowie seiner Stellung innerhalb der sonstigen mythisch-religiösen Überlieferungswelt jener Gruppe von Nordvölkern, die von den Lappen bis zu den asiatischen Eskimo an der Küste der Tschuktschenhalbinsel reicht. Zu den hier erwähnten Völkern müssen auch die Russen gerechnet werden, bei denen allerdings Gruppen bekannt sind — wie etwa solche im Gouvernement Kostroma[2] —, die um keinen Preis Bärenfleisch essen, während sonst ausnahmslos das Bärenfleisch in besonderer zeremonieller Weise verzehrt wird. Von den nordsibirischen Russen im Turuchansker Land konnte ich an Ort und Stelle feststellen, daß sie sich dem Bären gegenüber genau ebenso verhalten wie die Eingeborenen: sie reden ihn falls sie ihm unvermutet begegnen, höflich an, erklären ihm, daß sie ihm keineswegs etwas zuleide tun wollten, und bitten, er möge seinen Weg ruhig forsetzen, wie sie auch selbst ruhig weitergehen wollten. Zu einer besonderen Ausnahmestellung ist der Bär bei den polaren Russen an der Kolyma, am Anadyr, an Jana und Indigirka gelangt. Dort benutzt man sogar nicht einmal die Flinte bei der Jagd, wie auch die sonst überall im russischen Gebiet verwendeten großen Schlagfallen aus Baumstämmen daselbst nicht errichtet werden.[3] Dort heißt der Bär nur „*Deduška*", Großväterchen, von welchem Wort sogar ein Adjektiv „*deduškovatyj*", reich an Bären, gebildet worden ist. Von allen den im nordeurasischen

[1] A. Irving Hallowell, Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere — American Anthropologist, Vol. 28, Nr. 1, January—March, 1926, 1—175.

[2] W. A. Unkrig im „Anthropos" 1925, 807.

[3] V. G. Bogoraz-Tan, Mif ob umirajuščem i voskresajuščem zvere (Der Mythos von dem sterbenden und wiederauferstehenden Tier). — Chudožestvennyj Fol'klor. Bd. I, Moskau 1926, 67—76.

Digitized by Google

reich wohnhaften Völkern wird gleichmäßig von den besonderen Fähigiten des Bären berichtet, nämlich nicht nur auf weite Entfernungen a zu hören, was man über ihn spricht, sondern sogar auch die Gedanken r Menschen über ihn zu kennen. So lauert der Bär denjenigen, die ses über ihn denken und ihn etwa töten wollen, selbst auf, richtet sie el zu oder bringt sie zu Tode.[1] Von anderen Gruppen, so im Altaistem, wird behauptet, der Bär höre durch die Erde hindurch, und von n Jakuten ist bekannt, daß sie dem Bären die Fähigkeit des Hellsehens schreiben, entsprechend den Tschuktschen, nach deren Ansicht er über e Kräfte „schamanischen Hellsehens" verfügt.[2] Und nicht genug damit, r Bär kann auch menschliche Ehepartner haben, wie etwa aus unserem reich ausführlich in dem Musäus'schen Märchen von den „Büchern der hronika der drei Schwestern" erzählt wird.[3] Diese Gruppe von Erzähngen leitet nun zu Überlieferungen über, denen zufolge der Bär nicht ir mit den Menschen verwandt, sondern überhaupt zum Ahnen der enschen wird. Hier sei an die von den tungusischen Lamuten bei r Bärenjagd gesungenen Lieder erinnert, in denen es heißt: „Großter Bär, unsere Großmutter und deine ältere Schwester Dantra (die rahne der Lamuten) befahl dir und sagte dir: ‚Erschrecke uns nicht, irb!'"[4] Ähnliches konnte ich bei den Ketó (Jenissejer) der Steinigen unguska feststellen, die bei jedem getöteten Bären nach möglicherweise orhandenen körperlichen Übereinstimmungen mit einem verstorbenen erwandten suchen. — Dementsprechend wird auch der Bär bei den erschiedensten Völkern wie ein Mensch beigesetzt und ebenso wie ein erwandter beweint. Ein helles Licht auf die der menschlichen Seele inewohnende Kraft der Umdeutung werfen die Erinnerungsfeste für en Bären, die die Sagai im Altai feiern, die genau den gleichen für ihre erwandten abgehaltenen Festen entsprechen.[5] Am eindrucksvollsten

[1] D. K. Zelenin, Tabu slov u narodov vostočnoj Evropy i severnoj Azii (Das Vorttabu bei den Völkern Osteuropas und Nordasiens) — Sbornik Muzeja Antropologii i Étnografii, Bd. VIII, Leningrad 1929, 18.

[2] Quellenangaben bei Zelenin a. a. O. 18f. — Das wichtige tschuktschische Beispiel bei Bogoraz, Materialy po izučeniju čukotskago jazyka i folklora . . . Materialien zum Studium der tschuktschischen Sprache und Volksliteratur . . .) I, St. Petersburg 1900, 110.

[3] Hinweis auf eine entsprechende Erzählung der nordwestamerikanischen Tlinkit bei Veniamonov, Zap. ob ostr. Unal. (Aufzeichnungen über die Insel Unalaschka), Bd. III, St. Petersburg 1840, 89, bei Zelenin a. a. O. 20.

[4] V. G. Bogaraz-Tan, Mif ob umirajuščem i voskressajuščem zvere 69.

[5] Dabei wird die ganze Nacht hindurch getrunken, gesungen und gegessen in der Überzeugung, daß die Seele des Verstorbenen unter ihnen weile. Gelegentlich wird die Feier durch Weinen und folgende Worte unterbrochen: „Mein Großvater-Alter ist gestorben" oder „meine Großmutter-Alte ist gestorben!" — Während dem Bären das Fell abgezogen wird, weinen beim Stamme der Schor alle Anwesenden laut auf. Zelenin a. a. O. 54.

Digitized by Google

wird aber wohl der Ahnenkultcharakter der Bärenzeremonie durch genauen Einsichten in das entsprechende Brauchtum der nördlichen A von Sachalin durch den polnischen Forscher Pilsudski bestätigt.[1] Analyse der dabei zutagetretenden Vorgänge und Ansprachen bewe daß der Bär dort eigentlich nicht mehr des Fleischgenusses wegen tötet wird, sondern als der lebendige Zeuge des Zusammenhanges das Fest Begehenden mit der Bärenurahnin gilt. Aber auch hier s die Züge einer Wiederauferstehungssymbolik völlig deutlich, die ih klarsten Ausdruck in einer höchst eigenartigen Zeremonie der Tsch tschen, Korjaken und teilweise auch der Kamtschadalen gefunden h In diesem Völkerbereich haben sich nämlich Zeremonien erhalten, b denen der Bär die sonst gewiß beachtliche kultische Vorzugsstell nicht genießt. Gegenstand der Kulthandlung sind hier alle während der betreffenden Jagdzeit erbeuteten Tiere, die schließl sämtlich wieder zum Leben erweckt werden. Während im Westen n noch der Bärenschädel eine besonders sorgfältige Behandlung genie werden in dem genannten nordostasiatischen Bereich die Schädel all getöteten Tiere aufgehoben, und sogar bei den Wanderzügen werden s in besonderen Säcken mitgeführt. Von den Felltieren wird meistens ei Stückchen Fell, Ohr, Schwanzspitze, Nasen- oder Brusthaar genomme vom wilden Renntier der Schädel mit dem Geweih, vom Seehund ei kleines Stückchen Flosse, vom Wal kleinere Teile der inneren Orga ein Stüchen Herz oder Niere und der Augapfel. Im Winter kommen da die gefrorenen, aber ausgenommenen Tierkörper mit dem Fell. Von Fisch und Vögeln werden einige Gräten und Federn aufbewahrt. Und eben wie der Bär im Bärenzeremonial als geehrter „Gast" behandelt wir den man mit besonders guten Dingen bewirtet, werden auch hier al Tiere als „Gäste" angesehen. Die Fürsorge der Jäger-Gastgeber geh dabei sogar so weit, daß der Wal eine Frau, d. h. eine kleine, aus Fe oder aus weichem Gras geknetete Figur untergelegt erhält, während fü einen getöteten Wildrenbullen eine junge Renkuh geschlachtet wird. — „Mögen sich die Gäste aufwärmen" — bitten die Gastgeber — „wen ihnen warm wird, mögen sie ihre Fellpelze ablegen!" Das bezieht sic auf die gefrorenen Leichname der Tiere, die man erst am Feuer auftaue muß, ehe man ihnen das Fell abziehen kann. Ganz entsprechend ist die Fürsorglichkeit, mit der die Ostjaken dem Bären das Fell abziehen, wo bei sie sich ebenfalls den Anschein geben, als nähmen sie ihm nur einen angezogenen Pelzmantel ab. — Die abgezogenen Felle werden sofort durch Gürtel und Halstücher aus Gras ersetzt. In den Körper schneidet die Hausfrau an den verschiedensten Stellen sogar „Taschen", in die sie

[1] Bronislav Pilsudski, Das Bärenfest der Ajnen auf Sachalin. Globus 9 (1909) 37—41; 53—60.

Digitized by Google

viar steckt, als Geschenk für die „Gäste", und bei den Schädeln wer-
ı die Zähne mit Fett oder Blut eingeschmiert. Dabei rufen die Leute
ı: „Sagt euren Brüdern, daß man in diesem Hause die Gäste gut auf-
amt. Mögen eure älteren Brüder ebenfalls kommen. Wir werden sie
ht schlechter als euch bewirten!" Fast wörtlich erklären die Lappen
ı getöteten Bären das Gleiche, stecken ihm ein Stück gesalzenen Fisch
den Mund und sagen: „Hier, sag nicht zu Hause, daß du zu Besuch
wesen bist, aber nicht bewirtet worden wärst. Es mögen ruhig auch
ə anderen kommen, wir werden sie ebenfalls bewirten!"[1] Am Schluß
r Zeremonie werden die Tiere entlassen. Nach einem Tanz sammelt
ın die Schädel, Knochen usw. zusammen, und alles wird aus dem Zelt
tragen. Die Knochen der Landtiere werden weiter weg vom Zelt auf
r Erde niedergelegt, die Vogelknochen werden hochgeworfen, die
ıochen von Wal, Seehund und die Fischgräten werden ins Wasser ge-
ɔrfen. Dabei wird ständig ausgerufen: „Die Rentiere sind ins Feld ge-
ıfen." — „Die Seehunde haben sich ins Meer begeben." — „Der Wal
.t sich ins Meer begeben."[2]

Der aus dem behandelten Stoff von Bogoras gezogene Schluß, die
əschilderte nordostasiatische Zeremonie stelle die älteste Form der
ınlichen Zeremonien dar, erscheint sehr wohl annehmbar. Tatsächlich
ıt sich das entsprechende Zeremonial nur in besonderen Fällen an den
ären, sonst aber auch an den Walfisch[3], ferner den Lachs[4], den Tiger[5],
ı Afrika an Löwe oder Leopard[6] und bei den Tayal (Formosa) an Affen
ıd Menschen[7] geheftet. Die Gahs'sche Ansicht dagegen, umgekehrt Ur-
ɔrung und Bedeutung der Bärenfeste der Ainu und Giljaken aus dem
rauchtum der Bodenbauer Formosas zu erklären, kann man für wenig
ahrscheinlich ansehen. Es ist sachlich nicht recht einzusehen, wie sich
us einer Sonderform (Mensch; Gefangener, der jetzt durch einen Affen
rsetzt sein soll) eine so allgemeine rituelle Form wie die nordostasia-
ısche entwickelt haben sollte. Die Tatsachen zeigen doch, im Gegenteil,
aß hier eine Einstellung greifbar wird, die ganz und gar mit dem Tier
echnet. Dabei ist es gewiß nicht bedeutungslos, daß die formosanischen

---

[1] V. G. Bogoraz-Tan, Mif ob umirajuščem i voskresajuščem zvere 75 f.
[2] ebd. 74. [3] ebd. 68.
[4] Hallowell, Bear Ceremonialism, a. a. O. 162 f.
[5] Im Amurgebiet. — Vgl. entsprechend der Anrede an den Bären die gleiche
ın den Tiger durch einen Golden bei Wladimir K. Arsenjew, In der Wildnis
)stsibiriens. Berlin o. J., 259 f. Ebd. 265 auch der bezüglich des Bären über-
ieferte Glaube, das Erscheinen eines Tigers bedeute nichts Gutes.
[6] Leo Frobenius, Kulturgeschichte Afrikas. 16.—25. Tsd. Zürich 1933, 78 ff.
[7] Alexander Gahs, Die kulturhistorischen Beziehungen der östlichen Paläo-
ıibirier zu den australischen Völkern, insbesondere zu jenen Formosas. Sitzber.
l. Mitteil. d. Anthr. Ges. in Wien, Jg. 1929/30, 5.

Digitized by Google

Stämme Kopfjäger sind, die Männer nämlich, und daß der Bärenkult nur von den Frauen gepflegt wird! Es ist demnach nicht unwahrscheinlich, daß sich in der formosanischen Männergesellschaft ältere Jagdriten erhalten haben.

Auffallend ist es, daß bei den nordeurasischen Bärenzeremonien Schamanen überhaupt nicht in Erscheinung treten. Das deckt sich mit dem Urteil über die Gesamtheit der Zeremonien, das Zelenin auf Grund des von ihm gesammelten Riesenmaterials folgendermaßen ausspricht: „Der ‚Bärenkult' ist größtenteils kein Kult, der in Beziehung zu irgendwelchen Geistwesen steht, sondern es sind diejenigen Gebräuche, die von den Jägern früher bezüglich aller Jagdtiere ausgeübt wurden. Nur haben sich diese Gebräuche, soweit sie auf den Bären Bezug haben, weit besser bis in unsere Tage hinein bewahrt, da sie durch die Furcht mitunterhalten wurden, die der starke Bär dem Menschen überhaupt und dem Jäger im besonderen einflößt. Auf jeden Fall treffen wir unter den Elementen des ‚Bärenkultes' entschieden nicht ein einziges, das nicht auch in bezug auf andere Tiere angewendet würde."[1]

Und doch ist das Schamanentum aufs engste mit dieser alten, vielleicht bis in die Steinzeit zurückreichenden Tierglaubensschicht verwoben, derart nämlich, daß die Schamanen und später die Fürstengeschlechter ihren Ursprung auf mythische Tiere zurückführen und auch ebenso wie ein Jagdtier geschlachtet und von den Geistern des Unheils Stück für Stück verzehrt werden, so wie die Jäger die Beute verzehren. Und wie im Bärenzeremonial es gerade der Kopf ist, der besonders sorgsam behandelt, das Skelett aber zur folgenden Wiederauferstehung neu zusammengesetzt wird, so zeigt sich hier klarer als je die Bedeutung der alten Tierzauberschicht, denn in genau der gleichen Weise wird der Schamane nach seinem „Tode" wieder zur Auferstehung gebracht.

Inhaltsübersicht

Nach einer knappen Behandlung der Bedeutung des Bären für die alte Jägerkultur der Nordvölker wird auf den Ahnenkultcharakter des Bärenzeremonials hingewiesen, wie es sich deutlich bei einer Reihe von Völkern nachweisen läßt. Eine geschichtliche Betrachtung (unter Heranziehung nordostasiatischer Kultformen) läßt das Bärenzeremonial als späte Sonderform (neben ähnlich gearteten anderen Sonderformen jägerischen Brauchtums) eines ehemals alle Jagdtiere umfassenden Ritus erkennen.

[1] D. K. Zelenin a. a. O. 17.

Verantwortlich für den Inhalt: Prof. Dr. Walther Wüst, München 22, Widenmayerstr. 35.
Printed in Germany. Verlag und Druck von B. G. Teubner in Leipzig.

Digitized by Google

Grabhaus in Salmi. Aufn. Grönhagen 1938

Gedächtnisfeier in Ägläjärvi. Aufn. Grönhagen 1937

Grabhaus in Hautarsaara (Suojärvi).
Aufn. Grönhagen 1936

Grabhaus in Tolvajärvi.
Aufn. Grönhagen 1936

Digitized by Google

Digitized by Google

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

HERAUSGEGEBEN VON

HEINRICH HARMJANZ UND WALTHER WÜST

XXXVII. BAND

HEFT 2

1 9 4 2

LEIPZIG / B. G. TEUBNER / BERLIN

Digitized by Google

Ausgegeben am 10. Juni 1942

Archiv für Religionswissenschaft

herausgegeben von

Professor Dr. Heinrich Harmjanz, Berlin-Zehlendorf-West, Limastraße 25
Professor Dr. Walther Wüst, München 22, Widenmayerstraße 35

Jährlich 2 Hefte. Preis RM 20.— bei laufendem Bezug. Einzelhefte können nur, so weit überzählig, geliefert werden. Bestellung durch alle Buchhandlungen oder unmittelbar durch den Verlag.

Manuskripte für das „Archiv für Religionswissenschaft" sind an den Verlag B. G. Teubner zu senden, soweit nicht mit den Herausgebern anders vereinbart. Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Gewähr übernommen. Rücksendung „Eingeschrieben" erfolgt nur, wenn entsprechendes Rückporto beiliegt. Besprechungsstücke sind nur an die Verlagsbuchhandlung zu senden.

INHALT

Seite

Beiträge zur vergleichenden Religionsgeschichte. Von Prof. Dr. Lic. theol. *R. F. Merkel* in München 22, Kaulbachstr. 54 201

Mondmythologie und Wissenschaft. Von Prof. Dr. *Rudolf Much* † in Wien 231

Eigenartige Grabanlagen der Vorzeit und ihre Bedeutung. Von Dr. phil. *Alfred Dieck* in Arolsen, z. Z. im Felde 262

Über die Träger des Himmelsgewölbes im germanischen Mythos. Von Dozent Dr. *S. Gutenbrunner* in Straßburg, Reichsuniversität 270

Gottesglaube und Christusglaube im Spiegel deutscher Mundarten. Von Prof. Dr. *Max Rumpf* in München 13, Elisabethstr. 37 273

Das Christentum der Katakomben. Von *Edmund Schopen* in Berlin. (Mit 9 Abb. auf Tafel II—IV) 329

Keltischer Heilgott auf spätgotischem Schnitzaltar. Von Museumsdirektor a. D. *Karl M. Mayr* in Bozen, Via Leonardo da Vinci 8. (Mit 4 Abb. auf Tafel V und 1 Abb. im Text) 354

Die Weltsäule im Glauben und Brauch der Kanarier. Von Dr. phil. habil. *Otto Rößler* in Tübingen, Universität, Oriental. Seminar.. 356

Eine Schlangengöttin in Caere. Von Prof. Dr. *Franz Messerschmidt* in Königsberg i. Pr., Lönsstr. 22. (Mit 6 Abb. im Text und 8 Abb. auf Tafel VI—VIII) 364

Bildangst der Schwarzen. Von Dr. *Sture Lagercrantz* in Stockholm-O., Statens Etnografiska Museum 390

Register. Von *Hildegard Kornhardt* 405

Digitized by Google

BEITRÄGE
ZUR VERGLEICHENDEN RELIGIONSGESCHICHTE

I. DEUTSCHE RELIGIONSFORSCHUNG IM 18. JAHRHUNDERT

VON *R. F. MERKEL* IN MÜNCHEN

Auf J. G. Herder, der ein Prophet der religionswissenschaftlichen Betrachtungsweise genannt wurde, hat die Entdeckung des ‚Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre, Contenant les Idées Théologiques, Physiques et Morales de ce Législateur, les Cérémonies du Culte Religieux, qu'il a établi etc. Traduit en Français sur l'Original Zend avec les Remarques etc. par Mr. Anquetil du Perron', Paris 1774[1] den nachhaltigsten Eindruck gemacht.[2] „Ob's wirkliche Schriften Zoroasters sind, kann uns vorerst so gleichgültig sein, als ob er sie mit eigener Hand geschrieben. Genug, es ist die herrschende Liturgie der Parsen in ihren Tempeln: die Bücher enthalten nichts als Zeremonien und Gebete. Sie sind also, was sie auch sein mögen, Avesta, d. i. das lebendige Wort ihres Gottesdienstes, und wieviel ist das schon!" „Alles, was wir vorher ... von der Perserreligion gewußt haben, zeigt, daß wir hier im Ursprunge sind. Man schlage nach, was Hyde, Hottinger[3], Beausobre[4], Brucker, aus Griechen und Arabern, oder einer aus dem andern, gesammelt, tue die Nachrichten der Reisebeschreiber hinzu und lese Anquetil, so ist's, als wenn aus lauter Märchen Wahrheit würde." Und Herder sieht ahnungsvoll schon weite religionsgeschichtliche Zusammenhänge, wenn er schreibt: ‚Es war die persische und Chaldäerweisheit, die, seit Alexander aus der Höhe Asiens sich herabgoß, in jedem Gefäß andere Gestalt annahm und hier ihren simplen Ursprung oder wenigstens ihren frühen Abstand er-

[1] Vgl. dazu jetzt R. Schwab, ‚Vie d'Anquetil-Duperron, suivie des usages civils et religieux des Parses', Paris 1934.

[2] S. darüber meine Studien ‚Lessing und Herder als Religionshistoriker' (in ‚Nieuw Theol. Tijdschr.' [1936], H. 2, Haarlem) und ‚Herder und die Mission' in dieser Ztschr. (1921) 299 ff.

[3] Über J. H. Hottinger s. meine Abhandlung ‚Der Islam im Wandel abendländischen Verstehens' (in ‚Studi e Materiali di Storia delle Religioni' XIII [1937] 38 ff.) 84 f.

[4] Über Beausobre s. mein Referat über die ‚Anfänge religionsgeschichtlicher Forschung in Europa' in ‚Ztschr. f. Missionskunde und Religionswissenschaft' (1936) 42 ff., bes. 52.

Digitized by Google

kennet. Man vergleiche Philo oder Porphyrius und Iamblichus Ideen in dieser Liturgie: so wird man, was Urbegriff und Ableitung durch zehn Brillen hindurch ist, sehen.... Was dies für Licht über die wahre Gestalt des Sabäismus, Magismus, über die Bilder der späteren Propheten insonderheit Hesekiels, Daniels, Zacharias, über den Ursprung der Pharisäer und Essener, über die sonderbaren Ideen der Alexandriner, Neuplatoniker und die Sprache des Hellenismus, am meisten aber über den Urquell der Gnosis gebe?" Mit solcher Begeisterung hat J. G. Herder in seinen ‚Erläuterungen zum Neuen Testament aus einer neueröffneten morgenländischen Quelle' (1775) das Erscheinen von Anquetil du Perrons Werk begrüßt. Auch J. Ith spricht in der Vorrede zu seinem ‚Ezour-Vedam' (Leipzig 1778) von „dem unglaublichen Mut des Anquetil du Perron, den Kenntnissen, die er in Indien gesammelt, den neuen Aufschlüssen, die er geöffnet, dem Zendavesta, welchen er bekannt gemacht und der Menge orientalischer Handschriften, die er mitgebracht habe — mit einem Worte, dieser außerordentliche Mann mache unstreitig die merkwürdigste Epoche in diesem Fache der Gelehrsamkeit." Ebenso war Joh. Frdr. Kleuker einer der ersten, der sich für die große Bedeutung dieser Entdeckung eingesetzt hat[1] und im Vorbericht zu seinem in zwei Bänden erschienenen ‚Anhang zum Zend-Avesta' (Leipzig 1781—83) die „vorzügliche Brauchbarkeit der Untersuchungen Anquetils" besonders rühmt.

Anquetil „behandle seine Gegenstände als Kenner, mit einer Gelehrsamkeit, die ihm eigen sei, und verfahre dabei so redlich, als man irgend verlangen könne". So gab Kleuker schon 1776/77 vier Teile des ‚Zend-Avesta, Zoroasters Lebendiges Wort, heraus, worin die Lehren und Meinungen dieses Gesetzgebers von Gott, Welt, Natur, Menschen, ingleichen die Ceremonien des heiligen Dienstes der Parsen usf. aufbehalten sind.' In den ‚vorläufigen Nachrichten' gibt Kleuker einige biographische Notizen aus Anquetils Reisebeschreibung und bricht dann in die pathetischen Worte aus: „Doch aber welch ein Schatz! Ich segne den Mann im Geist, der uns solch Geschenk gegeben. Meine Augen haben gesehen, was er sagt, daß man nur den Geist dieser heiligen Bücher kosten, Zend-Avesta-Duft anziehen darf, um zu schmecken, wie weit her — welches Geistes Ausflüsse sie sind. Bloß nach dem Innern dieser Schriften geurteilt — hätte auf dem Boden, woher sie gebracht sind, in der letzten Reihe von Jahrhunderten so was nicht wachsen können. Das wird der Philosoph, wenn er alten und neuen Geist des Orients kennt, der Kenner morgenländischer Geschichte und Altertümer mit Augen sehen, wenn er sich etwas in die Tiefen dieser Heiligtümer senkt.... Haben wir in den Büchern, wie es lautet, Zend-Avesta, lebendiges Wort, Zoroasters wahres

[1] S. des Näheren W. Schütz ‚Johann Friedrich Kleuker. Seine Stellung in der Religionsgeschichte des ausgehenden 18. Jahrhunderts', Bonn 1927, 68 f.

Digitized by Google

Gedanken- und Meinungssystem von der Gottheit und allem Geschaffenen, vom Menschen, seiner Bestimmung, Pflichten und Erwartungen — wie östlich muß uns das sein! Wie an sich schon vieles aufklärend im Reiche der Wissenschaften, was bis jetzt unterm Gebiet der Schatten und Träume stand!" (S. XVIII f.) Enthält der erste Teil die beiden Bücher Jzeschne und Vispered, so bietet der zweite Teil außer einigen Abhandlungen die übrigen Zendbücher, Jeschts Sades, Si-ruze und Vendidad; es ist die Abhandlung über ‚die antike Aechtheit der Zendbücher' nebst der Übersetzung der beiden anquetilischen ‚Memoirs über die Sprachen des alten Persiens'. Im dritten und letzten Teil übersetzt J. F. Kleuker das meist aus orientalischen Schriften zusammengesetzte ‚Leben Zoroasters', sodann „den parsischen Versuch von Philosophie und System über den Zend-Avesta", den ‚Bun-Dehesch'; man findet darin „schon den völligen Glauben an Zoroasters Schriften, als das authentische und vollgültige Gesetz für Glauben und Handlung". Es folgen dann noch ‚Wörterbücher' ‚zur Kenntnis der Ursprachen Zend-Avestas unter den jetzigen Schülern Ormuzds" und eine Abhandlung ‚über die bürgerlichen und gottesdienstlichen Gebräuche bei den jetzigen Parsen'. Die in ganz neuen Ausmaßen beginnenden religionsgeschichtlichen Leistungen der Zeit erfüllen gerade Kleuker mit stolzem Bewußtsein: „Kein Jahrhundert hat so gesammelt, fremde Schätze erobert und beigelegt als das unsrige: ein künftiges Zeitalter wird zweckmäßig damit umzugehen wissen."[1] Das sind Arbeiten auf die Zukunft hin, die „die Digestionskraft des Zeitalters" überschreiten. Der Gedanke von der hohen Bedeutung des Orients, den auch Anquetil vertrat, war fast schon ein Allgemeingut der Zeit geworden. So schreibt denn auch Kleuker: „Es ist der kindischste und widernatürlichste Calcul, wenn alles Gesunde und Vernünftige auf Gottes Erdboden dem Judaismus oder dem griechischen Bart und Mantel seinen Ursprung verdanken soll." Der Gesichtskreis der religionsgeschichtlichen Forschung müsse bedeutend erweitert werden. „In einer wahren Geschichte der Aufklärung des menschlichen Geschlechts", lesen wir im Zend-Avesta (II 20), „vom Mittelpunkt des Ursprungs aus durch alle Kanäle würde die philosophische Geschichte der bisherigen Völker dieses Namens nur einige Zweige des ganzen Baumes ausmachen". J. F. Kleuker übersetzt nun auch im ersten Teil des schon genannten ‚Anhangs zum Zend-Avesta' verschiedene ‚Abhandlungen über wichtige Gegenstände der persischen Religion, Philosophie und Geschichte', während der zweite Teil ‚Fouchers historirische Abhandlung über die Religion der Perser' enthält. Zur „Beurteilung der eigentümlichen Grundlehren jenes merkwürdigen Religionssystems und zum Vergleich mit anderen Religionen des Altertums" hat

[1] W. Schütz a. a. O. 28.

Digitized by Google

J. F. Kleuker dann 1789 zu Riga einen ‚Zend-Avesta im Kleinen' verfaßt: ‚Das ist Ormuzd's Lichtgesetz oder Wort des Lebens an Zoroaster dargestellt in einem wesentlichen Auszuge aus den Zendbüchern, als Urkunden des alten Magisch-Zoroastrischen Religionssystems' (I. Teil: ‚Über den Ursprung des Zabäismus nach Anleitung der Mosaischen Nachrichten von der ursprünglichen Religion und den ältesten Begriffen der Menschen von Gottheit und göttlichen Erscheinungen'; ‚Ueber Zoroaster und dessen religiöse Stiftung'). Im zweiten Teil folgen ‚Auszüge aus den Zendbüchern und dem Buche Bun-dehesch', während der dritte Teil ‚Über die Natur und den Zweck des Ormuzddienstes, welchen Zoroaster gestiftet hat, und die Grundbegriffe der religiösen Gegenstände desselben' sich ausläßt. Wir haben jetzt über die verschiedenen, teils veröffentlichten, teils handschriftlich vorhandenen Untersuchungen Kleukers zur persischen Religion die bereits erwähnte gründliche Studie in den von C. Clemen herausgegebenen ‚Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte (Heft 1, 1927) von Werner Schütz, Joh. Frdr. Kleuker, seine Stellung in der Religionsgeschichte des ausgehenden 18. Jahrhunderts' (S. 67 ff.), die mit den Worten schließt: „Weist auch das Bild, das wir uns von Kleukers Arbeiten über die persische Religion auf dem historischen Hintergrund der Meinungen und Kenntnisse seiner Zeitgenossen zu machen suchten, mannigfache Licht- und Schattenseiten auf, so kann man doch mit gutem Recht von einer bahnbrechenden Bedeutung Kleukers für die Geschichte der persischen Religionswissenschaft sprechen. Viele Fragen sind von ihm schon endgültig entschieden worden, stets aber stellt er einen bedeutsamen Fortschritt über frühere Anschauungen hinaus dar, und noch lange hat er auf diesem Gebiet bestimmend auf die weitere Forschung eingewirkt. Gerade durch sein Werk über den Zend-Avesta ist er auch unter seinen Zeitgenossen berühmt geworden" (S. 89 f.).

J. F. Kleuker setzt sich verschiedentlich mit dem Göttinger Religionshistoriker Christoph Meiners auseinander, der kurz vor dem Erscheinen des Kleukerschen Werks in den damaligen Göttinger Gelehrten Anzeigen[1] in den Jahren 1777—1779 eine ausführliche Abhandlung ‚De Zoroastris Vita, Institutis, Doctrina et Libris' veröffentlicht hatte. Chr. Meiners, der neben Kleuker in jener Zeit zu den besten Vertretern der Religionswissenschaft gehört[2], behandelt eingehend die griechischen Nachrichten über den Zoroastrismus und steht namentlich der Überlieferung über Schriften Zarathustras ablehnend gegenüber. Meiners hat hier zunächst erstmals die antiken Berichte über Zarathustra

[1] ‚Nov. Comment. Soc. Regiae Scient.' Gotting. Tom. VIII ff.

[2] S. H. Wenzel ‚Meiners als Religionshistoriker' 1917. — Vgl. auch A. Ihle ‚Christoph Meiners und die Völkerkunde' 1931.

Digitized by Google

kritisch zu sichten versucht, nachdem früher von Barn. Brisson und Th. Hyde lediglich Zitatensammlungen unternommen worden waren. Im zweiten Teil seiner Untersuchungen (1779), „in qua praesertim in eorum quas Anquetilius sub Zoroastre nomine vulgavit, librorum antiquitatem atque auctoritatem inquiritur", glaubt er die Unechtheit der von Anquetil du Perron entdeckten Avesta-Texte erweisen zu können. Die dabei benutzten Quellen teilt Meiners „in drei Gruppen: 1. Die Bücher unbekannter Herkunft, die die Parsen als heilig verehren oder wenigstens als glaubwürdige historische Urkunden anpreisen; 2. Jüngere arabische und persische Quellen; 3. Die Berichte europäischer Reisenden aus Persien und Indien. Ihre Kenntnisse sind teils aus Gesprächen, teils aus der Lektüre alter Bücher geschöpft, doch nicht mit gleicher Sorgfalt und Genauigkeit" (H. Wenzel a. a. O. 19). In vielen seiner Argumente ist Meiners abhängig von den Engländern W. Jones und D. Richardson, die den Veröffentlichungen Anquetils äußerst skeptisch gegenüberstanden. Haben sich auch die Beweisführungen Chr. Meiners in vielen Punkten als unhaltbar erwiesen, so ist seine Abhandlung doch ein erster Versuch, die griechischen und orientalischen Quellen der persischen Religion nach religionsgeschichtlichem Gesichtspunkt zu würdigen. H. Wenzel bemerkt noch am Schluß seiner Ausführungen über Christoph Meiners' Abhandlungen, daß man sich immer vergegenwärtigen müsse, wie „diese einer Zeit entstammten, in der ein heißer Kampf um die Echtheit des Avesta tobte, ein Kampf, der etwa ein halbes Jahrhundert dauerte, bis Männer wie Rask und Burnouf neue Bahnen eröffneten. So bleibe Meiners anspruchslose Arbeit trotzdem ein historisches Denkmal aus der Sturm- und Drangperiode der Avesta-Forschung". Schließlich wird noch die weitere, im Jahre 1780 an derselben Stelle edierte ‚Commentatio de variis religionis Persarum conversionibus' erwähnt, in der Meiners beabsichtigte, „maxima brevitate universam Persarum religionis historiam pertractare".

In seiner ‚Geschichte der Sanskrit-Philologie' (1920) erwähnt (S. 8 ff.) E. Windisch noch ein weiteres, namentlich durch Voltaire bekannt gewordenes, aus den Papieren eines H. Barthelemi, Ratsmitglied von Pondichery in Südindien, stammendes Werk: ‚L'Ezour-Vedam ou Ancien Commentaire du Vedam, contenant l'exposition des opinions religieuses et philosophiques des Indiens. Traduit du Samscretan par un Brame' (2 Bde., Yverdon 1778). Die von einem H. von Modave aus Indien mitgebrachte Handschrift wurde an Voltaire verschenkt, der sie 1761 der Pariser Kgl. Bibliothek zuschickte. Die Publikation dieses Manuskripts hat der Baron de Sainte Croix veranlaßt, der Mitglied der Academie des Inscriptions et Belles-Lettres gewesen ist. Die Quellenfrage in diesem Werk bedürfte noch einer kritischen Untersuchung, denn die Angabe in der Vorrede, daß es aus dem Samskretan von „einem Oberbrahminen

Digitized by Google

der Pagode von Cheringam, einem wegen seiner unbestechbaren Redlichkeit ehrwürdigen Greise" übersetzt worden sei, genügt auf Grund der jetzt allmählich erschlossenen Manuskripte religionsgeschichtlichen Inhalts, namentlich aus Kreisen der akkomodationsbereiten Jesuiten noch nicht. Eine deutsche Übersetzung erschien bereits 1779 zu Bern (bzw. zu Leipzig) von dem bereits genannten Berner J. Ith[1] unter dem Titel ‚Übersetzung und Commentar über den Ezour-Vedam Oder die Geschichte Religion und Philosophie der Indier'. In der seiner Übertragung vorangestellten, vom 4. Dez. 1778 datierten Vorrede meint Ith, daß „nunmehr zum Studium der indischen Religion der rechte Zeitpunkt gekommen zu sein scheint, da neben den sehr unvollkommenen Nachrichten der Alten und der Kirchenväter sowie den unzuverlässigen Berichten der Reisenden" jetzt erst die gründlichen Untersuchungen eines Martin, Mauduit, Pons, Bouchet, Tachard, Le Caron, Saignes, Calmette, Gaubil, Broussel und anderer Missionairs, die teils in der Sammlung erbaulicher Briefe, teils sonst bekannt gemacht worden sind, gleichsam die erste Dämmerung veranlaßt" haben.

Ith hat am Ende seiner Übersetzung ein Fragment aus dem Bagavadam (Unterredung des Naradem mit Bramma) angefügt und eine Vorrede (datiert vom 4. XII. 1778) vorausgeschickt, worin er die bemerkenswerten Worte schreibt (S. 10f.): „Wenn also das Studium der verschiedensten Religionen der Welt nicht schon an sich selbst so wichtig wäre: wenn es nicht so vieles zur Aufheiterung der Geschichte der Menschheit, zur Kenntnis des Menschen, zur tieferen Einsicht in die Schicksale der Wahrheit beytrüge; wenn es den Einfluß von Wahrheit und Irrthum auf das allgemeine und besondere Wohl der Sterblichen nicht so entscheidend bewiese, wenn es uns die moralischen Führungen der göttlichen Regierung nicht so anschauend machte — so müßte es doch schon.

[1] J. Ith war Mitglied des Kirchen- und Erziehungsrats, Kurator und Dekan der Akademie zu Bern (früher Prof. der Philosophie, dann Oberbibliothekar das. und 1796 Pfarrer zu Siselen im Kanton Bern, geb. 1747, gest. 1813). — Als Bibliothekar in Bern lebte auch Sinner, der 1773 zu Leipzig einen ‚Versuch über die Lehre der Seelenwanderung und des Fegfeuers der Brahminen von Indostan. Nebst einem kurzen Entwurf der neuesten Revolutionen und der gegenwärtigen Verfassung dieses Reichs, aus den zuverlässigsten englischen Schriftstellern gezogen' erscheinen ließ. Sinner bekennt in der Vorrede seiner Schrift, überzeugt zu sein, daß Pythagoras „seine Lehre der Metempsychosis oder der Seelenwanderung, welche nichts als eine Reinigung, Fegfeuer oder Durchgang und Zustand der Prüfung sei, durch welchen, nach den Lehren der alten indianischen Weisen, Gott die Seelen zur glückseligen Ewigkeit führe", auf seinen Reisen in Indien von den Brahmanen kennengelernt habe (Sinner weist u. a. auch auf die Arbeit von Franz Bernier ‚Über die Religion der Braminen' 1699, hin). Über die Beziehungen des Pythagoras zu Indien s. zuletzt auch L. von Schröder in ‚Pythagoras und Indien' (1884).

Digitized by Google

dünkt mich, wegen seiner Beziehung auf das Christentum der ganzen Aufmerksamkeit der Freunde der Religion und der Wahrheit würdig seyn". Schon damals mußte sich J. Ith gegen „eine gewisse Klasse von Christen" wenden, „die bey jedem neuen Fortschritt der Vernunft für ihre Religion in Besorgnis stehen". Demgegenüber schließt er seine Ausführungen mit dem mutigen Bekenntnis: „Ich meinerseits lebe in der frohen Gewißheit, daß jeder neue Strahl ins Reich der noch unbekannten Wahrheit die Masse des Lichts im Reiche der bekannten vermehren muß. Eben der Ezour-Vedam, mit welchem Voltaire uns so oft anzugreifen drohete, wird jetzt, da er in unsern Händen ist, ein Werkzeug zur Widerlegung einer Menge von Einwürfen gegen das Christentum." Damit bezeugt er den hohen apologetischen Wert solcher Texte aus der Geschichte der Religionen, wobei wir auch ein Verzeichnis derjenigen Handschriften von ihm mitgeteilt erhalten, die der französische Herausgeber des Ezour-Vedam, der Baron de Sainte Croix[1], Mitglied der Pariser Akademie der Inschriften und Wissenschaften, benutzt und angeführt hat.[2] Dieser stellte seinem Werk eine ebenfalls religionsgeschichtlich orientierte Einleitung voraus, die sich mit einer Anzahl damals vielerörterter Abhandlungen (z. B. von De Guignes[3], P. Bouchet[4] u. a.) auseinandersetzt. In den Anmerkungen druckt er auch das Verzeichnis derjenigen Handschriften ab, die der französische Herausgeber des Ezour-Vedam benutzt und angeführt hat. Am Schluß (S. 229 ff.) hat Ith, wie bereits erwähnt, auch ein „Fragment aus dem Bagavadam: Unterredung des Naradem mit Bramma".

[1] Über Baron de Sainte-Croix s. O. Gruppe a. a. O. (1921) 120 ff. Im gleichen Jahre 1784 wie das zu Yverdon erschienene Werk ‚L'Ezour-Vedam, ou Ancien Commentaire du Vedam, contenant l'exposition des opinions religieuses et philosophiques des Indiens' kam auch erstmals zu Paris dessen Hauptwerk heraus unter dem Titel ‚Mémoires pour servir à l'histoire de la Religion secrète, des anciens peuples, ou Recherches historiques sur les Mystères du Paganisme', dessen deutsche „Übertragung mit Anmerkungen begleitet" 1790 (zu Gotha) Carl Gotthold Lenz unter dem Titel ‚Des Freyherrn von Sainte-Croix Versuch über die alten Mysterien' besorgte.

[2] In der Anmerkung teilt Ith „ein Verzeichnis wenigstens der Handschriften mit, die der französische Herausgeber des Ezour-Vedams benutzt und angeführt" hat, u. a. „1. Drey Vedes, der Rick-Ved, Thama-Ved und Zozour-Ved. Calmet hat dieselben an die Bibliothek geschenkt, es ist aber ungewiß, ob es die großen Vedes selbst, oder nur Auszüge davon, Sanitha-Vedam, sind. 2. Cormo-Vedam, dieser soll sich bey dem Ezour-Vedam befunden haben, wie Voltaire versichert. 3. Bagavadam. Einer der achtzehn Pouranams. 4. Matcham. Ein anderer Pouranam. 5. Narsingha, cod. ind. 88 handelt von der dreyzehnten Verwandlung des Vichnou in einen Löwenmenschen. 6. Utcolkomdo. Ist im Originale vorhanden, und handelt von den verschiedenen Fabeln über den Gott Jagrenat."

[3] ‚Recherches manuscr. sur l'établissement de la Religion indienne.'

[4] ‚Conformité des Coutumes des Indiens orientaux avec celles des Juifs (1704). Dissertation histor. sur les dieux des Indiens orient.'

Digitized by Google

beigefügt, woraus hervorgeht, daß das Bhāgavata-Purāṇa schon um jene Zeit in Frankreich bekannt war.

Aus dem Bestreben, neue Quellen für die Kenntnis fremder Religionen zu erschließen, ging auch die anonym erschienene ‚Sammlung Asiatischer Originalschriften' hervor, deren erster (und einziger) Band ‚Indische Schriften' (Zürich 1791) einen Querschnitt der damals bekannten Werke der Sanskritliteratur gibt und als das erste religionsgeschichtliche Lese- oder Textbuch anzusehen ist. Auch diese Ausgabe hat E. Windisch a. a. O. 47 f. gekannt und von seinem Standpunkt aus beschrieben als „an sich kein bedeutendes Werk, das aber als ein Querdurchschnitt erkennen lasse, wie weit damals die Kenntnis von Indien aus bestimmten Werken der Sanskritliteratur geschöpft werden konnte und welche vermittelnden Werke dafür damals in Betracht kamen". Um so wertvoller halte ich vom religionsgeschichtlichen Standpunkt aus diese Zusammenstellung damals bekannt gewordener Texte sowie die vom 19. Januar 1791 datierte Vorrede ‚An den Leser', die zeitgeschichtlich bedeutsame Ausblicke gibt. Darin heißt es u. a. „Der Wahn ist nun verschwunden, daß Asien rohe, barbarisch, daß die Literatur dieses großen Landes ihrer Kleinheit wegen unbedeutend und des inneren Gehalts ihrer Werte wegen unbeträchtlich seye. Erst lernten wir das Arabische kennen und werden bei weitem noch nicht vollständigen d'Herbelot gesehen, erstaunt nicht über ihren Reichtum! Dann trat die Dschinesische Literatur auf den Schauplatz, die so reich ist als irgend eine unserer Europäischen Sprachen, und eines ewigen Lebens würdige Werke aufzuweisen hat. Nach dieser wurden uns Schätze der Persischen Sprache eröffnet, die sich täglich reicher zeiget. Endlich drang die Kenntnis der Indischen Literatur zu uns Europäern und verspricht uns in mehr als einem Objekt die wichtigsten Belehrungen." Den Plan eines gewaltigen wissenschaftlichen Unternehmens hat sich der Herausgeber ausgedacht, nämlich. alle in Europa handschriftlich vorhandenen Asiatischen Werke in der Original-Sprache abzudrucken." Damit würden Zentralstätten orientalischer Wissenschaft in London, Paris, Berlin ins Leben treten und sich dann „unfehlbar Männer finden, die aus Liebhaberei diese Sprache studierten und uns Übersetzungen lieferten." Da dies zu veranstalten aber „die Kräfte eines wenig bekannten, sehr isolierten und unbedeutenden Mannes übertrifft", so „fiel er auf etwas ihm Mögliches, nämlich, die schon vorhandenen Übersetzungen zu sammeln ... diese Übersetzungen in unsere Muttersprache zu übertragen; durch eine solche Sammlung ... dem deutschen Bearbeiter, Benutzer asiatischer Literatur „es möglich und leicht zu machen, diese Produkte zu finden und zu gebrauchen." Die Hälfte dieses Textbandes (S. 7—216) nimmt das ‚Bagavadam' ein, „die deutsche Übersetzung einer ebenfalls anonym erschienenen Über-

Digitized by Google

etzung des Bhāgavata-Purāṇa ‚Bagavadam ou Doctrine divine, ouvrage ndien, Canonique; sur l'Etre Suprême, les Dieux, les Géants, les Hommes, s diverses Parties de l'Univers, etc. (Paris 1778). „Dieses Bhāgavata-urāṇa ist nächst den Sprüchen des Bhartṛhari bei A. Roger das erste Werk der Sanskritliteratur, das als solches in Europa zugänglich wurde" E. Windisch), und der Herausgeber kann sich nicht enthalten, auf S. 6 u bemerken: „Die Theologie, die darin vorgelegt wird, hat etwas Ein-aches, Großes, Schönes, sie ist stark bearbeitet worden. Wer seine an-eborenen Religionsbegriffe bei Beurteilung anderer etwas auf die Seite chieben kann, wer sich von anscheinenden und wirklichen Ungereimt-eiten nicht abschrecken läßt, dem wird die Durchlesung dieses Werkes ein geringes Vergnügen machen; er wird Wahrheiten und Irrtümer nden, die das Menschengeschlecht seit zwei Jahrtausenden wenigstens on Portugal bis nach Schina vereinigen."[1] Die nächsten Stücke der ammlung gehören zum buddhistischen Vinaya und sind La Loubères fran-ösischer Beschreibung von ‚Siam' (Amsterdam 1714) entnommen. Bud-histisch ist auch der Abschnitt ‚Das Buch des Fo aus der Schinesischen prache' (aus de Guignes ‚Geschichte der Hunnen und Türken', I. Th., 44 ff.). Es folgen ‚Vier Upnekhat aus dem Samskrutamischen Buch', die us den 1786 zu Berlin erschienenen ‚Recherches historiques et geo-graphiques sur l'Inde' von Anquetil du Perron übertragen wurden.[2] Der Auszug aus dem Buche Ambertkend' (S. 361 ff.) stützt sich auf eine ranzösische Bearbeitung einer persischen Übersetzung eines noch nicht vieder aufgetauchten indischen Originals, das der schon genannte De Guignes in den ‚Mémoires de Litérature de l'Académie des Inscript. t Belles-Lettres' (Tom. XXVI 1759) veröffentlicht hatte. Der Heraus-geber merkt aus De Guignes dazu besonders an: „Das Ambertkend, so ächerlich auch manches darinnen scheinet, ist nicht unter die unnützen Bücher zu zählen, es kann einiges Licht über die Geheimnisse der alten

[1] In der Einführung schreibt der Herausgeber noch dazu: „Das erste ist ein canonisches Buch der Inder von der Parthei der Wischnüisten; ein Werk, das jetzt noch als Regel des Glaubens fleißig gelesen wird, und woraus der Inder wahren und falschen Unterricht schöpfet; ein Werk, in gewisser Bezie-hung betrachtet, wie unsere Bibel, welches für den, der's versteht, sehr lehr-reich, für den, der's unrecht verstehet, eine Quelle von vielen und schwer zu hebenden Irrtümern ist. Man siehet deutlich, daß das indische philosophische und gelehrte Ideen popular darlegen soll, und also eine Art Auszug aus andern Büchern ist."

[2] Auch dazu bemerkt der Herausgeber: „Die vier Upnekhat sind ein prak-tisches, liturgisches Werk, ein Werk, welches die indischen abstrakten Begriffe in religiösen Übungen anschaubar machet, und uns belehret, wie es zugegangen, daß diese Begriffe so fest und tief in den Köpfen der Inder sitzen. Es sind, wie darinnen stehet, Auszüge aus den so berufenen, von keinem europäischen Auge noch gesehenen vier Beden oder Wedam."

Digitized by Google

Philosophie verbreiten, verschiedene dunkle Punkte der manichäische aufklären, auch anderer Sekten, die mit indischen Schriften bekannt si und uns überdies das Verhältnis zeigen, in welchem die Gelehrten i Occident und Orient miteinander gestanden haben." Die folgenden k zeren ‚Auszüge aus dem Bedang Schaster' (Vedānta-Śāstra), Dirm Schas (Dharma-Śāstra), aus dem Neadirsen (mit Vaiśeṣika verbundener Nyāy Schastah-Bhade sind zumeist den Werken von Dow[1] und Holwell[2] en nommen, während er für die tamulischen Stücke (S. 453 ff.): ‚Tirunama Ramesuram (Rāmeśvara) und ein Sastiram' als Quelle die dänisch Missionsberichte angibt, „Berichte" wie er bezeugt, „welche die vo kommenste Kenntniss der Nation geben."[3] In der Vorbemerkung zu die sem Abschnitt schreibt der Herausgeber noch, daß er „die folgende Auszüge aus den dänischen Missionsberichten beizufügen für gut be funden habe, um zu zeigen, daß die alte Religion der Hindu und ihr jetzige einerlei sei. Die Andachtsörter Tirunamaley und Ramesuram i Indien sind überdies ebenso merkwürdig als Loretto, Compostell un ähnliche in Europa. Der Unterschied ist nur, daß die Indier bei de Zeremonien andächtiger sind und über dieselben freier denken, die Eur päer aber bei ihren Wallfahrten moralisch und sittlicher und bigotte sind." Der stark aufklärerische Geist des Herausgebers zeigt sich beso ders auch in den kritischen Bemerkungen zu den hier abgedruckten E zählungen von wirklichen Religionsübungen und Festen.[4] Nach der lite rargeschichtlichen Seite hat E. Windisch (a. a. O. 47 f.) die Herkunft de

[1] Über Alex. Dow's Werk ‚The History of Hindostan' und der beigegebene ‚Dissertation concerning the Religion and Philosophy of the Bramins' s. mei Studie in Rudolf-Otto-Ehrung (1940): ‚Anfänge der Erforschung indischer Re gionen' 60 ff.

[2] Über J. Z. Holwell ‚Narrative of the Black Hole' (1764) s. ebd. 59 f.

[3] Diese dänischen Missionsberichte schätzt Ith sehr hoch; es sind die i vielen Bänden von der Dänisch-Hallischen Mission herausgegebenen ‚Ausführ lichen Berichte aus Ostindien', vgl. dazu meine Ausführungen in dem Beitra zur Rudolf-Otto-Ehrung, hsg. von Hch. Frick, 1940, II 39 ff. ‚Anfänge der E forschung indischer Religionen im 18. Jahrhundert'. — In recht eigenartige Licht erscheint die Stellung kirchlicher Kreise gegenüber der Erforschung i discher Religionen, wenn Ith in der Vorrede noch bemerkt: „Schade, daß ei Mann von Empfindung so oft von der Härte beleidigt wird, mit welcher de Missionär die indische Religion behandelt. Schimpfwörter klären den Verstan nicht auf. . . ."

[4] Als reiner Rationalist erweist sich der Herausgeber in seinen am Schl angefügten kritischen Bemerkungen, worin sich der bemerkenswerte Satz findet „Es ist in Indien wie in Europa: wer Vermögen hat, oder auch genug Stärk der Seele, sich hindurchzuarbeiten, ist aufgeklärt, der Arme und Schwach bleibt unwissend, unentwickelt, und da es Staat und Kleriesei immer mit de Reichen und Starken halten, so ist an keine allgemeine Aufklärung in Europa wie in Indien zu denken" (S. 465 Anm.).

Digitized by Google

zelnen Stücke festzustellen versucht. In religionsgeschichtlicher Hinht ist bedeutsam, daß aus De la Loubères ‚Du Royaume de Siam' (Beireibung von Siam, 2 Bde., 1691) entnommene buddhistische Texte in ersetzung mitgeteilt werden, so aus dem Pali: ‚Leben des Tewetats', s dem Siamesischen ‚Lebensregeln des Talapoeng', aus dem Pali wier: ‚Erklärung des Patimuk oder des Textes des Winak'; buddhistisch auch das aus Desguignes ‚Geschichte der Hunnen und Türken' stamende Stück ‚Das Buch des Fo (Buddha) aus der Schinesischen Sprache'. folgen dann ‚Vier Upnekhat (Upaniṣad) aus dem Samskrutamischen iche', die aus den 1786 zu Berlin erschienenen ‚Recherches historiques géographiques' (Tom. II) herstammen, welche „Anquetil Duperron aus m Persischen verfertigt und in das Französische" übertragen hat. Weiterhin folgt ‚ein Stück aus dem Indischen Heldengedicht Mahabarat' Mahābhārata) „aus der französischen von Parraud verfertigten Übertzung des Baghuat = Geeta, welches Werk Wilkins aus dem Samskrutan s Englische" übertrug. Der von Des Guignes in den ‚Mémoires de litrature, tirés de registres de l'Académie royale des Inscript. et Belles ettres, Tom. XXVI nach einer in der Pariser Bibliothek vorhandenen Handschrift veröffentlichte ‚Auszug aus dem Buche Ambertkend' (Amṛtachaṇḍa) kann „einiges Licht über die Geheimnisse der alten Philosophie erbreiten, verschiedene dunkle Punkte der manichäischen aufklären, uch anderer Sekten, die mit indischen Schriften bekannt gewesen". Der Verfasser gibt noch ‚Auszüge aus dem Bedang Schaster oder der Erklärung des Veda' (aus A. Dows Werk), ‚aus dem Dirm Schaster' Dharma-Śāstra), aus dem Neadirsen (Nyāya-Darśana mit dem Vaiśeṣika verbunden), aus dem Schastah-Bhade (aus J. Z. Holwells Werk[1] sowie Lords Auszug aus einem Schaster', „das von der Schöpfung und den Gesetzen für die vier Kasten handelt". Um „zu zeigen, daß die alte Religion der Hindu pun ihre jetzige einerlei sei, wurden einige Auszüge aus den dänischen Missionsberichten gewählt: ‚H. Gerikens Reise nach Tirunamalei'; ‚Die Insel Ramesuram'; ‚Gespräch zwischen einem Missionar und einem Brahmanen, in der Brahmanergasse in Tilleiarhi 1771', das „man die Quintessenz vom Bagawadam nennen" könnte. Der Verfasser hat schon religionswissenschaftliche Anregungen gegeben, die erst durch Max Müller in dessen ‚Sacred Books of the East' (1879 ff.) verwirklicht wurden: „Würde zum Exempel die indische Literatur, oder ein paar tausend solcher Werke uns in der Original-Sprache und einer Übersetzung in die Bibliothek gestellet: so könnte jeder, der gewohnt ist Bücher zu blättern, einen vielfachen Nuzen daraus ziehen." Darum schlägt er vor, „alle in Europa handschriftlich vorhandenen Asiatischen Werke in der Ori-

[1] Über J. Z. Holwell ‚Narrative of the Black Hole' (1764).

Digitized by Google

ginal-Sprache abzudrucken." Diesem ersten Band ist keine „unbestimmte Zahl anderer gefolgt, wie der Herausgeber wohl gehofft hatte — „die Vorsehung habe seine uneigennützige Absicht" nicht „begünstigt, ein gründlich denkendes Publikum die Unternehmung nicht befördert." Die Zeit war dazu noch nicht gekommen.

Immerhin bleibt es für die religionsgeschichtliche Einstellung des 18. Jahrh. höchst bedeutsam, daß bereits um dessen Mitte der Augsburger Senior Jacob Brucker, der leider viel zu wenig bekannte Verfasser der ersten allgemeinen Geschichte der Philosophie, den Versuch wagte, auch die religionsphilosophischen Ideen der asiatischen Völker heranzuziehen. J. Brucker, zugleich Mitglied der Preuß. Akademie der Wissenschaften in Berlin, hat in vier umfangreichen Bänden unter dem Titel ‚Historia Critica Philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta' (Leipzig 1742/44) eine Entwicklungsgeschichte des philosophischen Erkennens unter Einschluß religionsgeschichtlicher Mitteilungen geschrieben. Seiner Anschauung nach zerfällt die „Philosophia Barbarica" in eine „Philosophia Antidiluviana", die sich u. a. mit der damals verschiedentlich erörterten Frage beschäftigt: „Adamus an perfectus philosophus?", dann aber doch zugibt: „Evicta Adamum non fuisse philosophum, omnemque de protoplastae philosophia cogitationem imaginariam tantum esse, sententia" (I 53), sowie in eine „Philosophia post diluvium", worin der Reihe nach die „Philosophia veterum Hebraeorum, Chaldaeorum, Persarum, Indorum[1], veterum Arabum, Phoenicum, Aegyptiorum, Aethiopum", ja auch „Celtarum, sive Gallorum, Britannorum, Germanorum et septentrionalium Gentium" in selbstverständlicher Anlehnung an die biblisch-klassische Überlieferung erörtert wird.[2] Freilich bemüht sich der Verfasser auch, z. B. bei der Schilderung der arabischen und persischen Philosophie[3], neuere Untersuchungen heranzuziehen („Quod ad Arabas attinet, multam quidem iis fidem tribuunt viri in his literis magnae eruditionis Pocockius, Prideaux, Beausobre & qui omnium diligentissime in religionem veterum Persarum inquisivit

[1] Hier erwähnt er eine mir nicht näher bekannt gewordene ‚Dissertatio de Gymnosophistis' von Joh. Schmidt. — Ein ‚Specimen sapientiae Indorum veterum' edidit graece et latine Seb. Godofr. Starckius, Berolini 1697.

[2] Wie W. Glawe in ‚Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart' 1912, 178 ff. zeigt, hat J. Brucker im III. Bd., 260 ff., bei der Darstellung des Verhältnisses zwischen Christentum und antiker Philosophie bereits die Frage einer Hellenisierung des Christentums berührt.

[3] Ausführlich verbreitet er sich über den „Conditor philosophiae Persicae Zardusht" (I 144 ff.) und seine ihm zugeschriebenen verschiedenen Bücher: „hunc Zendavesta, & brevius Zend nominant" — „inter illos non celebrior aut auctoritate praestantior est libro, ab impostore in solitudine composito, quo religionem novam exposuisse, eumque ita regi obtulisse ab orientalibus narratur."

Digitized by Google

ıomas Hyde"); ebenso wird für die indische Philosophie neben der teren auch die neuere Literatur verwertet und im IV. Bd. 804 ff.: „De ıilosophia exotica" sogar sehr eingehend die „Philosophia gentis Mala- .ricae" behandelt auf Grund der Arbeiten von La Croze, A. Roger, ıldaeus und der Berichte von Barth. Ziegenbalg („Maxime vero Ziegen- .lgius, Malabaricam linguam mature doctus, consultis Bramanis, et ›ris Indorum sacris, de Malabaricae gentis religione et placitis multa ›llegit, digessitque, et tenebris his amplissimam lucem accendit", p. 827).[1] ei der ägyptischen Philosophie, deren weitreichender Einfluß hervor- ehoben wird[2], unterscheidet er zwischen einer „Theologia exoterica" ıd „arcana" und möchte auch hinsichtlich der ägyptischen Götterlehre ıe euhemeristische Theorie in modifizierter Form übernehmen. Da . Brucker „Celtarum nomine non Gallos tantum" versteht, „sed Germa- os quoque, aliosque populos septentrionem versus habitantes", so wer- en auch mit den Druiden die damals bekannten Nachrichten aus alt- ermanischer Mythologie (Edda) mit herangezogen.[3] Der dritte Band eginnt mit zwei größeren Abhandlungen: „De origine et progressu 'hilosophiae inter Saracenos sive Arabes" sowie „De natura et indole 'hilosophiae Saracenicae" und versucht eine ausführliche Analyse der edeutendsten arabisch-mohammedanischen Philosophen und ihrer Schu- en, wie z. B. eines Alkendi (Al-kindi), Alfarabi, Avicenna, Algazel, ıverroes u. a. zu geben. Ein Abschnitt: „De Philosophia gentium Asiati- arum in genere" leitet im IV. Band das schon genannte Buch „De Philo- ophia exotica" ein; und hier werden mit Beziehung auf Alex. Rossaeus Dav. Nerreter), A. Roger, Jovet, B. Picart, B. du Halde u. a.) die reli-

[1] In § IV dieses Abschnitts schreibt er bei der Frage nach dem Inhalt sol- :her malabarischen Philosophie: „Curatius et maiori solicitate in eo stadio ver- :ati sunt, meritissimi viri Ziegenbalgius atque Grundlerus *νῦν ἐν ἁγίοις*, hi enim :um populorum istorum linguas didicissent, librorum sacrorum consulendorum :opiam nacti diligenter in dogmata huius gentis theologica et philosophica in- ıuisiverunt: ex quorum collectione et tractatione sua cum hauserit Crosaeus, lle potissimum hoc loco ab eis consulendus est, qui de placitis Indicis recte :t ex veritate statuere cupiunt", und er bemerkt dazu in der Anmerkung: „Ex- :at msc. in Orphanotropheo Halensi, optandumque valde est ut edatur" — ein Wunsch, der erst nach 200 Jahren in Erfüllung ging. Vgl. dazu W. Caland Over Ziegenbalgs Malabarisches Heidentum in: Mededeelingen der Kon. Akademie van Wetenschapen. Afdlg. Letterkunde Deel 57, Serie A, Nr. 4.

[2] „Aegyptii antiquissima natio, sapientiae laude inclyta" ... „quaeque pri- mam originis inter omnes gentes gloriam ambitiose affectavit, & a se tanquam a fonte omnem sapientiam dimanasse iactavit, unde gentium philosophantium primi habiti quibusdam sunt, a quibus ad Chaldaeos, reliquosque Asiae incolas sapientiam et eruditionem diffusam usque in extremam Indiam penetrasse con- tendunt" (I, 244).

[3] Olaus Rudbeck ‚Atlantide' und Magnus Beronius ‚De Eddis Islandicis seu veterum Septentrionalium Mythologiis' Upsala 1735.

Digitized by Google

giösen Erscheinungsformen des asiatischen Kulturkreises als Philosophie gedeutet.[1] So beschreibt J. Brucker als „Secta fanatica philosophorum Persarum" (nach Berniers Schilderung) den Sufismus und berichtet in längeren Darlegungen über Budda vel *Xekia*. „Fuisse iam inter veteres Indos Buddam quendam philosophiae nomine celeberrimum, hunc[que] philosophorum omnium principem et auctorem fuisse", wobei ihm als Quelle für seine Darstellung des Lebens und der Lehre Buddhas die Werke eines Dominicus Ferd. Navaretta[2], Ath. Kircher, Phil. Couplet, Phil. Martini[4], M. V. de La Croze[5], Engelb. Kaempfer[6], La Loubere, Alexander de Rhodos dienten. Ihnen entnimmt er die reichlich ungenauen Angaben über diesen Religionsstifter und führt besonders charakteristische Sätze aus seiner exoterischen und esoterischen Lehre an (a. a. O. 817 ff.), woraus ersichtlich ist, daß man sich über die Identität der Person eines Buddha, *Xekia*, Foe, Amida gar nicht im Klaren war und darum die Frage aufwerfen konnte, ob nicht „Xekia ex Aegypto in Indiam transvectus" sei, da „probabilissimum nobis videtur, Xekiam non in India natum, sed peregrinum fuisse" (p. 823). Daß natürlich der Philosophie der Chinesen eine überaus eingehende Darstellung zuteil wurde (a. a. O. 846 ff.), ist aus der intensiven Beschäftigung der Aufklärungszeit mit jenem fernen Kulturvolk nur zu erklärlich. Er bezieht sich auch hier vor allem auf Schriften eines Th. Spizelius, G. W. Leibniz, Chr. Wolff, G. B. Bülffinger, Zach. Grapius[7], Joh. Fr. Reimannus, Dom. Ferd. Navaretta, Chr. Kortholt, Phil. Couplet, G. S. Bayer[8] u. ä. Die meisten Nachrichten aber über Lehre und Leben des Konfuzius, über die kultische Verehrung des Meisters sowie über die nachkonfuzianischen Schulen entnimmt er dem vielgebrauchten Werk des P. Couplet ‚Confucius Sinarum Philosophus' (1867); außerdem folgt er den von J. Lor. Mosheim in

[1] Sehr richtig hat J. Brucker bei den östlichen Völkern die enge Verbundenheit von religiösem und philosophischem Denken erkannt, wenn er darauf hinweist, wie „antiquissimis temporibus inter gentes barbaras religionem et philosophiam arcissimo vinculo colligatas fuisse".

[2] Es ist hier die lateinische Übersetzung von Ferd. Navarettes ‚Tratados Historicos, Politicos, Ethicos y Religiosos de la Monarchia de China' Tom. I (Madrid 1676) gemeint.

[3] Über Phil. Couplet s. mein Buch ‚Leibniz und die Chinamission' 1920, 171.

[4] Hier zitiert Brucker eine „Relation de Tonquin".

[5] Über La Croze s. ebenfalls mein Buch über Leibniz 104 ff.; 121 f.; 208 ff.

[6] Über E. Kaempfer s. nun K. Meier-Lemgo ‚Engelbert Kaempfer, der erste deutsche Forschungsreisende (1651—1716)' 1937.

[7] Über Spizelius, Leibniz, Chr. Wolff, G. B. Bülffinger, Zach. Grapius vgl. mein Leibniz-Buch 210; 210 f.; 211 ff., ferner meine Abhandlung ‚China und das Abendland im 17. und 18. Jahrh.' in ‚Sinica' VII (1932) 129 ff.

[8] S. dazu Frz. Babinger ‚Gottlieb Siegfried Bayer (1694—1738). Ein Beitrag zur Geschichte der morgenländischen Studien im 18. Jahrh.' 1915.

Digitized by Google

ıer Übersetzung von P. du Haldes Werk ausgesprochenen Ideen über
ə Theologie der Chinesen, deren Grundlinien (z. B. aus dem Tai-Ki-
) er ganz im abendländischen Sinn deuten möchte. Über die religions-
losophischen Sekten in Japan (Darmaphilosophus Xekianus, Sinto,
ısdoistae, Amida) berichtet er nach Engelbert Kaempfers erstmaliger
rstellung und handelt in einem letzten kurzen Abschnitt ‚De Philo-
›hia Canadensium', um auch ein „specimen philosophematum America-
-um" zu bieten; die Anregung dazu hatte er durch die Schrift ‚Dia-
;ues de Mr. Baron de la Hontan et d'un Sauvage dans l'Amerique con-
ıant une description exacte des Moeurs et des Coutumes de ces peuples
ıvages' (Amsterdam 1704) erhalten. Im apologetischen Sinn jener Zeit
ll er sogar „dogmata Huronum fundamentalia, quae quandam Theolo-
ım naturalem exhibent" („Esse conditorem mundi, qui magnus spiritus
minusque vitae appellatur") feststellen. Diesem aufklärerischen Dialog
an de La Hontans widmet Brucker längere Ausführungen (p. 920 ff.),
, verschiedentlich die Vermutung geäußert wurde, „totum istum dia-
gum ab auctore eum in finem confictum esse, ut Christianam religio-
ɜm telis Americanis confoderet; semper enim succumbit Hontanus,
ium phat Adario", was ja einer schon damals einsetzenden, auch von
. W. Leibniz vertretenen vor-Rousseauschen Bewunderung der Sitten
nd Gebräuche fremder Kultur- und Naturvölker entsprach.[1] Leibniz,
er den Baron de La Hontan persönlich kannte, entscheidet sich vor-
ıchtig dahin[2]: „Dialogum La Hontani, etsi non in totum verum, non
amen in totum fictum esse", und er holt sich auch von einem gewissen
oh. Daniel Krafft die Bestätigung dafür, daß „Adarionem quoque verum
›x Huronum gente hominem fuisse, qui in Galliam ante aliquot annos
/enerit[3], sed sua prae nostris instituta probaverit". Wenn eine derartige
Idealisierung der kanadischen Indianer nach der Mitteilung anderer Zeit-
genossen (Phil. Gg. Reckius[4]) Wahrheitsmomente auch in sich enthalte,
ɜo können sie Brucker doch nicht von der kritischen Bemerkung ab-
halten, als habe „La Hontanum, quem satis libere de sacris dogmatibus
iudicasse constat, multa Huroni huic affinxisse". Und darin wird Brucker
richtig gesehen haben.

Die Anteilnahme für die mannigfachen Erscheinungsformen der ein-
zelnen Religionen nahm gegen das Ende des Jahrhunderts immer mehr

[1] Vgl. dazu mein Buch über ‚Leibniz und die China-Mission' (1920) 41 ff.

[2] In Band IV der Epistolae p. 22 ff.

[3] Hier wird wohl Neu-Frankreich gemeint sein, was Leibniz mißverstanden hat, denn im Text (p. 3) heißt es: „Tu sçais que j'ay été en France, à la nouvelle Jork & à Quebec, où j'ay étudié les moeurs & la doctrine des Anglois et des François."

[4] ‚Relationes Americanae ministrorum ecclesiae Salisburgensis' I 863, ubi diarium, quod vocat, Reckii extat.

Digitized by Google

zu; das kam nicht nur in vielen Aufsätzen der damals erschein
Lexika, Journale und Magazine, sondern auch in selbständigen U
suchungen zur vergleichenden Religionsgesch[illegible]ichte, in Ideen zur re
sen Geographie, in Studien zur Geschichte der [illegible]. Entstehung und A
dung der religiösen Ideen zum Ausdruck.[1] So [illegible] bringt Mich. Hi
,Magazin für die Philosophie und ihre Geschicht[illegible] L[illegible]g von De G
im III. (1780) und IV. (1783) Band die Übersetzun[illegible], Über das S
Abhandlungen ‚Über die Samanäischen Philosophen'; ‚[illegible] von Herr
der Philosophie bei den alten Sinesen' sowie den schon [illegible] Rena
nützten Aufsatz ‚Über die Gründung der Religion und de[illegible]
hammeds' von H. de Brequigny. Deutsch werden auch De G[illegible]
merkungen über ein altes indisches Buch, Bagavadam betitel[illegible]
gegeben, ‚eins von den achtzehn Puranas oder heiligen Schr[illegible]
Inder'. — In der von Karl Adolph Cäsar herausgegebenen Quar
‚Denkwürdigkeiten aus der philosophischen Welt'
ist auch im VI. Band (1788) ein größerer Abschnitt in deutsch
setzung (S. 131 ff.) ‚Vergleichung des Zoroaster, Confucius und
med, und der Jahrhunderte, in welchen sie lebten' aus der 1787 z
erschienenen gekrönten Preisschrift der Académie des Belles-*Lettre*
M. de Pastoret ‚Zoroastre, Confucius et Mahomet. Comparés comme
taires, Legislateurs, et Moralistes; avec le Tableau de *leurs Dogm*
de leurs Lois et de leurs Morale' enthalten, worin der Versuch ein
vergleichenden Betrachtung der drei damals bekannten *Religionsstifte*
auf sozialethischer Grundlage gemacht wird, der aber wegen seiner
äußerlich-schematischen Anlage wenig befriedigen kann. „*Zoroastre* est
le plus ancien de ces trois grands Hommes. C'est par lui que commen-
cera ma dissertation. Après l'avoir considéré personellement, j'exposerai
ses dogmes, ses lois et sa morale. Je suivrai le même ordre pour Con-
fucius et pour Mahomet." Nur in dem übersetzten Teil geht der Verfasser
etwas mehr auf die charakteristischen Unterschiede ein, wobei er der
Überlegenheit des Muhammed als Religionsstifter die Überlegenheit des

[1] Es wären hier vor allem zu nennen Pierre Bayles berühmter ‚Dictionnaire historique et critique' (Rotterdam 1697; in deutscher Übersetzung von J. Gottsched, Leipzig 1741/44) sowie die vielbenutzte ‚Bibliotheque Orientale ou Dictionnaire Universel contenant generalement Tout ce qui regarde de la Connoissance des Peuples de l'Orient' par d'Herbelot (Paris 1697; in deutscher Übersetzung Halle 1785). — Ferner sei erwähnt das aus dem Engl. übertragene, zu Dresden und Leipzig 1756 erschienene Lexikon: ‚Thomas Broughtons Historisches Lexicon aller Religionen seit der Schöpfung der Welt bis auf gegenwärtige Zeit': „worinnen die heidnischen, jüdischen, christlichen und gottesdienstlichen Lehrbegriffe, Cerimonien, Gebräuche, Örter, Personen und Schriften nebst ihren Schicksalen beschrieben werden. Aus den besten Schriftstellern zusammengetragen."

Digitized by Google

aster als Gesetzgeber gegenüberstellt, während er im rationalen t die Überlegenheit des Confucius in dessen Moralismus sieht. „Das, dem Confucius als Moralisten den Vorzug gibt, ist, daß er das menschHerz tiefer erforscht hat, daß seine Lehren für alle Zeitalter und lle Nationen sind, daß er, weit entfernt, sich wie die andern auf wenige Hauptpunkte der Moral einzuschränken, vielmehr alle erft, und am Ende dennoch auf eine kleine Anzahl von Pflichten kführt." — ‚Memorabilien' ist ‚eine philosophisch-theologische Zeitder Geschichte und Philosophie der Religionen' betitelt, die Bibelstudium und der morgenländischen Literatur gewidmet', von G. Paulus[1] (damals in Jena) 1791 (I. Stück) zu Leipzig herausben, einen längeren Aufsatz desselben ‚Über klimatische Verschieit im Glauben an Religionsstifter' (S. 129 ff.) enthält. Darin muten anz modern Sätze an wie: „Es verdient die größte Aufmerksamde von dem psychologischen Religionsgeschichtsforscher, aus paralund analogen Fällen dies sich abzumerken, was gerade und warum in jenen Gegenden, aus welchen die vortrefflichste der positiven gion abstammt, Eingang fand oder nicht; was also ein weiser Religislehrer in dieser bestimmten Situation selbst wissen und nach seiner eren Geisteskraft entdecken und ausbreiten konnte" ... oder: „Dem antasiereichen, glühenden Morgenländer ist vieles äußerst glaublich, s der kältere Abendländer für wahr anzunehmen ganz unmöglich det" ... „dem Morgenländer sind die Dogmen Gegenstand seiner Phansie; um etwas von der übersinnlichen Welt zu wissen, genügt es ihm att subtiler Analysen leicht an Bildern" sich zu halten.

Eine ganz ähnliche Frage behandelte derselbe Verfasser H. E. G. Paulus dem von ihm seit 1795 (zuerst von C. F. Ammon und H. C. A. Hänin) herausgegebenen ‚Neuen theologischen Journal' (Nürnberg 798), wenn er im 11. Bd. (280 ff.) die Frage aufwirft: „Welche Gestalen, Schicksale und Einflüsse zeigte die Religion von jeher in den verchiedensten Verhältnissen der Völker unserer Erde? Und welches waren ie Ursachen derselben?" und darin „das Bedürfnis nach einer möglichst llgemeinen Geschichte der religiösen Begriffe und Vorstellungen, Beenntnisse und Verehrungsweisen" zum Ausdruck bringt, wie es tatsächich dann von C. Meiners in seiner ‚Allgemeinen kritischen Geschichte der Religionen' (2 Bde., 1806/7) befriedigt wurde. Im gleichen Band ist auch ine ausführliche Besprechung der Abhandlung von J. Berger, Über den Begriff der Religion, Religionswissenschaft, Religionsgeschichte und ihre Prinzipien' in den von Chr. Wilh. Flügge herausgegebenen ‚Beiträgen zur Geschichte der Religion' (Thl. I) enthalten, worin von „der

[1] Vgl. dazu A. Schweitzer ‚Geschichte der Leben Jesu-Forschung' (1906) 49 ff.

Digitized by Google

Religionsgeschichte die Geschichte der moralischen Kultur zu u
scheiden" versucht wird, da man im spekulativen Sinne unter Relig
geschichte die Entwicklungsgeschichte der allgemeinen Ideen von G
verstand und „das Geschäft des Geschichtschreibers der Religion
sah, die Ideen der Vernunftreligion aus den so mannigfaltigen Produ
der menschlichen Phantasie und der übrigen Geistesvermögen her
zusuchen und gehörig von ihnen zu sondern".[1] Wie schwankend
ungenau damals einzelne Lehrdisziplinen behandelt wurden, geht da
hervor, daß man unter Religionswissenschaft ganz im Geist der A
klärung auch eine Art rational-philosophischer Theologie verstand
das aus dem Inhalt des von H. Phil. Konr. Henke herausgegebenen M
seum für Religionswissenschaft' in seinem ganzen Umfang (Bd. I
1803/06) deutlich hervorgeht, das fast nur biblisch-theologisch
tiert ist.

Eine in jener Zeit, namentlich auch in Frankreich (Voltaire), v
berührte Frage hat der Lübecker Prediger Gottl. Hch. Kasche in se
später vergessenen Abhandlung ‚Ideen über religiöse Geographie' (Lübe
1795) erstmals — nach der Kenntnis der Literatur sei noch „kein A
satz dieser Art vorhanden" — klarzustellen versucht. Der Verfasser
folgende vier allgemeine Fragen beantworten: „Was ist religiöse Ge
graphie und wodurch unterscheidet sie sich von der Religionsgeschich
Wie könnte und müßte eine nutzbare Erdbeschreibung in dieser Rü
sicht beschaffen sein? Welches sind die Quellen, aus denen sich die
Wissenschaft schöpfen läßt? Warum verdient endlich die religiöse Er
beschreibung eine nähere Untersuchung und worin besteht ihre Nü
lichkeit?" Gleich bei Erörterung der ersten Frage taucht das Proble
eines religionswissenschaftlichen „Aufsammelns und Zusammenstell
historischer Nachrichten" auf, das zuweilen „ein Spiel der Phanta
wird, die jeden Forscher ein anderes System finden läßt" ... „Hu
findet z. B. die mosaische Offenbarung entstellt und verstümmelt in all
Religionen der Vorwelt wieder, Boulanger findet hingegen in allen alt
Religionen nur die Geschichte der Sündflut nach verschiedenartigen S
gen beschrieben, Banier, weiser als er, erstreckte seine Erklärung üb
alle historischen Begebenheiten der Vorwelt, und er findet in allen Got
heiten ehemals gelebte Regenten und weise Männer. Philosophisch
aber vielleicht hier nur um desto irriger, sucht Warburton zu erweise
daß schon das frühe Altertum den Glauben an einen von der Welt v
schiedenen Gott und Weltregierer besessen habe, und diese Lehre au
immer ein Eigenthum der Eingeweihten, der Magier und Hierophante

[1] Über Chr. W. Flügge s. meinen Aufsatz in dieser Ztschr. 26, 2 (1940) 193
‚Beiträge zur vergleichenden Religionsgeschichte I. Ein vergessener deutsche
Religionsforscher'.

Digitized by Google

...en sei, wenn gleich der Glaube der ungebildeten Menge in die ...inthe der Abgötterei so tief herabsank." ... „Alle diese Systeme, ...sie auch teilweise die Wahrheit besitzen mögen, stellen uns doch ...lches Gewebe von Wahrheit, Wahrscheinlichkeit und Irrtum dar, ...nur die Belesenheit eines Meiners und der Scharfsinn eines Vogel ...wäre, aus diesem dämmernden Chaos Licht zu verschaffen." „Die ...endige und nützliche Einrichtung einer religiösen Erdbeschreibung" ...nt dem Verfasser nur dann befriedigend zu sein, wenn „ein vorur...reier, keinem Systeme, keiner Secte besonders anhängender Verstand" ...irkt, „der auf Unkosten seiner privaten Religion die anderen ver...st oder schmäht, der die Aufklärung, welche ihm seine Religion er...als den allgemeinen Maßstab religiöser Bildung ansieht, und einen ...ben für desto widersinniger erklärt, je mehr er von diesem willkür...n Maßstabe abweicht." Ja, Kasche verlangt mit voller Entschieden...daß „aller Unterschied zwischen sogenannten wahren und falschen ...gionen gänzlich übergangen" werden solle, um eine getreue „Über...t über die vorhandenen Religionen als auch eine philosophische Cha...eristik des menschlichen Geistes zu geben, wie er zu diesen ver...edenartigen Begriffen gelangt" ist. Unter Hinweis auf C. Meiners[1], ...drei Hauptgattungen im Polytheismus unterscheidet — Fetischismus, ...ster der Vorfahren (vergötterte Menschen und menschenähnliche Gott...en) und Gestirndienst (a. a. O. S. 4) — will sich Kasche nur auf zwei ...iptklassen beschränken: „auf Verehrung der Vorfahren und den Feti...ismus". Die erstere hat ihren Wohnsitz in Asien neben den Reli...nen Muhameds und Kong-fu-tses und die schamanische, lamanische ...l braminische sind als ihre vorzüglichsten Abteilungen anzusehen. ...e zweite ist mehr in Afrika und den neuen Erdteilen vorhanden und ...ngt von der noch geringeren Stufe der Kultur, auf der diese Völker ...zt stehen." Wenn der Verfasser der geographischen Ordnung folgend ...gleich die religiösen Zustände der Länder zu schildern vorschlägt, so ...cht er doch bereits auch schon morphologisch-phänomenologische Ge...htspunkte geltend, wenn er darauf hinweist, daß es „bei einer Geo...aphie der Religionen auch einer Erwähnung der äußeren Umstände ...dürfe, die zur Bildung der Volksbegriffe über religiöse Wahrheiten ...itwirken. Ein rauheres oder milderes Klima hat hier einen oft ver...annten aber nichtsdestoweniger merklichen Einfluß. Unter dem sanften ...immelsstriche Italiens reifen nicht die fürchterlichen Phantome von ...espenstern und Geistererscheinungen, die den abergläubischen Bewohner ...es kälteren Nordens ängstigen. Aber weniger hängt auch der kälter-

[1] Über Chr. Meiners s. die Berliner Preisschrift von H. Wenzel ‚Chr. Meiners ...ls Religionshistoriker' (1917) sowie A. Ihle ‚Chr. Meiners und die Völkerkunde' ...1931).

Digitized by Google

empfindende Nordländer an zahlreichen Cärimonien und äußerem [illegible] als der sinnlichere Geist des südlicheren Erdbewohners." Selbst die [illegible] gionsgeschichtliche Bedeutung der Volksreligion wird bereits in Betr[illegible] gezogen, wenn er „den gewöhnlichen Irrtum der meisten Religion[illegible] schreiber" darin sieht, „daß sie nach den öffentlichen Bekenntnisbüch[illegible] die Lehren einer vorhandenen Religion beurteilen; . . . da „doch [illegible] größere Teil ihrer Bekenner seine Meinung über mancherlei Grunds[illegible] derselben abgeändert" hat.

Bei der Frage nach den Quellen einer solchen Religionsgeogra[illegible] teilt Kasche die Religionen ein in „diejenigen, welche gewisse allgem[illegible] bekannte Bücher als Hauptquellen ihrer religiösen Begriffe angeben [illegible] in die, denen dieser wichtige Vorzug mangelt", also in Religionen [illegible] heiligen Schriften und in solche schriftloser Völker. Für die Kenn[illegible] der letzteren erscheinen ihm aber die Reisebeschreibungen unzulängl[illegible] denn „wie kann der Reisende bei dem flüchtigen Verweilen unter ei[illegible] Nation, mit deren Sprache er oft nicht einmal bekannt ist", eine gen[illegible] Schilderung liefern? Nur wer sich bei diesen mehrenteils wilden Völk[illegible] längere Zeit aufgehalten" hat und „sich um ihre Religionsbegriffe [illegible] kümmern" konnte, wird hierüber „etwas Hinreichendes" sagen kön[illegible] Daher sind „die Missionarien noch immer die besseren Darsteller fremd[illegible] Religionen" gewesen, und er bezeichnet „Cranzens ‚Historie von Grö[illegible] land' (1770)[1] und Oldendorps ‚Missionsgeschichte der karaibischen I[illegible] seln' (1777)[1] als vortreffliche Muster für jeden, der bei seinem Aufe[illegible] halt unter ungebildeten Völkern, ihre religiösen Verfassungen zu sch[illegible] dern unternehmen will." Wenn Kasche sich schließlich über „Nutzen u[illegible] Notwendigkeit geographisch-religiöser Untersuchungen" verbreitet, [illegible] entwickelt er beinahe pragmatistische Gedanken mit dem Hinweis a[illegible] „die sonderbare und durch Erfahrung bestätigte Erscheinung, daß d[illegible] Aberglaube zu manchen Tugenden führet, die in der gebildeteren Re[illegible] gion zuweilen etwas seltener sind", und ein Beweis für diese The[illegible] scheint ihm die islamische Ethik zu sein, denn „möge Muhammeds Re[illegible] gion immer auf Betrug dieses Afterpropheten gegründet sein, doch leh[illegible] sie ihre Bekenner eine Wohltätigkeit, welche die christliche im Ganze[illegible] beschämet". Auch die soziologische Bedeutung der Religion wird ih[illegible] klar durch „den unzertrennlichen Zusammenhang, in dem die Religi[illegible] mit den Staatsverfassungen aller Völker steht, und den wichtigen Ein[illegible] fluß, den diese gemeinschaftlich auf die bürgerliche Wohlfahrt der Men[illegible] schen haben". Auf die dadurch bedingte morphologische Stuktur weis[illegible] Kasche in freilich noch undeutlichen Umrissen hin, wenn er meint, da[illegible] wie „die Industrie in den protestantischen Ländern mehr als in de[illegible]

[1] S. meinen Beitrag in ‚Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religion[illegible] kunde' 51 (1936) 17 ff. ‚Die Erforschung primitiver Religionen'.

Digitized by Google

ıolischen herrsche" und „zwischen den Bekennern der nämlichen Re-
›n an der Donau und am Tajo ein unverkennbarer Unterschied walte",
gewinne „eben derselbe Glaube unter einem andern Himmelsstriche
n eine andere Gestalt".

Was hier G. H. Kasche in einer etwas fremdartig anmutenden Ter-
ologie als „Religionsgeographie" beschreibt — und wir haben des-
› etwas länger bei dieser programmatischen Studie verweilt —, hat
; gegen Ende des 19. Jahrh. in den verschiedenen Disziplinen der
igionswissenschaft konkrete Gestalt angenommen. Doch sind darin
h verschiedene methodische Vorschläge enthalten, die schon zu seiner
t wiederholt erwogen wurden und in von ihm benützten Schriften,
› Phil. Chr. Reinhard, Abriß einer Geschichte der Entste-
ng und Ausbildung der religiösen Ideen' (Jena 1794) so-
› P. J. Siegm. Vogel, Versuch über die Religion der alten
gypter und Griechen' (Nürnberg 1793) ausgesprochen werden.

In seiner Vorrede wirft Reinhard die Frage auf, weshalb es „so ver-
ıiedene Gestalten von Religion" gebe, und meint, daß „der Forscher"
r Religionsgeschichte diese Frage nur dann beantworten könne, wenn
ın „einerseits den allgemeinen Menschencharakter, anderseits die ver-
ıiedenen äußeren Anlagen und die verschiedenen Grade der Kultur der
ölker und Individuen" in Betracht ziehe. Dem üblichen Schema gemäß
:lten ihm als niederste Stufen religiöser Ideen der Fetischismus, die
strolatrie und die Verehrung unsichtbarer Ursachen auffallender Natur-
irkungen. Als Fetischismus betrachtet er z. B. den Tierdienst der Ägyp-
r, eines „der sonderbarsten Phänomene in der Geschichte der Mensch-
:it". Eine höhere Vorstellungsart von der Gottheit bietet der Gestirn-
enst, welcher „auch auf Zoroasters Religionssystem sichtbaren Einfluß
ehabt zu haben scheint, denn die Ainshaspands und Jzeds sind wohl
ichts anderes als personifizierte Genien der Gestirne". Das weite Ge-
iet der griechisch-orientalischen Mythologie und Kosmogonie sowie die
amit verbundenen Sagen, Begriffe und Meinungen berührt er bei der
'rage nach der Entstehung des Anthropomorphismus der Göttergestal-
en; auch hier „dünkt ihm die Quelle, aus der die ersten und die mei-
ten geogonischen und kosmogonischen Ideen ausgeflossen sind, Ägypten
u sein". Macht also Reinhard hier den Versuch, „den Ursprung der reli-
giösen Ideen" aus primitiv-euhemeristischen Erscheinungen abzuleiten,
:o dringt P. J. S. Vogel in seinem ‚Versuch über die Religion
ler alten Aegypter und Griechen' (Nürnberg 1793) darauf, daß
ler Erforscher der Religionsgeschichte nicht bloß „in den Schriften der
Alten zerstreute Nachrichten von Gottheiten, die man verehrte, und von
den Gebräuchen, mit denen man sie verehrte, sammelt, berichtigt und
ergänzt", sondern daß er in synoptischer Weise „aus diesen einzelnen

Digitized by Google

Nachrichten das Ganze der Religion, den eigentlichen Begriff jener ker von den verehrten Gottheiten, von der Art, wie man sie ver müsse, von dem, was man von ihnen im Leben und nach dem Tod erwarten, entwickeln solle". Mit Recht tadelt Vogel an der von Profanhistorie völlig abweichenden, bisherigen religionsgeschichtl Methode, daß sie, anstatt „die historischen Data zugrunde zu lege aus ihnen das System der Religion zu entwickeln", vielmehr umge in konstruktiver Weise „zuerst ein System sich zurechtlege, das Religionsmeinungen und Gebräuchen zugrunde gelegen sein sollte dann versuche, ob die historischen Data sich mit demselben in Übe stimmung bringen lassen". Er weist hier unter Bezugnahme auf die E gion der Ägypter als typisch auf Huetius, Warburton, Meiners, bes ders auch auf F. V. Leberecht Plessing hin, der zeige, „daß schon in d frühesten Altertum ein wirkliches System, eine philosophische Reli vorhanden war", die von Ägypten aus nicht bloß über Griechenland, s dern auch über ganz Asien sich verbreitet habe und noch jetzt in Zoroastrischen Religion sich finde.

Die weiteren Ausführungen der umfangreichen Einleitung lehren Vogel die von ihm geforderte notwendige Eigenschaft eines Forsche auf dem Gebiet der Religionsgeschichte selbst mitbrachte, nämlich Gabe, sich in die jedesmalige Lage der Völker hineinzudenken und erklären, wie es kam, daß ihre Begriffe sich änderten und daß aus ih geänderten Begriffen Änderungen in ihrer Religion entstunden". So b müht er sich bereits um ein Verständnis primitiver Religiosität m meint, daß „der Wilde, dieses noch ungebildete Kind der Natur", nic bloß die einzelnen Gegenstände aus der Natur, die er verehrte, beseel sondern ganzen Gattungen dieser Gegenstände einen lebendigen Ge eine Art von Platonischen Urbildern beilege; denn nichts anderes scheine die Manitu einiger amerikanischer Völkerschaften zu sein" und Vog meint, der „Wilde bemerke auch das Gute, das Wohltätige in der Natu er sei nicht mehr der Furcht allein empfänglich, er werde es auch f Liebe und Dankbarkeit". „Die ganze Idee des Menschen in diesem (pr mitiven) Stand von der Gottheit ist also durchaus anthropomorphistisch durch Anthropomorphismus führt ihn die Natur allmählich zur geläu terten Idee eines allweisen und allgütigen Regierers der Welt". Bei de vielfach statuierten immanenten Entwicklung vom Anthropomorphismu zum reinen Deismus möchte er die religionsgeschichtliche Bedeutun der Priester nicht außer acht gelassen wissen, die stets „Religionsände rungen" hemmend im Wege standen. So habe wahrscheinlich auch be dem Sturz „der alten Volksreligion in Persien durch den einzigen Zoro aster weder der vorzügliche Wert seiner Religion und ihre Verbindung reiner Begriffe von der höchsten Gottheit mit Lehren von dem Einfl

Digitized by Google

ɔrgeordneter Wesen auf die Regierung der Welt und der menschen Schicksale, durch welche seine der Fassungskraft und Vorstellungsseiner Zeitgenossen näherkam, so wenig, als sein persönliches Anɔn, zugereicht, diese Revolution zu bewirken, wenn nicht ein glückes Zusammentreffen von Ereignissen, die mit der Religion nicht zuɪmenhängen, das Ansehen der Priester niedergeschlagen und für ihn ı Schutz eines mächtigen Königs geweckt hätte" (a. a. O. 37). Utiliɔgründe scheinen ihm auch in dem Einfluß der Priesterschaft bei den ɪeimen Gottesdiensten oder Mysterien mitzusprechen, denn „durch die tiation sollte auf die Initiierten der Eindruck hervorgerufen werden, ɪ die Priester für sich und für die Volksreligion vorteilhaft" fanden a. O. 48).

Die speziellen Ausführungen über die Religion der alten Ägypter ginnt Vogel mit den bemerkenswerten Worten: „Wer zu erforschen cht, welche Ideen bei der ägyptischen Religion zugrunde gelegen, wie ɔ nach und nach entstanden seien, sich aneinander angereiht und nebennander erhalten haben mögen, der macht sich an eine Aufgabe, die ıter die allerschwierigsten gehört, mit welchen ein Forscher des Alterıms sich beschäftigen kann." Bei der Analyse bisheriger Darstellungen ɔr ägyptischen Religion beginnt er mit einer treffenden kritischen Chaıkteristik von ‚De Iside et Osiride' von Plutarch, dem „es weder an Kenntis, noch an Gelehrsamkeit und Beurteilungsvermögen gebrach, der aber nglücklicherweise gar nicht die Absicht hatte, die religiösen Ideen der gyptier zu entwickeln, sondern bloß die Ideen seiner Landsleute und einer eigenen aus der ägyptischen Religion herauszuspinnen." Die ägypıische Religion ist also bei ihm ganz philosophisch; die angebeteten ɪiere und Menschen sind ihm bloße Symbole, die ägyptische Mythologie ɔloße Allegorie." Unter den antiken Autoren nennt er noch Clemens von Alexandrien und vor allem Eusebius, der „brauchbare Stellen aus Profanschriftstellern aufbewahrt" habe. Sehr skeptisch steht Vogel dem „gelehrten Träumer" A. Kircher gegenüber, da man darüber einstimmiger Ansicht sei, daß „dieser Oedipus ... das große Rätsel der ägyptischen Religion mehr verwirrt als gelöst habe". Dagegen zollt er den Verdiensten P. E. Jablonskis[1] in seinem ‚Pantheon Aegyptiorum'

[1] Paul Ernst Jablonski (1693—1757) war der Sohn des Mitbegründers der Preuß. Akad. der Wissenschaften D. E. Jablonski und Prof. der Philosophie und der Orientalistik in Frankfurt a. d. Oder. Für die zuweilen stark apologetische Einstellung der orientalistischen Studien jener Zeit ist charakteristisch, daß J. die Ansicht vertritt, die Ägypter hätten „die Kenntnis des wahren Gottes noch 300 Jahre nach der Sündflut" gehabt, so daß „bei ihnen die Idee des Höchsten, Unerschaffenen erhalten geblieben" sei, wenn sie auch später verschiedentlich verfälscht wurde. Man war eben lediglich auf die antiken Schriftsteller als Quellen für die Kenntnis der ägyptischen Religion angewiesen, was zu phan-

Digitized by Google

(1750)[1] um die Religionsgeschichte der Ägypter das höchste Lob infolge seiner „mühsamen unschätzbaren Sammlung von Nachrichten, welche alle benutzt haben, die nach ihm darüber schrieben." Gegenüber den „Erklärungen und Etymologien" Jablonskis und den dichterischen Deutungsversuchen Herders führt er die Meinung C. Meiners an, der sich „durch mühsame und gelehrte Forschungen große Verdienste um die Religionsgeschichte [illegible]

tasievollen, gewagten Kombinationen führte. Doch möchte ich nicht dem allzu herben Urteil A. Ermans in seiner Schrift ‚Die Hieroglyphen' (1912), 3 f. zustimmen, der all die Versuche eines Athanasius Kircher u. a., eine Deutung der wenigen bekannt gewordenen Hieroglyphen-Inschriften zu wagen, um ein Verstehen auch der ägyptischen Religion aus den Urkunden zu ermöglichen, mit dem Verdikt einer „gelehrten Charlatanerie" abtut, da doch auch viel echtes, freilich nach der Geisteshaltung jener Zeit abwegiges Streben darin steckt. Eine Forschung, die mehr als 1500 Jahre nur apologetisch-christliche Gesichtspunkte kannte, konnte nicht in wenigen Jahrzehnten sich eine kritisch-analysierende Richtung aneignen und nach methodischen Grundsätzen die überlieferten Quellen bearbeiten. Noch Herder sieht in dem mosaischen Schöpfungsbericht das älteste historische Denkmal und will die Weisheit der Ägypter, ihre Religion und ihre Denkmäler als „verdunkelte Ausgestaltung der in ihrer einfachen Reinheit allein von Moses überlieferten ältesten Urkunde" erweisen (dazu auch H. Wenzel ‚Chr. Meiners als Religionshistoriker' 1917, 8 ff.).

[1] Paul Ernst Jablonski hatte seine 1735 erschienene kurze Abhandlung über ‚Remphah Aegyptiorum Deus ab Israelitis in deserto cultus nunc ex lingua et antiquitate Aegyptiaca erutus et illustratus' (Francof. 1735) dem gelehrten Sekretär der Berliner Akademie Mathurin Veyssière de La Croze als einem „Antiquitatum Aegyptiacarum Studiosissimo et vero Linguae Aegyptiacae restauratori" widmen können. Mit ansehnlicher Gelehrsamkeit wird darin der Versuch gemacht, den in Act. VII 43 nach dem LXX-Zitat bei Amos V 26 erwähnten Namen 'Rempha' näher zu erklären: „Utrum cultus ille, quem ab Israëlitis Molocho et Remphae exhibitum esse, testantur Amosus et Stephanus, fuerit cultus verus externus, certis suis ritibus, idolum hoc respicientibus, constans" und „Utrum vero Rempha 'Ρεμφὰ sit potius vox Aegyptiaca, et quid illa sibi velit" (p. 4) und er kommt unter Heranziehung der koptischen Wortbedeutung zu dem Resultat: „Idolum illud, cuius cultum idololatricum, Deus Israëliticus, in deserto Arabiae peregrinantibus exprobrat, erat Sol, sive Rex coeli, qui Ammonitarum lingua dicebatur Moloch, sermone vero Aegyptiorum Remphah." Seine vieljährigen Studien faßte derselbe Autor dann in dem gleichfalls zu Francofurti ad Viadrum 1750/52 erschienenen großen Werk zusammen: ‚Pantheon Aegyptiorum sive De diis eorum Commentarius, cum Prolegomenis de Religione et Theologia Aegyptiorum' (Pars I et II). Über den Inhalt seiner Forschungen schreibt er in der Praefatio: „Qua in re id potissimum negotii datum mihi esse credidi, ut doctrinas Aegyptiorum priscas et genuinas, ex scriptoribus optimis, quanta potui industria eruerem easque ab additamentis et interpolationibus Graecorum recentioribus sollicite secernerem." . . . „Deinde vero, in id etiam sedulo incubui, ut nomina Deorum Aegyptiorum, aliaque, quae Aegyptiis propria fuisse norimus, non ex peregrino, Hebraeorum, Arabum, aut etiam Graecorum, sermone, qui multorum mos est, sed ex avita Aegyptiorum dialecto, cuius reliquiae amplissimae et copiosissimae in lingua ita dicta Coptica hodieque supersunt, diligenter explicarem ac illustrarem."

Digitized by Google

ertums erworben und den Geist wissenschaftlicher Untersuchung bei
ı neueren Schriftstellern erst geweckt und durch seine Studien ‚Ver-
ɔh über die Religionsgeschichte der ältesten Völker,
sonders der Egyptier' (Göttingen 1775) sowie die in seinen
ɜrmischten philosophischen Schriften' (Thl. I, 1775, 192 ff.)
chienene Abhandlung ‚über den Thierdienst der Egyptier und die wahr-
einlichen Ursachen seiner Entstehung und Erweiterung' erst wieder
: diesen Gegenstand gelenkt zu haben scheint. War es auch infolge
hlens jeglicher Kenntnis von Originalurkunden damals unmöglich, neue
igionsgeschichtliche Gesichtspunkte zutage zu fördern, so bietet doch
J. S. Vogels Arbeit (die in Fr. Schlichtegrolls ‚Abbildungen ägyptischer,
iechischer und römischer Gottheiten mit mythologischen und artisti-
ıen Erläuterungen' [Nürnberg 1791/92] eine Ergänzung erhalten hatte),
e schon zu jener Zeit von Chr. W. Flügge anerkannt wurde, „eine kri-
:che Revision der vorhandenen Hilfsmittel", die „mit Glück den ver-
enstlichen Versuch" wagte, unter Berücksichtigung trefflicher Vorar-
›iten von Kircher, Jablonski, Herder, Meiners, Plessing, Gatterer[1], Zoëga,

[1] Joh. Christoph Gatterer (1727—1799), Historiker in Göttingen, verfaßte u. a.
a mehrbändiges ‚Handbuch der Universalhistorie nach ihrem gesamten Um-
nge von Erschaffung der Welt bis zum Ursprunge der meisten heutigen Reiche
ıd Staaten' (1761 ff.), worin er auch die ‚Geschichte der Ägypter bis auf die
errschaft Alexanders des Großen' kurz behandelte und neben Athan. Kircher
'edipus Aegyptiacus' (1652) und Murtadi ‚Historia Aegyptiaca de Pyramidibus,
ilo cet.' aus dem Arab. von Mr. Vattier ins Französ., Paris 1666, auch des
›lländ. Philologen Jac. Perizonius 1711 zu Amsterdam erschienenes Buch ‚Aegyp-
arum originum et temporum antiquissimorum investigatio' als Quelle anführt.
ie Grundlage dieser Darstellungen bildeten die Nachrichten der antiken Schrift-
:eller, doch war man neben den geschichtlichen Angaben auch schon bemüht,
eligionsgeschichtlich-kulturelle Mitteilungen zu sammeln. „Die Egypter gehören
icht nur zu den ältesten Götzendienern, sondern sie sollen auch zuerst unter
en Völkern Altäre, Bilder und Tempel gehabt, und gewisse gottesdienstliche
eiten und Gebräuche eingeführt haben" (Gatterer a. a. O.). Hier verweist G.
uch noch auf Joh. Bapt. Casalij ‚Liber de Aegyptiorum profanis ritibus cum
iusd. libris de ritibus Romanorum et Christianorum', Rom. 1644; sodann auf
Herm. Witsii ‚Aegyptiaca', Amsterdam 1696, und besonders auf Joh. Sal. Sem-
ers ‚Erläuterung der egyptischen Altertümer durch Übersetzung der Schrift des
Plutarch von der Isis und dem Osiris und der Nachricht von Egypten aus
Herodots zweitem Buch', mit beigefügten Anmerkungen nebst einer Vorrede
Sigm. Jac. Baumgartens (1748). Die hier genannte Schrift ist der großen eng-
ıischen Weltgeschichte ‚Universal History from the earliest account of time to
the present' (London 1736/65) entnommen (s. darüber auch Ed. Fueter ‚Geschichte
der neueren Historiographie' 1911, 322 f.). Es ist die erste, wirkliche Weltge-
schichte, die neben Europa und Nordafrika auch Vorderasien, ja den damals
bekannten asiatischen Erdteil (hier besonders eingehend die Geschichte des
chinesischen Reichs) behandelt. Sehr genau wird auch die Geschichte und Kultur
des ägyptischen Reichs beschrieben und bereits eine Abbildung der Pyramiden
und der Sphinx bei Cairo beigefügt. Im Anhang gibt der deutsche Bearbeiter

Digitized by Google

Tychsen[1] über die Nation, die Priester, die Volksreligion der Ägypter, ihre astronomische und geheime philosophische Theologie zu handeln.

Wiederholt hat sich P. J. S. Vogel auch mit dem durch Goethes Harzreise[2] bekannt gewordenen Philologen Frdr. Victor Leberecht Plessing auseinandergesetzt, der seine religionsgeschichtlichen Theorien vor allem in den beiden Bänden ‚Memnonium oder Versuche zur Enthüllung der Geheimnisse des Altertum' (Leipzig 1787) niedergelegt hat, nachdem von ihm einige Jahre vorher eine Arbeit mit dem Titel ‚Osiris und Sokrates' (Berlin und Stralsund 1783) veröffentlicht worden war. Gleich in der Einleitung zu dem ersten Werk schreibt Plessing: „Der Zweck meiner Arbeiten geht dahin, einige der ersten und merkwürdigsten Begebenheiten aus den ältesten Zeiten der Geschichte der Menschen darzustellen, ihre damalige Lage und den Zustand ihrer Denkart, ihrer Wissenschaften, ihrer Religion und Philosophie zu beschreiben. Da ich nun die Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft nach Ägypten versetze, Theben daher vermutlich die erste große Stadt in der Welt ist und in dem Memnonium daselbst die wichtigsten Nachrichten und Urkunden über das alte Ägypten aufbewahrt wurden, so hielt ich es nicht für unschicklich, diesem Werk den Titel Memnonium zu geben." Seien doch „die alten Ägypter kein rohes, unwissendes Volk gewesen, sondern haben reelle wissenschaftliche Kenntnisse im Besitz gehabt, die sie in der Folge auch den Griechen mitgeteilt hätten." In Gegensatz zu C. Meiners ‚Geschichte des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaften in Griechenland und Rom', 1781, sucht Plessing die Entstehung des Mythos vom Hervorgehen der Welt aus einer imma-

‚Verschiedene Zusätze aus Rich. Pococks, Beschreibung von Egypten' (Rich. Pocockes' ‚Travels through Egypt.' 1774; deutsch ‚R. Pocockes Beschreibung des Morgenlandes und einiger anderer Länder'. Aus d. Engl. übers. durch C. E. v. Windheim und von dem Kanzler von Mosheim mit einer Vorrede versehen. 3 Teile Erlangen 1757). Der zweite Abschnitt beschäftigt sich mit dem Altertum, der Regierungsart, den Gesetzen, dem Gottesdienst, den Gewohnheiten, Künsten, der Gelehrsamkeit und Handlung der alten Egypter; methodisch ist lehrreich im Anfang: „das Land (Egypten) ist das einzige in der Welt, das den Namen von einem Sohne Noah bekommen hat, wiewohl es ungewiß ist, ob sich Ham darin jemals niedergelassen habe" (S. 415).

[1] Oluf Gerh. Tychsen (1734—1815) war als popularisierender Orientalist sehr einflußreich.

[2] In Goethes Werken ‚Kampagne in Frankreich', Abschn. Duisburg Nov. 1792.

[3] Vgl. dazu O. Gruppe ‚Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte' (1921), 105 ff.; Frdr. V. L. Plessing (geb. 1749, gest. als Prof. der Philosophie 1806), schon sein Vater Joh. Frdr. Plessing, hatte 1757/58 einen zweibändigen ‚Versuch vom Ursprung der Abgötterei' (Leipzig) veröffentlicht. Gruppe scheint übrigens die Arbeit über ‚Osiris und Sokrates' entgangen zu sein, da er sie nicht erwähnt.

Digitized by Google

riellen Gottheit, überhaupt den Ursprung der Kultur, in Ägypten, wo-
er diese höhere philosophische Erkenntnis dann auch nach Assyrien
nd wohl auch nach Indien gedrungen sein könnte. Denn „die Kultur der
gypter war viel älter als die der Assyrer; Assyrien wurde", nach Ples-
ngs Meinung, „von Ägypten kultiviert". Weil Ägypten die Quelle aller
Vissenschaften, besonders der metaphysisch-theologischen Lehren war,
elche den Inhalt der Mysterien und des Denkens der ersten Philosophen
riechenlands, und auch nachher aller der Rechtgläubigen in diesem
lten theologischen System noch treu blieben (unter welchen Plato in
eueren Zeiten sich am meisten auszeichnete), ausmachten, so behielten
ie Griechen in der Folge noch immer eine große Ehrfurcht gegen dieses
and, das sie als die Quelle der heiligsten und göttlichsten Erkenntnisse
etrachteten und daher aus derselben unmittelbar zu schöpfen getrieben
vurden". Als „Beitrag zur Religionsgeschichte" (Chr. W. Flügge) galt
uch sein Buch über ‚Osiris und Sokrates', in dem er der religionssozio-
ogischen Bedeutung der Mysterien nachgeht („die Weisen suchten ihre
essern Erkenntnisse dadurch auf eine verborgene und unschädliche
Weise fortzupflanzen") und die Hypothese vertritt, daß „die Grundsätze
der esoterischen Religion des großen Osiris" in diesen Mysterien den
Adepten offenbart worden seien.[1] Um seine These, daß „Egypten die
Wiege aller menschlichen Erkenntnis" gewesen sei, näher zu erhärten,
fügt Plessing einzelne Zusätze (S. 231 ff.) an — ‚Egypten, ein sehr glück-
licher Staat, wo keine Despotie, sondern eine weise gemäßigte Regie-
rungsform stattfand' — oder die Abschnitte: ‚Über die Zahl sieben',
‚Von den Cherubim', worin erklärt wird, daß „Moses, nach Gottes weiser
Zulassung, viele Gebräuche und religiöse Ceremonien von den Egyptern,
bei Gründung seiner neuen Religion und Religionsform, beibehalten habe;
ebenso scheint es auch wahrscheinlich zu sein, daß vielleicht durch ihn
einige alte Traditionen und religiöse Gedichte aus den heiligen Archiven
der Egypter zu uns gekommen sind" (S. 418). Der letzte Zusatz ‚Ist die
Kultur der Griechen und besonders ihr erstes Wachstum, in Philosophie,
Künsten und Wissenschaften, durch die Ausländer — und vorzüglich durch
die Egypter befördert worden?' gilt der Polemik gegen „den größten

[1] „Diese Grundsätze der esoterischen Religion des großen Osiris scheinen nun in den Mysterien der Isis oder des Osiris, den Eingeweihten offenbart worden zu sein, nämlich: daß nur ein höchstes Wesen existiere; daß die Seele der Menschen ein Ausfluß aus dem höchsten Verstande Gottes, des Osiris sei; daß aber die Seele ihres ersten glücklichen Zustandes der Vollkommenheit, da sie ein Ebenbild des Osiris, dem höchsten Verstande Gottes ähnlich gewesen, verlustig geworden; daß sie aber durch Kunst und anhaltendes Bestreben, durch Tugend und Zurückziehung von dem Körper und Entsagung der Sinnlichkeit, noch in dem Zustande dieses Lebens, sich jener ersten verlorenen Vollkommenheit wieder nähern, und dem Osiris einigermaßen ähnlich werden könne."

Digitized by Google

neueren Gelehrten", Prof. Meiners, der mit soviel Gelehrsamkeit u. Scharfsinn die Autogenität der Griechen auf allen Gebieten vertra. Diese Polemik setzte sich dann fort in F. V. L. Plessings zu Leipz 1788/90 erschienener Veröffentlichung ‚Versuchen zur Aufklä rung der Philosophie des ältesten Alterthums' (2 Bde. die namentlich im 2. Teil des II. Bandes eine ‚nähere Untersuchu einiger, im Memnonium und in den gegenwärtigen Versuchen zur Au klärung der Philosophie des ältesten Alterthums abgehandelten Ma terien' enthält und im VII. Buch nochmals des Verfassers Anschauunge ‚über Ägyptens Wissenschaften, und den Ägyptischen Ursprung de vom Plato und in den Mysterien, gelehrten, metaphysischen Phil sophie' ausführlich zusammenfaßt. Zwei kürzere charakteristische Ab schnitte über ‚die Männerliebe der Griechen, eine Hieroglyphe der meta physischen Philosophie' sowie über ‚Aegyptens Lehre über Osiris, Isis Horus und Typhon, eine Hieroglyphe der metaphysischen Theologie beschließen diese letzte, große Arbeit des vergleichend-mythologischen Religionshistorikers.[1]

Wie lebhaft das Streben, die Religionen des Mittelmeers zu erfor schen, in weiten Kreisen Ende des 18. Jahrh. war, zeigt die recht dilet tantische Arbeit des brandenburgischen Kammerrats Albr. Hch. Baum gärtner ‚Geschichte der vier ältesten Gottheiten des Orients. Nebst einer Einleitung von der gentilischen Theologie. Aus den Quellen ent worfen, der Vernunft näher gebracht, und durch die bildenden Künste erläutert' (Erlangen 1786), worin die vier ältesten Gottheiten des Orients (Chronos oder Saturnus; Rhea, Cybele oder Ops; Zeus oder Jupiter; Hera oder Juno) nach antiken Quellen und unter Beigabe damals be kannter künstlerischer Darstellungen aus der Spätantike beschrieben wer den. „Gentilische Theologie" bedeutet hier volkstumartige Religionsauf fassung der Ägypter, Griechen und Römer. Ganz im Sinne Chr. Meiners

[1] Es ist übrigens sehr bemerkenswert, daß Plessing schon den Versuch macht, die Göttervorstellungen aus der seelischen Struktureigentümlichkeit der antiken Völker zu erklären, so, wenn er a. a. O. § 21 ausdrücklich hervorhebt: „Die Orientalen und Aegypter dachten nun zwar ihre physischen Gottheiten auch auf menschen-ähnliche Weise, allein nicht in der Art wie die Griechen. den äußerlich sinnlichen Eigenschaften der physisch-menschlichen Gestalt, son dern den unsichtbaren inneren Eigenschaften des Gemüts nach.... Aus dieser besonderen Denkart in Absicht der Religion, durch welche die Orientalen und Griechen so sehr gegeneinander abstachen, läßt sich vielleicht ein anderes charakteristisches Gefühl herleiten, durch das sich beide abermals so auffallend voneinander unterschieden. Bei den erstern nämlich äußerte sich ein ganz außer ordentliches Gefühl für das Erhabene, Große und Wunderbare, bei den letztern aber ein lebhaftes, inniges Gefühl des Schönen. Hierin lag nun vermutlich auch der Grund, warum die Morgenländer nur Anfänger in den schönen Künsten blieben, die Griechen aber es so weit darin brachten."

Digitized by Google

hauptet der Verfasser, daß „Aberglaube und Vielgötterei gerade in gypten entstanden" sei, woraus sie sich auf alle damals bekannten aaten verbreitet hätten; ein Teil dieser ägyptischen Theologie war smogonie, was schon Diodor von Sizilien erwiesen habe. Wie kraus e Hypothesen durcheinandergingen, ist aus folgenden Bemerkungen zu tnehmen: „Viele halten den Osiris für den König Pharao, bei welchem ch Joseph zum Minister hinaufschwang. Joseph ist dann der Hermes, elchen jener Pharao der Isis zum Beistand hinterließ, als er seinen berühmten Zug nach Äthiopien und nach Indien tat. Andere halten ihn r den Moses, noch andere für den Bacchus der Griechen, ... noch andere halten ihn für ein Nonsens, und nehmen den Namen Osiris bloß ir eine Benennung der Sonne an" (S. X). Baumgärtner schließt sich anz der antiken euhemeristischen Theorie an, wenn er meint, daß „Osiris irklich existiert habe, daß er einer der berühmtesten Männer Ägyptens, einer ihrer Könige oder Fürsten" gewesen sei.[1] Das mythologische Dunkel über der ägyptischen Religion begann sich nur langsam zu lichten; so war es zunächst der deutsch-dänische Archäologe Georg Zoega (1755—1809)[2], ein Schüler von Meiners, der zuerst richtig erkannte, daß die ovalen Umrahmungen, die in vielen Inschriften auftreten, die Namen der Könige umschließen, bis die Auffindung des ‚Steins von Rosette' (1799) die Entzifferung der Hieroglyphentexte und damit eine wissenschaftlich-zuverlässige Kunde der ägyptischen Göttervorstellungen ermöglichte.[3] Zoega versucht auch, älteste Religionsformen der griechischen Religion durch den Vergleich mit bekanntgewordenen Erscheinungsformen primitiver Völker zu verstehen (s. Gg. Zoegas Abhandlungen, hsg. und mit Zusätzen begleitet von F. G. Welcker, 1817).[4]

---

[1] Vgl. dazu auch den Artikel über ‚Osiris' und ‚Isis' in Th. Brougthons ‚Historischem Lexicon aller Religionen seit der Schöpfung der Welt bis auf die gegenwärtige Zeit' (Dresden und Leipzig 1756, 2 Teile).

[2] O. Gruppe a. a. O. 117 ff.

[3] K. Sethe ‚Die Aegyptologie' 1921, 20 ff. — A. Erman ‚Die Hieroglyphen' 1912, 3 f.

[4] So schreibt Zoega a. a. O. 280 ff. u. a.: „Um uns einen Begriff zu machen von der älteren Religion der Griechen, müssen wir die in ihren Schriftstellern aufbewahrten Spuren hinaufverfolgen bis zum Stande der ursprünglichen Wildheit, und da nach Analogie anderer uns früher bekannter Völkerschaften ein Bild entwerfen von dem, was ihr Gottesdienst sein konnte." ... So gab es „Denkzeichen, die in Fetische übergingen, wie die Eiche zu Dodona." ... „Unter den Pelasgischen Stämmen waren die Thesprotier einer von denen, ... die sich zu einem Volk verbanden und einen großen Baum der Gegend zum Mittelpunkt ihres Bundes wählten, wie die Gallas in Afrika ihren Manzey. Heilig ward er dadurch schon, und der glückliche Ausfall der unter seinem Schatten genommenen Entschließungen gab ihm bald das Ansehen eines Orakels, und nun fanden sowohl die Anführer der Horden als die bei allen Wilden gewöhnlichen

Digitized by Google

Der geheimnisvolle Zauber, der zu Ende des 18. Jahrh. Kultur und Religion Ägyptens umgab, war wohl auch die Ursache, daß man die tiefsten menschlichen Geheimnisse und weltbürgerlichen Erkenntnisse in jene einzig bekannte, uranfängliche Zeit zurückverlegte und darum gerne auch bei künstlerischer Gestaltung, wie z. B. in Mozarts ‚Zauberflöte', das ägyptische Milieu wählte. Denn die eigenen humanitären Ideen in den religiösen Erscheinungsformen fremder, unbekannter Völker zu finden, war der Hauptzweck aller dieser Studien, nicht die mühevolle Erforschung der religiösen Eigenart jedes einzelnen Volks; diese setzte erst im 19. Jahrh. ein und schuf die Grundlagen zu einer voraussetzungslosen, wahrhaft wissenschaftlichen Religionsforschung in den letzten hundert Jahren.

Inhaltsübersicht

In Fortsetzung meiner Studien zur Geschichte der vergleichenden Religionsbetrachtung wird die Wirkung des durch Anquetil du Perron aufgefundenen und veröffentlichten ‚Zend-Avesta' auf die deutsche Religionsforschung des 18. Jahrh. (J. F. Kleuker, Chr. Meiners, J. Ith) geschildert. Es wird sodann gezeigt, wie schon 1791 der Plan auftauchte, ‚indische Original-Schriften' zu sammeln und in Übersetzung vorzulegen. Ja, J. Brucker, der Verfasser der ersten allgemeinen Geschichte der Philosophie, versucht die religiösen Gedanken der Völker der Erde religionsphilosophisch auszuwerten. Ganz modern anmutende ‚Ideen über religiöse Geographie' (1795) entwickelt G. H. Kasche, die in gleichzeitigen Journalen weiter ausgewertet werden. Merkwürdig erscheint zu Ende des 18. Jahrh. die besonders lebhafte Teilnahme an ägyptischer Religion und Kultur (P. E. Jablonski, P. J. S. Vogel, F. V. L. Plessing, A. H. Baumgärtner), die nicht nur religionsgeschichtlich, sondern auch geistesgeschichtlich (Mozart) bedeutsam wurde. Aus den vielgestaltigen Anregungen im 18. Jahrh. entwickelte sich langsam die methodisch zuverlässige Religionswissenschaft des 19. Jahrh.

Gaukler, deren ältestes Handwerk die Medicin gewesen zu sein scheint, ihre Rechnung dabei, das Volk glauben zu machen, der Baum rede zu ihnen. Nun wurden ihr eigne Priester oder Ausleger zugeordnet, und ganz Pelasgien und Hellas holte Rat bei ihnen."

Digitized by Google

MONDMYTHOLOGIE UND WISSENSCHAFT

VON *RUDOLF MUCH* † IN WIEN

Vorbemerkung. Durch dankenswerte Vermittelung ist es möglich geworden, die nachfolgende, nicht nur an Kritik, sondern auch an Anregungen und Beobachtungen reiche Arbeit des leider zu früh verstorbenen, bedeutenden Wiener Germanenforschers abzudrucken. R. Much † hat auf sie große Mühe verwendet; sie ist eine seiner letzten. Ich bringe sie, von allzu persönlicher Schärfe gereinigt, als Auseinandersetzung eines Toten mit Toten, als Auseinandersetzung allerdings auf einem Felde, das nach wie vor unsere ungeminderte, klarste Aufmerksamkeit verdient. W. Wüst.

Die Vertreter der Wissenschaft vom deutschen Volke, zu denen sich der Verfasser der folgenden Ausführungen zählt, haben allen Grund, die Augen offen zu halten für Strömungen, die ihr Forschungsgebiet berühren, auch wenn sie nicht in diesem selbst ihren Ursprung haben. Gerade von außen her, über die Grenzen der einzelnen Fächer hinweg, die doch immer mehr oder weniger willkürlich gezogen sind, verbreiten sich oft befruchtende Anregungen, gegen die engherzig und kurzsichtig sich abzuschließen ein Hemmnis für den Fortschritt der Wissenschaft wäre. Ebenso aber gibt es Fälle, wo von außen drohende Gefahren abzuwehren sind und es nötig wird, die Deiche instand zu halten, die gegen den verheerenden Einbruch verstiegener Einseitigkeit und Schwarmgeisterei schützen sollen.

Ein solcher Fall lag gegenüber einer Mythologenschule vor, die sich vor mehr als einem Jahrzehnt zumal in Wien bemerkbar machte und als die Schule der Mondmythologen schlechtweg bezeichnet werden darf, da bei ihr tatsächlich der Mond alles Forschens Ausgangspunkt und Ende ist.

Hierfür einige Belege:

Georg Hüsing, Die iranische Überlieferung und das arische System (Mythologische Bibliothek II 2, VII) sagt: „Ich bestreite, daß es Sonnenmythen gebe." Ferner (7): „Wo der erste Mondkalender entstand, das wissen wir nicht.... Wo dieses System auch entstand, auf dasselbe gehen die arischen Mythen zurück und sind aus keinem anderen erklärbar."

Wolfgang Schultz äußert in seinem noch eingehender zu besprechenden Buche „Zeitrechnung und Weltordnung usw." 6 f.: „Wir können uns auch bereits deutlicher als früher darüber aussprechen, was der Mythos ist: nichts anderes als ein von Masken im Tanze dargestellter, gesungener Kalender, ein Stück der arischen Urzeit, das außer im Drama, im Epos und anderen Teilen des Schrifttumes auch in den Festspielen, im Kinderspiele, im Volksliede und im Märchen nachwirkt. Die Zeitord-

Digitized by Google

nung ist zugleich Festordnung, ... Stammesordnung, ... Rechtsordnung. Weltordnung; denn dieselben Götter haben die Welt erbaut, ihrem eigne Wesen entsprechend, und Werden und Untergang der Welt, ihr Kle stes wie ihr Größtes, richten sich nach den am Kalendergestirne. e Monde, erschauten Gesetzen." Und auch 41 erfahren wir, daß „d Mythos nichts anderes ist als eine Geschichte von den Schicksalen de Kalendergestirnes, gewonnen aus den als selbständige Wesen aufgefaß Gestalten des Mondes, deren Schicksale, Gegnerschaften und wechse seitige Beziehungen eben durch den Ablauf dieser Gestalten, durch de himmlischen Vorgang selbst, bestimmt sind."

Besonders kennzeichnend für diese ganze Richtung scheint mir e im Jahre 1924 als Nr. 35 der Mannus-Bibliothek erschienenes, bere genanntes Werk von Dr. Wolgang Schultz, betitelt „Zeitrechnung un Weltordnung in ihren übereinstimmenden Grundzügen bei den Inder Iraniern, Hellenen, Italikern, Kelten, Germanen, Litauern, Slawen." A dieses Werk werden wir uns auch deshalb gut halten können, weil e von den anderen Vertretern der Mondmythologie als eine wissenschaf liche Großtat betrachtet wird. Nach Hüsing im „Michel" vom 21. Jä mond 1924 ist das Buch von Wolfgang Schultz „das Buch" über de Gegenstand (die Mythologie), „geschrieben von dem Manne, der zur Ze nicht nur in deutschen Landen, sondern überhaupt unter den lebende Mythenforschern an erster Stelle steht." Gustav Kossinna, der sich i den Worten, mit denen er einen Vortrag von Dr. Wolfgang Schultz i der deutschen Gesellschaft für Vorgeschichte einbegleitete und die er im Mannus XV 320 veröffentlichte, selber als Jünger der Mondmytho logen bekennt, äußert sich dabei u. a. folgendermaßen: „Einer der be deutendsten unter ihnen, Heinrich Leßmann, ist leider durch den Krieg uns entrissen worden. Unter den lebenden nimmt — sagen wir es ohne Scheu — die weitaus erste Stelle unser Redner ein. Die wenigsten woh aus dieser Versammlung werden von diesem Gelehrten ersten Ranges bisher überhaupt etwas gehört haben; um so notwendiger ist es, daß wir alle der Bedeutung dieser Stunde uns bewußt werden."

Dieses Buch wollen wir also zunächst herausgreifen und näher betrachten.

Ich gestehe dabei offen, daß es mir fern liegt, jemandem mit kritischem Urteil auf Gebiete folgen zu wollen, auf denen ich nicht zu Hause bin, wie z. B. das des Indoarischen und Iranischen, vielmehr halte ich den Grundsatz „ne sutor ultra crepidam", gleichwie anderen, so auch mir selbst vor Augen. Das allerdings sei zugleich gesagt, daß ich solche, die diesen Grundsatz nicht beherzigen und völlig versagen auf einem Felde, auf dem ich vertraut bin, nicht als Führer nehmen würde auf einem Boden, wo ich eines Führers bedarf.

Digitized by Google

Wer ohne jede vorgefaßte Meinung das eben genannte Buch zur
nd nimmt, dem werden, ehe er noch von seinem Inhalt einen Ein-
uck erhält, Äußerlichkeiten, Eigentümlichkeiten in Sprache und Schrei-
ng auffallen und vielleicht befremdlich vorkommen. Dabei denke ich
cht an die nachdrücklich durchgeführte Vermeidung von Fremdwör-
rn und den Gebrauch mancher Ersatzwörter, die noch nicht völlig
ngebürgert sind. Der Mut, der dazu gehört, solche zu verwenden, auch
f die Gefahr hin, mit ihnen nicht überall durchzudringen, ist aner-
nnenswert. Nur darf man dabei nicht, wie es 94 f. geschieht, Brak-
at, d. i. Blechmünze, durch „Armreif" wiedergeben, als ob es sich dabei
n eine Ableitung von *brachium* handelte.

In das Gebiet der Sprachpflege gehört aber noch anderes. Es ist
ırch nichts zu rechtfertigen, daß man „zu geben" schreibt statt „zu-
ɜben" oder „wieder gab" statt „wiedergab" oder „aus einander setzte"
att „auseinandersetzte". Durchgeführt würde dieser Schreibgebrauch
ı einer Verarmung, nicht Bereicherung an sprachlichen Ausdrucksmit-
ɜln führen. Ebensowenig hat es einen Sinn, sich gegen Zusammensetzun-
en, in denen ja gerade ein Teil der Stärke unserer Sprache beruht,
ı sträuben. Wer statt „wünschenswert" und „offensichtlich" „Wünschens
'ert" und „offen sichtlich" schreibt, verwischt damit Unterschiede auch
er Aussprache und Bedeutung. „Der Lei" statt „derlei" wird vom Leser
ewiß, weil „der" statt „dieser" recht selten gebraucht wird, zunächst
ıit Hochton auf „Lei" und tonschwachem „der" gelesen und nicht ver-
tanden werden. Wenn es bei Wolfgang Schultz in der verbindenden
ırt „wöllte, söllte, bräuchte" heißt, handelt es sich dabei nicht um Er-
ıaltung und Belebung wirklich alter Formen, sondern um Anlehnungen
ınd Angleichungen (Analogiebildungen) an von Haus aus umgelautete
Konjunktive und bei „sagete, klagete" um künstliche und willkürliche
Neubildungen ohne jedes Vorbild. Die Schreibung „Märge" für „Merge"
alte Eindeutschung von *Maria*) — ich spreche hier noch gar nicht von
lem an anderer Stelle zu erörternden Mißbrauch, der mit diesem Worte
ɜetrieben wird, — ist durch nichts zu begründen. Oder sollen wir auch
Schärge, Färge, dänken, lägen, Räde, wäcken, Gesäll, Vätter, Bätt, Wätte, Kälch usw. schreiben, was doch auch Wolfgang Schultz nicht tut? Auch
Hägse statt *Hexe* ist eine unnötige Neuerung. Denn dieses Wort hat
sich — offenbar im Zusammenhang mit den Hexenprozessen — in einer
Schreibung und Aussprache mit e ausgebreitet, ist als *Heks* ins Holländische und Dänische eingedrungen, ebenso wie es in bayrisch-österreichischer Mundart unter hochsprachlichem, d. i. hier rechtssprachlichem
Einfluß *Hex* (nicht *Hax*) lautet. In das sprachgeschichtliche Verständnis
des Wortes aber führt das *gs* statt *x* doch nicht ein. Das zeigt ein anderer Mondmythologe, Heinrich Leßmann ‚Der deutsche Volksmund im

Digitized by Google

Lichte der Sage' 309, wenn er zur Rechtfertigung der Schreibung *Hes* bemerkt: „Das Wort ist mit der gleichen, weibliche Wörter bezeichnenden Silbe gebildet, mit der *Fär-se*, junge Kuh aus *Farr-en*, junger Stier abgeleitet ist", wobei ihm — nebenbei bemerkt — entgeht, daß auch in diesem zum Vergleich herbeigezogenen Falle das *s* nicht ableitend sondern zwischen *rr* aus *rs* in *Farren* und *rs* in **Färse** das Verhältnis grammatischen Wechsels besteht. Bei *Hexe* handelt es sich vielmehr um eine alte Zusammensetzung, wie aus ahd. *hagazussa*, *hagazissa*, ags. *hægtesse* usw. mit Bestimmtheit hervorgeht. *Bestättigen* statt *bestätigen* (und schon mhd. *bestætegen*) trägt der Herkunft des Zeitwortes von *stāt*, mhd. *stæte* keine Rechnung. *Beispiele* ersetzt Wolfgang Schultz durch „Bespille". *Beispiel* und schon vereinzeltes mhd. *bispil* statt *bispel* (mit *-l-*) beruht auf volksetymologischem Ersatz des Grundwortes *spel* „Erzählung, Fabel" durch *spil* „Spiel" (mit *-l-*). Das ist immerhin ein geschichtlicher Vorgang. Wer aber das Wort dem festgewordenen Sprachgebrauch zum Trotz durchaus in seine altertümliche Form zurückschrauben will, etwa wie wenn einer *Aventeuer* statt *Abenteuer* herstellen wollte, der müßte von „Beispellen" statt „Beispielen" sprechen.

Wären diese Sonderbarkeiten, die sich alle auch bei Hüsing belegen lassen und teilweise wohl von ihm ausgehen, lediglich Zeichen von Übereifer in Sachen der Sprachpflege, so brauchten sie uns nicht unangenehm zu berühren. Denn in jeder kräftigen Bewegung wird es notwendigerweise einen Flügel geben, der von Eiferern gebildet wird. Wer gegen allgemein Herkömmliches öffentlich auftritt, sollte sich aber doch erst ein wenig umgesehen haben, ob das, was er Neues lehrt, auch fest begründet ist, zumal, wenn er zu diesem Zwecke nur in einem Wörterbuch oder einer Sprachlehre nachzuschlagen braucht. Die sachunkundige Eigenbrötelei, auf die wir hier schon stoßen, macht aber einen wenig vertrauenerweckenden Eindruck bei einem Buche, in dem es auf das Sprachliche doch sehr ankommt.

Diese Besorgnisse erweisen sich in der Tat als gerechtfertigt. Man halte sich einen Satz wie den folgenden (221 f.) vor Augen: „Schon das Wort *Kalendae*, das wir mit *κύλινδρος* zusammenzustellen haben, bringt den Begriff der Umwälzung zum Ausdrucke, das hellenische *ἔννη καὶ νέα* gilt vom Monde; *ἔνος* entspricht *annus* (vgl. *bi-ennis, tri-ennis*), worin der Begriff der Wiederkehr, des Ringes (*annulus*), liegt, womit noch *Anna* (*Perenna*), die Alte (*anus*, das alte Weib), zu vergleichen ist." Es stimmt hier tatsächlich alles nicht zusammen. Weder hat *Kalendae* mit *κύλινδρος* etwas zu tun, noch gehört griech. *ἔνος* (so richtiger statt *ἔνος*) aus idg. **senos* „alt" zu *annus*, älter *atnos* = got. *aþn(s)* „Jahr", noch dieses Wort zu *anulus, annulus* „Ring", noch zu all dem *anus* „altes Weib", das mit unserem deutschen *Ahne*, ahd. *ano* m., *ana* f. usw. verwandt ist. Und

Digitized by Google

hon gar nicht läßt sich das wurzelhafte und echte alte *e* von ἔνος mit
m in *bi-ennis, tri-ennis* vergleichen, das ganz ebenso wie das von *in-*
mis neben *arma* oder *per-egrinus* neben *ager* in seinerzeit tonloser Stel-
ng aus *a* entstanden ist. Dabei handelt es sich überall um Tatsachen,
ber die es einen Streit nicht geben kann. Sie nicht zu wissen, ist keine
chande, weil der Gelehrteste nicht auf allen Fachgebieten bewandert
in kann. Aber man soll sich dann auch auf solchen kein Urteil zutrauen,
ndern die Handbücher vornehmen und sich aus ihnen belehren oder
ll andere um Rat fragen.

Mancher Irrtum, der auf solchem Wege zustande kommt, ist noch armlos. So, wenn der Verfasser (69) das franz. *gallois* (in einer Schrift on J. Loth), d. i. „welsh" oder „cymrisch", mit „gallisch" übersetzt, ohne u bemerken, daß eine Wortform 'pythefnos' unmöglich „gallisch" sein ann und auch „gallische Texte" nicht in Betracht kommen können. So, enn (130) von einem Tag der Freyja gesprochen wird, wo der Frei-ag, d. i. der Tag der Frīa, Frigg gemeint ist. Bedenklicher ist, wenn n anord. *nið* „abnehmender Mond" (IX) der Begriff des „ermattenden" esucht und das Wort (79) mit „der Müde" übersetzt wird, indes es nit *nieder* zusammengehört, also eigentlich der „Niedergehende, Herunter-ommende" bedeutet. Und schon gar nicht handelt es sich bei *nið* um len schon „zur Ruhe gegangenen" Mond, wofür er dort sogar ausgegeben wird. Mit dem „alten Mond", d. i. dem Schwarzmond, in den Versen einer schottischen Ballade:

I saw the new moon late yestreen
wi' the auld moon in her arm

hat *nið*, das gleich wie die zugehörigen neunordischen Worte die Zeit zwischen Voll- und Neumond, nie aber etwas mit *nȳ* gleichzeitig vorhandenes und zu beobachtendes bezeichnet, nicht das geringste zu tun. Wenn Wolfgang Schultz (94 f.) den ags. Runennamen *rād*, obgleich ihm der altnordische *reið* zur Seite steht, mit *„Rat"* — was ags. *rǣd* wäre — übersetzt, statt mit „Reiten, Fahren, Straße, beziehungsweise Wagen", eine Bedeutung, die für *reið* belegt ist, wenn er *kēn* (lies *cēn*) mit „Weib" (ags. *cwēn*!) statt mit „Kienholz, Kienfackel", oder zu dem in seinen Lauten völlig gesicherten, aber noch unerklärten ags. Runennamen *peorð* in Klammer hinzusetzt: „vgl. *beohrt* glänzend und Perht", so zeigt er damit nicht nur, daß er von historischer Grammatik der germanischen Sprachen keine genaue Vorstellung hat, sondern auch, was bedenklicher ist, daß ihm das nicht bewußt wird.

Ganz verkehrt und irreführend ist ferner ein Satz wie der 140, wo Zeugnisse für die neunnächtige Woche zusammengestellt werden, und es heißt: „Auch farblose Bezeichnungen, wie lat. *nonae, nundinae* und kelt. *noinden* haben, wenn sie alt sind, ursprünglich nur die Rechnung

Digitized by Google

nach Nächten meinen können, da diese allein in alter Zeit herrschte. Dabei ist ganz außer acht gelassen, daß *nundinae* und *noinden* als Grundwort idg. **dinom* „Tag" enthalten, und ebenso vernachlässigt, daß mit *nundinae, nundinum* der neunte Tag mit Einschluß des Anfangstermins und dann der an diesem stattfindende Wochenmarkt verstanden wird, es sich also um einen achttägigen Zeitraum handelt und dementsprechend *trinum-nundinum* von einer Ankündigungsfrist von 17—24 Tagen gebraucht wird. Für die neuntägige Woche ist das alles nicht verwendbar.

Zum Schlimmsten gehört die Deutung des Wortes *Osten* und der Reihe *Ōstara* — *Aurora* — *Eos* — *Uṣas* als „die Verbrennende, zu Asche werdende" (IX u. 21) und deren Zurückführung auf den am Osthimmel unsichtbar werdenden Mond. Diese gar nicht ernst zu nehmende Zwangserklärung ist die Folge der vorgefaßten Meinung, daß die Richtstellung nicht nach der Sonne, sondern nach dem Mond erfolgt sei, wobei auch vernachlässigt wird, daß im Einklang mit ihrer nächstliegenden Ableitung alle jene Namen als Bezeichnungen der Morgenröte überliefert sind, mit einziger Ausnahme des Germanischen, bei dem aber diese Bedeutung aus dem mit allen Lauten in der Grundform sich deckenden lit. *auszrà* „Morgenröte" erschließbar ist. Übrigens beachte man die Übereinstimmung der Indoarier, Kelten und Germanen, bei denen alle Ausdrücke für „vorn und östlich", „hinten und westlich", „rechts und südlich", „links und nördlich" zusammenfallen. Aus ihr ist zu schließen, daß die Orientierung so, wie auch dieses Wort ausdrückt, nach Osten erfolgte, indes Wolfgang Schultz mit einer Normalstellung gegen Norden und Süden rechnet. Es ist doch auch naheliegend genug, daß man den Blick morgens dem anbrechenden Tag und der aufgehenden Sonne zuwandte, vor allem aber, daß man Himmelsgegenden nach täglich und deutlich zu beobachtenden Erscheinungen benannte, wie nach der Morgenröte, und nicht nach der im Monat einmal, nur in der Nacht und bei klarem Himmel möglichen Feststellung, daß die Mondsichel zuletzt noch einmal am Osthimmel zu sehen ist und am nächsten Tage nicht mehr.

Zu den ältesten Belegen für germanischen Sonnenkult gehört, glauben wir, der sog. Sonnenwagen von Trundholm. Es ist kennzeichnend, wie sich Wolfgang Schultz (115) mit diesem Denkmal auseinandersetzt. Es handelt sich dabei um eine samt einem vorgespannten Pferde auf sechs Räder gestellte große Bronzescheibe, die auf einer Seite mit reich verziertem Goldbelag im Stil der älteren Bronzezeit bedeckt ist. Wolfgang Schultz zieht die Schilderung der Sonne und ihrer Rosse in der Edda (*Grīmnismāl* 37 f.) heran und findet, weil dort von zwei Pferden, von einer Kühlvorrichtung unter deren Bugen und einem schützenden Schild die Rede ist, spreche dieser Unterschied eher dafür, daß die

Digitized by Google

heibe von Trundholm nicht die Sonne sei — obwohl er später auch s, was in jenem Eddalied von der Sonne berichtet wird, auf den Mond zieht. Immerhin gibt er zu, daß der Künstler des Wagens seine eigenen, genüber der Edda noch weit irrtümlicheren Anschauungen von der nne haben konnte, und tut gut daran. Denn auf die Zahl der vorgeannten Pferde wird es sicher nicht ankommen — auch Tag und Nacht erden in der Edda (*Vafþrūðnismāl* 11 ff.) nur von je einem Pferd gegen — und die rätselhafte Kühlvorrichtung in Vorstellungen und Darellungen schon weit über 2000 Jahre früher als die *Grīmnismāl* gechtet sind, anzutreffen, wäre auf jeden Fall weit verwunderlicher als r Fehlen. „Sehr merkwürdig ist es aber da", fährt er fort, „daß die cheibe auf der einen Seite mit Gold belegt, auf der anderen unbelegte ronze ist. Ist die Goldseite die Sonne, dann muß die Bronzeseite etwas nderes sein — der Mond, schloß Just Bing. Es ist aber ganz ebenso nlässig und innerlich viel wahrscheinlicher, daß die Goldseite den lichen, die Bronzeseite den dunklen Mond darstellen soll; denn der Lichte nd der Dunkle sind nur die beiden Seiten (Tag-Seite und Nacht-Seite; gl. *Vafþrūðnismāl* 12, 14) desselben Wesens, Sonne und Mond aber nie n der Natur dauernd auf einer Scheibe vereint. Vom 'Sonnenwagen von Trundholm' zu sprechen, ist also sehr willkürlich; denn er ist mindestens in 'Sonnen- und Mondwagen', und wenn man die Sache ohne Vorurteil betrachtet, der Mondwagen von Trundholm, wie auch B. Bork, Germanische Götterdreiheiten in Mannus XV 6 betont." Also Just Bing — nebenbei bemerkt ein arger Phantast — hat zwar unrecht; aber doch st der Wagen mindestens ein 'Sonnen- und Mondwagen' und schließlich ... 'der Mondwagen von Trundholm'. Was in diesen sonderbaren Schlüssen an Gründen überhaupt vorgebracht wird, ist höchst fadenscheinig. Denn die Berufung des einen Mondmythologen auf den anderen wird man kaum als einen Ersatz für eine Begründung annehmen, und auch der lichte und dunkle Mond ist in der Vorstellung vorgeschichtlicher Menschen gewiß nicht auf einer Scheibe als Vorder- und Rückseite vereinigt gewesen. Das hätte sonst nicht vorhandene astronomische Kenntnisse zur Voraussetzung. Und wenn man sich schon einen goldenen Mond gefallen lassen wollte, so konnte doch Bronze, die auch ohne Goldbelag goldfarbig ist, nicht den Schwarzmond darstellen. Daß die Scheibe nur auf einer Seite einen Goldbelag zeigt, kann leicht davon herrühren, daß er auf der anderen abgefallen ist. Auch eine einseitige Vergoldung wäre im Grunde gar nicht so auffällig, da die Scheibe eigentlich auch nur für die Betrachtung von dieser einen Seite bestimmt war. Denn auch die Sonne zeigt sich nur von einer Seite. Samt dem Gespann von der anderen Seite gesehen, hätte das Ganze ein verkehrtes Bild, nämlich das einer von Westen nach Osten sich bewegenden Sonne ergeben.

Digitized by Google

Aber auch das Sonnengespann der Edda wird von Wolfgang Schultz für den Mond beansprucht. Man lese 195 f.: „Die Edda stellt dem *Mánagarmr* (Mondwolf), der am Ende der Zeiten den Mond verschlingen und damit merkwürdigerweise auch die Verdunklung der Sonne bewirken wird (*Gylfaginning* 12), seinen Vater, den 'berühmten Wolf' (*Hróðvitnir Grímnismál* 39) Fenrir zur Seite, der die Sonne frißt (*Vafþrúðnismál* 46, *Vǫluspá* 40 f.), die aber in der nächsten Strophe *Álfrǫðu* = 'Albenstrahl' heißt und der vorher eine Tochter geboren wird. Das ist die eine Ausbildung desselben Gedankens, der uns auch noch ein zweites Mal vorliegt, wenn es von *Skǫll* und *Hati* heißt, daß jener die Sonne, dieser den Mond verschlingen wird (*Gylf.* ebd.), ein drittes Mal, wenn *Skǫll* vor der glänzenden Göttin, *Hati* hinter ihr läuft, wenn sie zum Eisenwalde fährt (*Grímnismál* 39), ein viertes Mal, wenn zwei Rosse sich an der Sonne matt ziehen (ebd. 37), ein fünftes Mal, wenn die Asen zur Abkühlung der Sonne inmitten der Buge klüglich kühlende Eisen anbringen (ebd. 37), oder unter dem Buge der Pferde, um die aus einem Funken Muspelheims geschaffene Sonne abzukühlen (?) Blasebälge, die in einigen Liedern *īsarnkōl* genannt wurden, befestigen (*Gylf.* ebd.) und endlich ein sechstes Mal, wenn *Swalinn* als Schild vor der glänzenden Göttin steht, deren Feuer Felsen und Fluten verzehren wird, wenn er einstmals abfällt (*Grímn.* 38).... Die Sonne wird von den beiden Wölfen zum Eisenwalde geleitet — daß es sich um eine Verfolgung dabei nicht handeln kann, ergibt sich daraus, daß der eine Woff voranläuft! Im Eisenwalde wohnt aber die Hägse (alte Zauberin, Riesenweib), die der vielen Wölfe Mutter ist, mit anderen Hägsen zusammen, und die kühlenden Eisen (Blasebälge) oder der Schild gehören wohl mit zu dieser Gegend des dunklen Schwermetalles. Das 'ungarische' Märchen bei Sklarek II 100 kennt eine Eisenhägse im Walde, die, um Brot aus der Stadt zu holen, sich mit einer Eisenhechel (vgl. *Járnsaksa*, d. h. 'die mit dem Eisenmesser') auf die Nabe ihres Spulrades setzt und fortrollt, während ihr Gast hinter einer sich öffnenden Stubentür das goldene Mädchen hervorholt, das in einen Krötenbalg gehüllt ist. Das wäre also *Iðunn*, die *Hermóðr* aus Helheim befreit, wo sie in ein Wolfsfell gehüllt war; und zur Aufklärung der beiden Eisengewichte darf man wohl auch auf Pentamerone IV 8 (2. Bd., 108 f.) verweisen, wo die Uhr der Zeit und damit die 'Zeit' (*Χρόνος*) selbst, stille steht, als Cianna von ihr die beiden Gewichte abhebt. Spielformen dieses Märchens nennen ausdrücklich den Mond an Stelle des Chronos (Zeit), und ich darf es nun wohl getrost der Vorstellungskraft des Lesers, der alle Darlegungen bisher sorgsam verfolgt hat, überlassen, zu beurteilen, ob der einheitliche Ursprung der verschiedenen, eben angeführten Auffassungen in etwas anderem liegen kann als in dem Bilde des auf beiden Seiten vom Wolfsrachen, vom Schilde.

Digitized by Google

›n Blenden, kühlenden Klappen oder (schürenden?) Blasebälgen um-
›benen heißen Mondgefäßes.“

Jedenfalls ist diese Stelle ein prächtiger Beleg für mondmythologische orstellungskraft. Die Verwandlung der beiden Blasebälge in Eisengeichte an Uhren ist dabei das Überraschendste. Auch handelt es sich anz gewiß um eine Verfolgung, selbst wenn einer der beiden Wölfe oranläuft, wie Wölfe das zu tun pflegen, um ihr Opfer von vorn anuspringen. Des weiteren ist ein schildartiger Schutz vor der Sonne auch a der antiken Überlieferung bezeugt: vgl. Kauffmann ZfdPh. 24, 113, I. Falk Aarbøger 1891, 273, von den antiken Sonnenrossen und Sonnenvagen, die keine Mondrosse und Mondwagen[1] neben sich haben, gar ıicht weiter zu sprechen. Von dem Eisenwald aber, zu dem die Sonne ron den Wölfen „geleitet“ werden soll, weiß die Überlieferung nichts. Er beruht ausschließlich auf einem verunglückten Besserungsversuch von Sijmons, der in seiner Eddaausgabe Grīmnismāl 39 das von beiden Handschriften R und A gebotene *'til varna viþar'* in *'til Īsarnviþar'* änderte. Nur Gering hat dies ebenfalls in den Text gesetzt, indes alle anderen Ausgaben an der handschriftlichen Form festhalten. Die Änderung ist unannehmbar, zunächst schon aus formellen Gründen. Wir erwarten in einer Vollzeile des *Hljōðahāttr*, die in sich alliteriert, zwei Reimträger. Es gibt nun allerdings Fälle, in denen ein Vokal auch mit *v* reimt, aber das ist nicht die Regel, und dazu kommt noch, daß hier das Bestimmungswort einer Zusammensetzung mit ihrem Grundwort reimen müßte. Das allein brächte die Konjektur schon zu Fall. Sachlich ist sie aber ebenso unmöglich. Vom Eisenwald wissen wir ja aus der Vǫluspā 40, daß dort die Wolfsbrut, *Fenris kindir*, aufwachsen und gerade dorthin wird sich

[1] Die Vorstellung eines Mondwagens liegt überhaupt fern. Der Sonnenwagen ist von der Auffassung der Sonne als Radscheibe ausgegangen. Rad und Wagen sind in Vorstellung und Bezeichnung nicht streng geschieden, zumal, solange die Achse mit den Rädern noch fest verbunden war; vgl. unter den verwandten unseres *Rad* auch altindoar. *ratha-ḥ* und avest. *raþa* „Wagen“. Der Mond aber erscheint als Scheibe nur wenige Tage im Monat; was wäre aus einem Mondwagen geworden, wenn der Mond zur Sichel zusammenschrumpfte? Wenn in altnordischer Dichtersprache der Mond *hverfanda hvēl* heißt im Gegensatz zur Sonne, dem *fagra hvēl*, so geht dies natürlich vom Vollmond aus. Kaum aber bedeutet dies wirklich — was es den Worten nach bedeuten könnte — „das sich drehende Rad“. Denn eine Drehung war am Monde nicht zu beobachten. Wie nun gar sollte eine solche Drehung das Mondrad von anderen Rädern unterscheiden? Das anord. Zeitwort *hverfa* bedeutet aber auch „verschwinden“. So heißt es z. B. *Vǫluspa* 57: *hverfa ā himni heiþar stjǫrnur* „vom Himmel verschwinden die lichten Sterne“. Und auch das Substantiv *hvarf* bedeutet vor allem „das Verschwinden“. Man kann darnach *hverfanda hvēl* unbedenklich als „das verschwindende Rad“ auffassen, und mit diesem Sinn wäre der Ausdruck eine gute Kennzeichnung des Mondes.

Digitized by Google

die von Wölfen verfolgte Sonne nicht wenden. Außerdem ist der Eisenwald — was sehr zu seinen Bewohnern paßt, — im Osten zu suchen; heißt es doch a. a. O. *austr sat en aldna í Jarnviþi* „im Osten saß die Alte im Eisenwalde". Die Sonne geht aber doch nicht im Osten unter. Es bleibt also dabei: die Verfolgung erstreckt sich *til varna viþar*, d. i. bis zum Waldsaum an der Kimmung (dem Horizonte), der Schutz (*varn* Gen. Pl. *varna*) bietet. Sehr ansprechend ist Neckels Vermutung, daß *varna viþar* durch Dissimilation entstanden, also der Gen. Sing. hier das Ursprüngliche sei. Detter-Heinzel erinnern zu der Stelle in ihrer Semundar Edda II 187 an alt- und neuisl. *sōlin gengr til viþar* und verweisen auf die Wörterbücher von Fritzner und von Cleasby-Vigfusson. Dort sind noch andere ähnliche Wendungen verzeichnet, wie färöisch *sólin fer til viþar*, ferner *er sōl rann ā viþu* „als die Sonne unterging" und *sól er undir viþi* „die Sonne ist untergegangen" — alles sichtlich Ausdrücke für den Sonnenuntergang, die aus einem waldreichen Binnenlande stammen und ein Gegenstück haben in *sōl gengr í ægi* „die Sonne geht in die See", worin sich der Standpunkt der Küstenbewohner geltend macht. Schließlich sei noch erwähnt, daß „die Idunn, die Hermōðr aus Helheim befreit, wo sie in ein Wolfsfell gehüllt war", aus dem längst als unecht erwiesenen Gedicht Hrafnagaldr Oðins bezogen ist.

Auf den Mond führen nach Wolfgang Schultz die Arier, worunter er die Indogermanen versteht, auch Wachstum und Wärme zurück. Was ersteres betrifft, läßt sich mit einer gewissen Einschränkung davon sprechen, sofern mit dem aufnehmenden Mond ein Zunehmen bei den verschiedensten Dingen in wesensgesetzlichen Zusammenhang gebracht wurde, ganz so wie mit dem abnehmenden ein Abnehmen. Daraus erhellt aber auch schon, daß man sicher das über Monate sich erstreckende sommerliche Wachstum der Pflanzen nicht auf den Mond zurückführen konnte. Den „Ariern" aber gar die Bekanntschaft mit der Sonne als Wärmequelle abzusprechen, hieße ihnen eine Erfahrung absprechen, die man oft an einem einzigen Tage, ja in einer Viertelstunde erwerben kann, und sie auf eine Stufe herabdrücken, die tiefer ist als die der Tiere, des Hundes z. B., der sich in die Sonne legt, um sich zu erwärmen. Gerade der Gegensatz zwischen dem warmen Sonnenschein und dem kalten Mondlicht ist besonders sinnfällig. Für unsere Landwirte in Obst- und Weingegenden verbindet sich mit der Vorstellung der mondhellen Nacht im ersten Frühling diejenige der Frostgefahr, weil bei heiterem Himmel die Wärmeausstrahlung am größten ist.

Für all das ist freilich nicht Wolfgang Schultz allein, sondern die ganze Genossenschaft haftbar zu machen. Zeitlich viel weiter zurück als sein Buch liegt eine Äußerung Hüsings (Die iranische Überlieferung und das arische System 5): „Daß die Sonne einen Einfluß auf das Wachstum

Digitized by Google

tte, wird man in der Natur nicht leicht gewahr: wir wissen es vom ärtner." Es liegt kein Grund vor, ihm das nicht zu glauben. Sein Zeugs lehrt uns also, daß es tatsächlich Menschen gibt, denen die Berühng mit der Natur so abhanden gekommen ist, daß sie über den Einß der Sonne auf den Pflanzenwuchs vom Gärtner belehrt werden müssen. ber solche moderne Büchermenschen sollten sich nicht über die Vorellungen eines Volkes ein Urteil zutrauen, das schon durch den Wirthaftsbetrieb in enge Fühlung mit der Natur gebracht war.

Wie so oft zeigt sich auch hier die gleichartige Einstellung der ganzen ondmythologischen Gilde. Nach Hüsing, Die deutschen Hochgezeiten, t ja auch das Weihnachtsfest, über das er gleich zu Beginn seiner Schrift andelt, „ganz sicher alt, wenn auch nicht als Sonnenwende, sondern eheem als Mondwende, Mondende und schließlich als Ende und Wende ines 9 monatigen Zeitabschnittes". . . . „Die Drehung, die Wende, kann ur vom Monde abgelesen sein, die Sonne hat mit ihr nichts zu tun." . . ch weiß nicht, wie Hüsing die vorher schon ausgesprochene Behauptung echtfertigen wollte: „Aus dem Bilde einer sich um sich selbst drehenen, halb schwarzen, halb weißen Kugel konnte man sich ja allein die Phasen' des Mondes erklären." Aus der Beobachtung der Mondoberäche und ihrer dunklen Flecken mußte man doch im Gegenteil alsbald ur Erkenntnis gelangen, daß der Mond sich nicht drehe. Und die vom Himmel sich abhebende Sichel ist für den nicht astronomisch Gebildeten nit der Vorstellung einer Kugel unverträglich. Spricht man ferner irgendvo von einer Mondwende? Da Wende, ahd. *wenti*, auch „Wendepunkt nd Umkehr" bedeutet, ist der Sinn von Sonnenwende klar genug. Den Auf- und Untergang der Sonne beobachtete man am Horizont und benerkte, wie sich die Stelle des Aufgangs und Untergangs der Sonne mmer mehr im Mittsommer gegen Norden, im Mittwinter gegen Süden erschob bis zu einem Punkt, wo zunächst dieses Fortschreiten zum Stillstand kam — vgl. spätmhd. *sunnenstandung, sonnenstant* 'solstitium' —, ler aber kein dauernder war, sondern der Anfang einer rückläufigen Bewegung, also eine Umkehr, eine Wende darstellte. Um diesen auf der Hand liegenden Sinn von Sonnenwende zu erfassen, bedarf es kaum gelehrter Kenntnisse, sondern nur eines ganz bescheidenen Maßes von Hausverstand. Und das deutsche Wort steht nicht vereinzelt: auch im Anord. heißt die Sonnenwende *sōlhvarf* und schwed. *solvarv*, dän. *solhverv*; ferner tschech. *slunovrat*, kroat. *suncovrat* wie schon griech. bei Hesiod τροπαὶ ἡελίοιο.

Die „Arier" sollen nach Wolfgang Schultz neben der Mondrechnung, die wir ihnen gar nicht abstreiten wollen, und nach der sie zweifellos ihre Fristen bestimmten, kein Jahr, auch kein Natur- und Witterungsjahr besessen haben (171 ff.). Ganz ebenso äußert sich aber

Digitized by Google

schon Hüsing, Die iranische Überlieferung 7 mit verblüffender Bestimmtheit: „Die arischen Sprachen haben gar kein Wort für ‚Jahr', der Begriff hat offenbar in alter Zeit völlig gefehlt."

Das sind Ansichten und Behauptungen, die unverträglich sind mit dem Zeugnis der Sprache, das uns mit indogermanischen Jahreszeiten bekannt macht. Sowohl lat. *hiems* und *ver* als auch unser *Sommer* haben ausgebreitete indogermanische Verwandtschaft, woneben es auch sehr alte einzelsprachliche Jahreszeitnamen gibt. Und wenn *Sommer* samt seinen außergermanischen Verwandten eigentlich soviel wie das halbe — nämlich Jahr — bedeutet (s. Falk-Torp, Dän.-Norw. etym. Wb. 1107), so hat das schon die Vorstellung auch des Gesamtjahres zur Voraussetzung. Auch unser Jahr ist keineswegs aufs Germanische beschränkt; man vergleiche besonders als Belege für die weitere Bedeutung des sonst auch die bessere Jahreszeit bezeichnenden Wortes lat. *hornus* „heurig". Dann halte man die weitverbreiteten Belege für indogerm. **peruti* „im vorigen Jahre", auch deutsch mundartlich noch *fert*. Ferner die Gleichung gr. *apn* = lat. *annus* (aus **atnos*) und last not least griech. ἔτος aus *Fέτ-ος „Jahr" und seine Verwandtschaft, darunter lat. *vitulus* „Kalb" und unser *Widder*, eigentlich „Jährling". Durch eine Fülle von sprachlichen Belegen ist also der Begriff „Jahr" und der einzelner Jahreszeiten für die Indogermanen gesichert. Diese Worte stellt Wolfgang Schultz zumeist gar nicht in Rechnung oder er beurteilt sie wie *vetos* (174) und „Jahr" (170) in ihrer Bedeutungsentwicklung, bei der er von der Bedeutung „alt" und „Ertrag" ausgeht, oberflächlich und unzutreffend, ohne sich um all das zu kümmern, was über diese schon festgestellt ist.

Der Annahme, daß den Indogermanen ein Natur- und Witterungsjahr gefehlt habe, widersprechen aber auch die wirtschaftlichen Verhältnisse jedes ackerbautreibenden Volkes. Das wenigstens fühlte Wolfgang Schultz selbst und deshalb waren ihm die Arier ursprünglich „doch offenbar Jäger und Hirten (172), wie ihm denn auch „anthropologische Untersuchung" (welche und von wem?) „doch gerade die Bauern als nichtarische Unterschichte durch ganz Mitteleuropa bis tief nach Asien hinein nachzuweisen scheint". Weil es seine Kreise stört, wird wieder die ganze reiche Literatur über die Frage des indogermanischen Ackerbaus und vor allem das Zeugnis der überzeugend dichten Funde für diesen einfach übergangen. Würde hier überhaupt eine Erwiderung sich lohnen, so könnte man natürlich auch die Frage aufwerfen, wo denn das arische Blut gesucht werden soll, wenn nicht in der bäuerlichen Schicht und ihren Nachkommen. Was für eine andere gibt es, die zu Beginn der geschichtlichen Zeit in Betracht käme? Auch der Adel, der aber den Gemeinfreien gegenüber wenig zahlreich ist und von dessen Blut nicht allzuviel erhalten sein

Digitized by Google

irfte, besteht aus Grundherren. Wie steht es denn aber mit Jägern ıd Hirten? Müssen diese nicht notwendig auch zur Vorstellung von ihreszeiten und ihrer regelmäßig wiederkehrenden Abfolge gelangen? Wo gibt es ferner einen Fall, daß diese Vorstellung heute Völkern solıer Kulturstufe fehlt? Auch für die Vorzeit kann nur Stubengelehrsameit sie ihnen absprechen wollen.

Lehrreich ist hier wieder die ablehnende Haltung auch Hüsings gegen ıdogermanisches Bauerntum. In seiner Schrift (124) „Die deutschen Hochezeiten" leistete er sich folgende Sätze: „Auf das entschiedenste ber müssen wir uns dagegen verwahren, daß die deutchen Hochgezeiten aus dem Bauernleben hervorgegan:en wären, so beliebt dieser Irrgang gerade in unserer eit geworden ist. Das ist aber eine Modekrankhait, die aider nicht ohne Absicht gefördert zu werden scheint." Die Frage liegt nahe genug, womit unsere Feste, soweit sie eben nicht ganz aus dem christlichen Kalender stammen, zusammenhängen sollen, wenn nicht mit dem Bauernleben, dem Wirtschaftsbetrieb. Wir stoßen dabei ja überall auf alte Vegetationsriten.

Die Einstellung auf den Mond führt geradezu zur Feindseligkeit gegen die Sonne.

Wolfgang Schultz beruft sich (105) auf eine briefliche Mitteilung Hüsings, der sich folgendermaßen äußert: „Selbst in dem im zweiten Merseburger Liede eingeschobenen Stücke scheint die Sonne nicht! Die Göttin *Sunna* ist die nordische *Syn*. In Hermannowski, Deutsche Götterlehre I 189 finde ich den Satz: ‚Die gotische Sprache, sagt Grimm 257, unterscheidet fein zwischen *sunja* (*veritas*) und *sunjōns* (*defensio*, *probatio veritatis*), im ahd. Recht bedeutet *sunna*, *sunnis excusatio* und *impedimentum*. Auch das altn. Recht hat dieses *syn*, gen. *synjar* für *excusatio, defensio, negatio, impedimentum*, aber die Edda stellt zugleich eine personifizierte *Syn* auf, sie war den Heiden Göttin der Gerechtigkeit und Wahrheit, sie schützte den Angeklagten.' Und S. 741 sagt ebenderselbe, daß in *Syn*, die des Türeinganges hütet, die Bedeutung Abwehr, Verteidigung zu liegen scheint. ‚In *Hrafnagaldr* Str. 15 (bei Simrock Str. 13, S. 31) bedeutet *syn* nach Lüning Verweigerung.' *Syn* heißt also ahd. *Sunna* und ist eine Schwester der *Sinfgunt*, wird mit *Frija* und *Folla* zusammen genannt. Diese vier sind doch wohl die Märgen und untereinander Schwestern. Eine von den vier Merseburgerinnen ist also die Schwarze, und das wird wohl *Sunna* sein. Sie macht die Türe auf und läßt die liebe Sonne heraus; der Weg zu aller Lei Verwechslungen ist damit gewiesen, und es ist sehr möglich, daß die alamannische 'Sonne' der Kinderlieder überall auf die alte Göttin *Sunna* zurückgeht. Im neuen Lichte erscheint dann auch das Sprüchwort: 'Die Sonne bringt es an den Tag'. Das soll

Digitized by Google

ursprünglich also heißen: 'Warten wir den Einspruch des Gegners ab' Denn das ist *Summa*, und zugleich die Schutzgöttin des Beklagten, die uns als Kranich, Rabe, Rephuhn (s. Leßmann) entgegentritt."

Diese Äußerungen wirken am besten ohne jede Randbemerkung und sind ein schöner Beleg für den Grundsatz: warum denn einfach solange es den Anschein hat, daß es verzwickt und umständlich auch gehen könnte.

Aber wohin sie zuletzt führen, das wird erst bei näherem Zusehen klar. Die Märgen sind nämlich — was sollten sie auch anderes sein — der Mond. Vgl. Wolfgang Schultz (49): „Ähnlich begegnen wir auf deutschem Boden 3 + 1 Mareien (Märgen, Marjen), deren letzte die unheilvolle, finstere, den anderen eigentlich feindliche ist.[1] Das scheinbare Wirrsal geht auf, und als Kern des Wesens dieser Gestalten erkennen wir den Mond, an dem ihr Leuchten und ihre Dunkelheit, ihre Beziehung zur Zeitrechnung und die an ihnen haftenden Zahlen ersichtlich werden."

Also auch die Redensart „Die Sonne bringt es an den Tag" bezieht sich eigentlich auf den Mond. Diese Folgerung zieht Leßmann in seinem Buche „Der deutsche Volksmund im Lichte der Sage" mit aller Bestimmtheit. Erst meint er (324 f.) noch zurückhaltend: „Setzen wir aber einmal, zunächst nur versuchsweise, in das Sprichwort „Die Sonne bringt es an den Tag" den Mond statt die Sonne ein, so wird auch schon für den gesunden Menschenverstand klar, daß der Mond zur Enthüllung im Verborgenen geschehener Taten eigentlich viel berufener ist, als die Sonne; denn diese schaut doch nur, was am hellichten Tage vor sich geht, nicht aber das, was in dunkler, schwarzer Nacht heimlich vollzogen wird. Der Mond aber leuchtet bei Nacht. Er wandert allnächtlich über den Himmel und schaut selbst das, was in der Finsternis geschieht." Dazu sei gleich bemerkt, daß die Sonne eben selbst den lichten Tag und damit das nächtlicherweile Verborgene buchstäblich an den Tag bringt. Bei Nacht aber ist es höchstens dort einigermaßen licht, wo der Mond hinscheint, abgesehen davon, daß es in den meisten Nächten nicht mondhell ist. Wo er nicht hinscheint, ist es aber auch in mondhellen Nächten dunkel, und gerade diese sind die von den Bauern gefürchtetsten Diebsnächte, weil sie den Dieben ermöglichen, weite Wege zurückzulegen, die zu stehlenden Dinge zu finden, woneben es ihnen aber doch auch immer leicht fällt, sich, wenn es nötig ist, zu verstecken.

Ganz bestimmt auf den Mond aber führt es nach Leßmann, daß es in Abarten der Erzählungen Kraniche, Raben oder ein Rephuhn sind, die zur Entdeckung einer verborgenen Freveltat führen, und die könnten nicht die Sonne sein — wer gibt sie dafür aus? —, da diese

[1] Dazu sei bemerkt, daß die Vierzahl von Gestalten, die Mareien oder ähnlich heißen, durch die Volksüberlieferung nicht geboten ist.

Digitized by Google

eine Vielheit, nicht schwarz oder braun gefleckt sei; all das passe auf en Mond. So sind denn unter anderem die Kraniche des Ibykus der bannten Schillerschen Ballade der Mond. Damit diese Erkenntnis auch chon unserer Jugend zugute komme, ist in Dr. Rudolf Standenath und ranz Tiechls Lesebuch für österreichische Mittelschulen II (Für Kinder n Alter von 11 und 12 Jahren bestimmt!) in den Anmerkungen zu jenem chillerschen Gedicht bemerkt: „Aufschlüsse über volkskundliche Zuammenhänge findet man bei Heinrich Leßmann, Der deutsche Volksund im Licht der Sage." Dieser Hinweis rührt wohl von Wolfgang chultz her, dem am Schlusse des Lesebuches für die Beihilfe bei der Ausrbeitung der „sagkundlichen" Anmerkungen der Dank ausgesprochen ird.[1]

In seinem eigenen, hier schon oft erwähnten Werke (XI) behauptet Wolfgang Schultz weiterhin: „Der Ausdruck Tageding und die Beziungen zur Sonne gehören aber einer jüngeren, von manchen Mißvererständnissen (s. u.) durchsetzten Schichte an, wozu auch zu rechnen st, daß der Gegner im Zweikampfe vor untergehender Sonne besiegt verden muß; denn in altnordischer Überlieferung wird der Holmgang mmer auf die 3te Nacht angesetzt." Letzterer Satz beruht auf einem rrtum; denn *ā þriggia nāta fresti* bedeutet nicht auf die dritte Nacht, ondern mit einer Befristung von drei Tagen, innerhalb dreier Tage. Und wie stellt sich wohl Wolfgang Schultz die Ausfechtung eines Holmganges n der Nacht vor? Und wie eine in der Nacht „tagende" Versammlung, ei der es ordentlich hergehen soll?

Freilich scheint ihm gerade die Unordnung das Typische und Normale zu sein. Er sagt ebd. weiter: „Daher fällt das Gericht in die Dunkelzeit, und der Richter hienieden (!) stellt sich in der Richtung des entschwindenden Mondes ein. Eine wichtige Spur, daß während der Rechtschöpfung in der Dunkelzeit die Schatten, die Mächte der Finsternis Gewalt haben und eigentlich die Rechtsordnung aufgehoben ist, hat sich bei der Erbhuldigung an den Herzog in Kärnten erhalten. Während er mit entblößtem Haupte gegen Sonnenaufgang blickend sitzt, das Recht des Landes zu halten schwört, die Erbhuldigung empfängt und Lehen austeilt, dürfen die Gradnecker soviel Heu für sich mähen, als sie können, es sei denn, daß es von ihnen gelöset werde, die Räuber haben Freiheit zu plündern, die Portendorfer zu brennen, wo sie nur wollen, wer sich anders mit ihnen nicht darob verträgt. Das sind Züge, die sich aus der Sonnenrichtung nicht erklären lassen, vom Monde her aber ganz verständlich sind."

[1] Das genannte Lesebuch ist nicht mehr in Verwendung, und seine Herausgeber haben sich gewiß längst schon von der von W. Schultz ausgehenden Selbsttäuschung freigemacht.

Digitized by Google

Es ist doch wohl klar, daß es sich bei diesen Bräuchen nicht u etwas Normales handelt, und daß Raub und Mordbrand, falls nicht no andere Mißverständnisse bei diesem Bericht mit im Spiele sind, nur sin bildlich gekennzeichnet wurden. Was übrigens unter dem Brennen z verstehen ist, ob man dabei nicht an irgendwelche rituelle Feuer z denken hat, ist auch noch nicht aufgeklärt. Bei den Räubern handelt s sich um eine Familie der Räuber, deren Name offenbar erklärt werde soll, nicht um gewissermaßen als Berufsklasse anerkannte „Räuber". Ma hat auch an die mit dem indoarischen *rājasūya* „Königsweihe" verbu denen Gebräuche erinnert, bei der vor der feierlichen Inthronisation ei symbolischer Plünderungs- und Beuteversuch stattfindet, der sich gege die Herden der Verwandten des Königs richtet. Auch aus den Bräuche von Männerbünden könnte sich die Sache erklären. Wie immer es sich damit verhält: keineswegs kann es typisch gewesen sein, daß während der Rechtsschöpfung die Rechtsordnung wirklich aufgehoben war, und weiter daraus gefolgert werden, daß diese in der Dunkelheit stattfan

Wolfgang Schultz fährt fort: „Die Richtung nach Osten hat es auch mit sich gebracht, daß der Sonnenschein im Rechtsleben ab und zu ein Bedeutung erhielt, die von der ursprünglichen weit abbiegt. Zur Ver urteilung forderte man eines von dreien: Gichtigen Mund (Geständnis handhafte Tat (Betretung) oder blinkenden Schein (Vorweisen des *corpus delicti*). Man sollte den Erschlagenen nicht begraben, es wäre denn der Totschlag vorher gestraft und gesühnt. Kann aber die Sache nicht bei Sonnenscheine abgetan werden, so soll man dem Toten die rechte Hand abhauen, und sie gilt statt des Leichnams als blinkender Schein bis die Sache erledigt werden kann. Hier ist ganz deutlich (!!) der blinkende Schein die Anklage, der Sonnenschein die Verteidigung. Man vergleiche S. 105 *sunna* = *defensio* und 'die Sonne bringt es an den Tag' = Warten wir den Einspruch des Gegners ab. Der Zweikampf muß daher zwischen zwei Sonnenscheinen (!) ausgefochten, die Sonne zwischen den Gegnern geteilt werden. Soll das Gericht nur bei Sonnenscheine sitzen, so bedeutet das ursprünglich: Der Beklagte muß zu Worte kommen. Und wartet man höchstens bis zu Sonnenuntergange, so steht dies für ein älteres Warten, so lang *Sunna-Syn*, die Schützerin des Beklagten, noch als herrschend und wirksam gelten kann. Sie schließt die Türen der Halle vor denen, die nicht hinein gehen sollen, und das nicht Erscheinen vor Gerichte ist daher wohl ihr Werk. Auch heißt es: *Syn* ist vorgeschoben, wenn jemand läugnet. Wir denken an die schützende oder verhüllende Tarnkappe, an die Tarnzeit (s. u. des Mondes und an die 4te, dunkle Schicksalsgöttin. Eine alte Einstellung nach der Sonne ist auch im germanischen Rechtsleben nicht nachzuweisen."

Digitized by Google

Eine Anmerkung zu dem Satz „Syn ist vorgeschoben" lautet: „Beziehung zum vorgeschobenen Riegel[1] an der Türe liegt vor, wenn der Zins bei Sonnenscheine und über den Gadern gereicht oder vor dem Gadern gefordert werden soll, *dieweil, daß er den türriegel bei tag dannoch eschen mag* (also in der Abenddämmerung). Der Zinspflichtige scheint demnach ebenfalls unter Sunnas Schutze zu stehen." Die hier vorgetragene lichtfeindliche Auslegung, daß der Vorgang sich in der Abenddämmerung abspiele, geht mit einer Entstellung der Überlieferung Hand in Hand. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer 4 I 105 schreibt: „Die weisümer sagen: und sal, der dieselbe zinse da sament, den zins fordern vor dem gattern und des zinses allda warten, dieweil daz er den *türriegel* bei tag dannoch *gesehen* mag. Markhaidenfelderw. Das heißt: mit einbrechender dämmerung geht er von der stelle vor dem hause weg, auf welcher er gewartet hat". In etwas abweichender Form wird die Bestimmung angeführt (537): „u. sol des zinses alda warten den tag, die weil das er den thürriegel bei tag dennoch gesehen mag und wird ihme der zins nit uf den tag, so mag er uf den andern tag den zins wohl zwifach nemen." Es kann danach nicht der geringste Zweifel bestehen, daß es sich um ein Warten bis zum Abend, nicht um einen Vorgang, der sich am Abend abspielt, handelt, und die ganze Bestimmung läuft wesentlich auf dasselbe hinaus wie diejenige der Hedesheimer Weistümer, nach denen — siehe Grimm a. a. O. — der Gatterzins „sol unverzuglich ußgericht werden *bi sonnenschein*".

Eine eingehendere Auseinandersetzung ist wohl auch hier zwecklos. Soll man es erst beweisen, daß es eine Notwendigkeit ist, die Sonne zwischen Kämpfenden zu teilen, weil es sonst kein fair play gäbe? Es wird hier von Wolfgang Schultz wieder Selbstverständliches beiseite geschoben, um es durch die luftigsten Einbildungen zu ersetzen.

Übrigens ist uns von Leßmann gesagt worden, daß das Sprichwort

[1] Eine solche Anknüpfung des vorgeschriebenen Riegels an die vorgeschobene Syn läßt nur die benützte Übersetzung zu. Denn in der Snorra Edda, *Gylfaginning* 34 lautet die Stelle: *Þvi er þat orðtak, at syn sē fyrir sett, þā er maðr neitar.* Es ist also hier der Ausdruck *setja fyrir* gebraucht, der mit Akkusativobjekt bedeutet: „etwas als Hindernis in den Weg setzen". Ganz gleichartig mit dem hier vorliegenden Fall ist die Verwendung in Beispielen, die Fritzner, Ordbog 3, 216 anführt: *Þyri setti nei fyrir, at hon myndi gibtast gömlum konungi ok heiðnum* (Thyri setzte dem ein entschiedenes nein entgegen [d. i. weigerte sich entschieden], daß sie einen alten und heidnischen König heiraten sollte) und: *konungr setti Þar nei (Þvert nei) fyrir* (der König weigerte sich da). Man sieht: *setja syn fyrir* und *setja nei fyrir* sind Synonyma; das zeigt ja auch die Wiedergabe durch *neita* an unserer Stelle. Wie sonst in Gylfaginning wird auch hier der Gattungsname *syn* von dem Eigennamen *Syn* abgeleitet. „Den Riegel vorschieben" heißt im Altnordischen *lāta loku fyrir* oder *skötja loku fyrir.*

Digitized by Google

„Die Sonne bringt es an den Tag" doch viel zutreffender würde, wenn man statt der Sonne den Mond einsetzte, der bei Nacht leuchtet und zur Enthüllung im Verborgenen geschehener Taten eigentlich mehr berufener sei als die Sonne. Das Endergebnis ist aber dann bei Wolfgang Schultz und Hüsing, daß die Sonne sich in den Syn verwandelt hat und diese der Tarnmond ist, jener stockdunklen Nächte, in denen auch bei klarem Himmel vom Mond überhaupt nichts zu sehen ist.

In solchen Widerspruch wäre man nicht hineingeraten, wenn man lieber gleich gesagt hätte, in dem Sprichwort „Die Sonne bringt es an den Tag" bedeute „Sonne" eben noch „Mond". Denn auch ein solcher Radikalismus wäre Mondmythologen wohl zuzutrauen. Sagt doch Wolfgang Schultz in seinem Buche (20): „Im R.W. (d. i. *Rig-Veda*) I 50, 7 heißt es von dem Gotte *Sūrija*: Du durchschreitest den Himmel, den breiten Luftraum, die Tage mit den Nächten messend. Das macht zugleich recht unwahrscheinlich, daß der Verfasser dieses Verses in *Sūrja* bereits die Sonne sah; denn der Messende ist der Mond, der Ordner der Zeiten". Und bei Hüsing, Die Iranische Überlieferung 4, lesen wir, daß im Grunde genommen sogar in den arischen Sprachen die Ausdrücke für Sonne und Mond die gleichen seien, und in einer erläuternden Anmerkung sagt er: „Dazu kommt aber, daß zwar später ἥλιος 'Sonne' bedeutet, der Gott Helios aber seinen Mythen nach ein Mondgott ist, ἥλιος also ursprünglich auch 'Mond' bedeutete, und vermutlich in erster Reihe .... Die in gleicher Weise verbreiteten Ausdrücke für den Mond von der √*mā* (= messen)[1] bezeichnen, wie mir immer deutlicher wird, nicht den 'Mond', sondern den Schwarzen; wie hat dann der Leuchtende geheißen?" Nebenbei zeigte sich hier bei Hüsing wieder die Vorliebe für das Unwahrscheinliche auch in der Vermutung, daß der Name Mond ursprünglich nicht den Lichten, in 27 von 30 Nächten sichtbaren und auffallenden Himmelskörper bezeichnet habe, sondern den Schwarzmond, die dunkle Mondscheibe, die unter günstigen Umständen um die Zeit des Neumondes herum, in der die Erde dem Mond ihre beleuchtete Seite zuwendet, durch das von ihr auf ihn fallende reflektierte Sonnenlicht für uns schwach sichtbar wird. Und warum soll gerade dieser Schwarzmond der „Messer" sein, nicht der lichte Mond mit dem regelmäßigen Wechsel seiner Gestaltung?

Bezeichnend für die Voreingenommenheit, mit der die Sonne verfolgt wird, ist die Tatsache, daß selbst die Runennamen ags. *sygil* und anord. *sōl* „Sonne" nicht unbehelligt bleiben, sondern Wolfgang Schultz (95) zur Bemerkung Anlaß geben: „Hinter *sygil* und *sōl* verbirgt sich wohl *Syn* und *Sunna*; vgl. S. 105". Hier hält er sich offenbar an das Wort:

[1] Er meint die Wurzel idg. **mē*.

Digitized by Google

ällt der Mantel, muß der Herzog nach. Steckt ihm hinter einem Wort
ir Sonne die Syn, warum dann nicht hinter allen anderen? Aber wie
oll man sich den Vorgang bei dieser Vertauschung der Namen vor-
ellen? Zuzugeben ist nur, daß ein ahd. *sunna*, mhd. *sunne*, auf ein Wort,
as got. *sunnō* lautete, zurückgehen kann wie auch auf ein got. *sunja*,
a im Ahd. der Umlaut vor Nasal + Konsonant nicht streng durchgeführt
t und es auch *wunne* neben *wünne* heißt. Aber anord. *syn* und anord.
inna, ebenso ags. *syn(n)* — wie im Ags. für gotisch *sunja* zu erwarten
äre — und ags. *sunne* fielen nie zusammen. Nie konnte also auf diesen
prachgebieten der Name der Göttin *Syn* auf die Sonne umgedeutet und
ann durch ein anderes Wort für das Tagesgestirn ersetzt werden. Und
anz entgangen ist es Wolfgang Schultz dabei noch, daß auch als goti-
cher Name der *s*-Rune *sugil* überliefert ist. Im Gotischen ist aber eine
ntgleisung von *sunja*, *Sunja* zu *sunno* unmöglich. Wir geraten mit
iesem gotischen Runennamen zugleich in eine Zeit zurück, in der auch
ie entsprechenden deutschen Worte noch völlig voneinander verschie-
en waren, so daß ihre Vertauschung sich ausschloß.

Bei den „Märgen", zu denen diese Syn gerechnet wird, bin ich noch
enötigt, in eigener Sache länger zu verweilen. Wolfgang Schultz hat
ie von Hüsing übernommen, der ihre Entdeckung mit großer Befriedi-
ung bei Leßmann, Der deutsche Volksmund im Lichte der Sage XVII
itgeteilt hat. Merge ist eine Form für Maria, die auf alter Eindeut-
chung des fremden Namens als ahd. *Márja* beruht. Die Lautentwicklung
st dabei genau dieselbe wie die in *Ferge*, *Scherge* aus *fario*, *scario*. Doch
aben sich von der nach deutscher Art betonten Namensform nur die
Koseformen bair.-öst. *Mirl*, *Mirz*, aus *Marila*, *Marizza*, gehalten; *Merge*
elbst aber ist durch das unter kirchlichem Einfluß neuentlehnte *Maria*
> *Marei* verdrängt worden und liegt nur noch in Orts- und Pflanzen-
amen wie *Mergental*, *Mergenbrunn*, *Märgenröslein* vor. Bei den drei
Marien oder Mareien volkstümlicher katholischer Überlieferung ist ver-
nutlich Vermischung mit heidnischen Schicksalschwestern erfolgt, wozu
chon die Dreizahl Anlaß geben könnte. Vielleicht waren auch zufällige
Umstände noch mit im Spiele. Unter Berufung auf einen Vortrag von
Schönfeld, „De Kelties-Germaanse Matronenverering", bemerkt Gudmund
Schütte, Dänisches Heidentum 37, 1: „Die Mauer eines Karmeliterklosters
n Metz enthält einen eingemauerten Stein mit Abbildungen der drei
Mütter und dieser Inschrift: In honore ... dis Matrabus vicani vici Pacis,
d. h. 'Zu Ehren der göttlichen Mutter (haben) die Einwohner von Vicus
Pacis (diesen Stein errichtet)'. Dies heidnische Denkmal wurde bis ins
18. Jahrh. als den drei Mareien geweiht verehrt; der Übergang wurde
erleichtert durch den Umstand, daß die etwas undeutlichen Buchstaben
die Lesart 'Mairabus' statt 'Matrabus' gestatten." Aber niemals steht

Digitized by Google

eine vierte Gestalt gleichen Namens neben solchen Marien, was es rec
fertigen könnte, mit Wolfgang Schultz und Hüsing von vier „Märgen"
sprechen, und gleicherweise ist es nicht zulässig, den Namen „Märg
für jene drei Marien zu verwenden, ohne ihn in dieser Verwendung
den Quellen zu belegen. Um so gewagter erscheint es, wenn die beid
unter der Voraussetzung, die drei Marien hätten Märgen geheißen, dies
Namen sogar auf heidnische Rechnung setzen. Da das christliche *Me*
< *Maria* nicht zu leugnen ist, müßten sie eine merkwürdige Konverge
erscheinung annehmen. Aber die Annahme heidnischer 'Märgen' gründ
sich nicht etwa auf das Vorkommen des Wortes in heidnisch-germa
scher Überlieferung, in der es ja nicht nachzuweisen ist, sondern
die angebliche genaue lautgesetzliche Übereinstimmung von *Märge* m
griech. *Μοῖρα*. Diese würde natürlich auch nicht einen ausreichend
Beweis liefern, da doch nicht jedes griechische Wort eine germanisch
Entsprechung gehabt hat. Indes geht griech. *μοῖρα* zweifellos auf **smar*
zurück, wie schon homerisch *καταμμοῖραν* zeigt: s. Boisacq, D. E. d.
langue Grecque 621, Walde, Lat. Et. Wb. 479. Dem würde ein gotisch
**smarja*, deutsches *Schmerge* entsprechen. Zusammenhang von *Merge* m
μοῖρα wäre also nur unter der Voraussetzung einer sonst unbeleg
s-losen Nebenform der Wurzel herzustellen und, da diese im Germa
schen weder in der einen noch in der anderen Gestalt vertreten ist, ve
liert die wortkundliche Konstruktion eben alle Wahrscheinlichkeit.

Mit den „Märgen" = Moiren hat aber die mondmythologische Ph
tasie keineswegs ihr letztes Ziel erreicht. „Neben der Form Marja" h
sich nach Hüsing bei Leßmann a. a. O., was auch Wolfgang Schultz (8
für wert hält, wörtlich angeführt zu werden, „unter christlichem Ei
flusse auch eine Form Maria entwickelt, die später in Marei umgese
wurde. Und eine dritte Form dürfte noch heute in unserem Maikäfe
neben Marienkäfer enthalten sein, denn auch das alemannische Mai
ist eine Verkleinerungsform von Maria. Und wo unsere Kinder heut
singen „Maikäfer, fliege", muß es in älterer richtiger Sprachform offe
bar „Maienkäfer, fliege" heißen, gemäß der Singweise.[1] Und diese For
Maienkäfer, die doppeldeutig war, schlägt wohl die Brücke zum heutige

[1] „Mi ikäfer fliege" singen die Kinder gar nicht, sondern „flieg"; wi
die Befehlsform von *fliegen* richtig heißt. Auch bei Grimm, DWb. VI, Sp. 148
ist das Kinderliedchen, das wohl jedermann aus seiner eigenen Jugend kenn
gebucht in der Gestalt

„Maikäfer, flieg!
Dein Vater ist im Krieg,
Deine Mutter ist im Pommerland,
Pommerland ist abgebrannt."

Und wenn allüberall „Maikäfer flieg" tatsächlich gesungen wird, so ver
trägt sich das auch offenbar mit der Singweise.

Digitized by Google

ıikäfer, dem man noch einen Junikäfer hinzugefügt hat." Maienkäfer me oder kommt — es ist wirklich zu belegen — natürlich auch nur n Mai, geradeso wie Maienblüte, Maienkranz, Maiensonne u. a. m. Und ıd Marienkäfer, coccinella, und Maikäfer, melolontha, etwa dasselbe? ›n der erstgenannten Art bemerkt das D.Wb. XI Sp. 1657 unter Sonnenfer: „sie gilt als glückbringend, ist beim Volke und besonders bei ndern sehr beliebt und hat daher eine Menge volkstümlicher Namen, u. a. ferner Sonnenkalb (-kälbchen), Sonnwendkäfer, Sommer-, Osterarienkälbchen, -würmchen, Frauenkäferlein, Gottesschäflein, -lämmchen, errgottstierchen, -mückel, -vögelchen, -hähnchen, -kalb, -kühlein." Durch n in vielen Spielarten vertretenes Liedchen wird dieses Tierchen auf›fordert, Sonne oder schönes Wetter zu bringen oder zu erkunden. Der aikäfer dagegen wird sich bei seinem massenhaften Auftreten als schädches Ungeziefer kaum zärtlicher Behandlung durch einen Schmeichelamen erfreut haben. „Maikäfer — ? — Kein Verständiger kann sie lieben", eginnt J. V. Widmanns Maikäferkomödie. Daß schließlich der Maikäfer icht nur im Deutschen und auch in anderen Sprachen nach dem Mai enannt wird, sondern wirklich auch ein Maikäfer ist, das alles könnte ıan dort einwenden, wo Einsicht zu erwarten wäre.[1]

Weit mehr als all das hat es mich aber überrascht, (81) den „Märgen" ı einem Satz zu begegnen, der unter Anführungszeichen und Beifügung ıeines Namens als des Verfassers zitiert wird. Es werden mir da in Beiehung auf die 'Mütter' der angelsächsischen *mōdraniht* 'Mitternacht', . i. Neujahrs- und Weihnacht, die Worte in den Mund gelegt, sie seien dieselben, wie die auf so zahlreichen von den Germanen in den Rheinanden errichteten Altären als *matres* oder *matronae* verehrten Schutzöttinnen und berühren sich aufs engste mit den Nornen und den ärgen, den weisen Frauen deutscher Überlieferung — man denke an las Auftreten der letzteren im Märchen vom Dornröschen". Tatsächlich st das, wie angegeben wird, einem Aufsatze von mir über das Julfest n der deutschösterreichischen Tageszeitung, 3. Jahrg., Folge 7, entıommen, mit Ausnahme der von mir oben durch Sperrdruck hervorgehobenen Worte, die von Wolfgang Schultz in das Zitat eingefügt worden sind. Dieses liegt also in einer verfälschten Gestalt vor, was für mich um so unangenehmer ist, als ich weder „Märgen" für einen alten Namen der Schicksalsgöttinnen halte, noch auch mir jemals hätte in den Sinn kommen können, *Märgen* statt *Mergen* zu schreiben.

Zu den Kleinodien mit wunderbaren Eigenschaften, deren Besitzes sich die nordischen Götter erfreuen, gehört der Ring *Draupnir*, über den berichtet wird, daß in jeder 9. Nacht acht ebenso schwere von ihm

[1] Vgl. meinen Aufsatz „Maikäfer, Maiblume und Löwenzahn", Monatsh. f. deutsche Erziehung 5, 306 ff. und „Zum Maikäferstreit", ebd. 375 f.

Digitized by Google

abtropfen. Mit Recht stellt ihn Grimm, Myth. 726 unter die Wünschdinge und bemerkt: „Draupnir gemahnt an den brutpfennig (Ds. no. oder heckethaler der jüngeren zeit; dem der das vogelherz gegessen hatte, lag jeden morgen ein goldstück unterm kopfkissen.“ Etwas ganz Ähnliches wie der Hecketaler, -pfennig, -groschen ist der Ring Draupganz gewiß, nur aus der Vorstellung einer Zeit stammend, in welcher der Goldring als Wertmesser und Bezahlungsmittel noch nicht von gemünztem Golde abgelöst war. Wer ihn dagegen gleich Wolfgang Schauf die fortrollende 9 Nächte-Woche deutet, bei der immer ein Schwindendes durch ein Neues nur ersetzt wird, der entkleidet ihn damit seines besten Vorzuges, desjenigen eines Schatzmehrers. Mit einer Wochenrechnung könnte es allerdings zusammenhängen, daß in jeder 9. Nacht die Ringe abtropfen: für jeden Tag der Woche sollte eben einer zur Verfügung stehen. Aber da es immer acht sind, führt das auf einen achttägigen Zeitabschnitt, und wenn von jeder neunten Nacht die Rede ist, sind dabei, wie lat. *nundinum*, franz. *quinze jours*, cymr. *scythnos* oder unserem *acht Tage*, Anfangs- und Endglied mit eingerechnet.

Die Folgerungen, die Wolfgang Schultz aus dem „Ergebnisse“ seiner Betrachtung des Draupnir zieht, führen aber viel weiter, ja sind geradezu verblüffend. Er fährt (98) fort: „Denn da der Ring Draupnir kalendarische Geltung hat, so kömmt sie gewiß auch den beiden anderen Gegenständen zu, die ihm *Skāldskaparmāl* 3 völlig gleich stehen, nämlich dem Eber *Gullinbursti* und dem Hammer *Mjǫllnir*: auch Eber und Hammer stellen je eine 9nächtige Woche vor. Und das läßt sich bekräftigen. Am Hammer haften 9 Nächtefristen: 9 Rasten tief fährt er in die Erde und 9 Nächte braucht er, um wieder emporzukommen (Schultz, Ges. d. Zahlenversch. 116, Nr. 13). . . . Daß des Hammers Stiel zu kurz ist, können wir kalendarisch nicht anders verstehen, als sonst das Hinken; es deutet auf die Nähe der Schaltung (s. S. 167 f.). Und es wird auch vom Hammer berichtet, daß er klein wird, abnimmt, bis Þōrr ihn unter seinem Rocke tragen kann. Der Hammer ist also die dritte Woche .... Der Eber, das Glücksschwein, stellt mit seinem Hauerpaare die Neusichel dar (☽). So bleibt für *Draupnir*, den Ring, völlig passend die mittlere Woche.“ Die Stelle in der älteren eigenen Veröffentlichung, auf die sich Wolfgang Schultz dabei beruft, lautet: „Der Blitz oder das Steinbeil, der Donnerkeil, die Grummelaxt, ferner der dreiseitige Blitzstein fahren 9 oder 9 Klafter tief in die Erde und kommen erst nach 7 oder 9 Monaten, 7 oder 9 Jahren wieder empor (Haltrich, Siebenbürgische Volkskunde 268).“ Wo ist hier vom Hammer Mjǫllnir, wo von 9 Rasten und 9 Nächten die Rede? Beziehung zum Mond statt zum Blitz wird bei jenen Dingen auch nur ein Mondmythologe herausfinden können. Und auch vom Hammer Mjǫllnir wird nicht berichtet, daß er klein wird

Digitized by Google

nimmt, bis Thor ihn unter seinem Rock tragen kann, sondern es ist in der Edda, daß er auf des Gottes Wunsch so klein wurde, daß ihn einstecken konnte: *ok ef þat vildi, þā var han svā lītill, at hafa tti ī serk sēr.* Er besaß also als ideale Waffe eine Eigenschaft, die ht erst bei Revolvern und Brownings geschätzt wurde. Daß die Auf-sung des Draupnir als Vollmondwoche zu der fortrollenden 9 Nächte-che, als die er erst den Ring ausgegeben hat, nicht paßt, erkennt olfgang Schultz selbst. „Die Angabe muß sich (S. 99)", sagt er, „auf e 9. Nacht jedes neuen Mondes bezogen haben und ganz genau ge-mmen mußte es wohl heißen: 'nach jeder 9. Nacht tropfen 8 gleiche ge von ihm ab'." Das ist aber ganz etwas anderes als das, was wirk-h überliefert ist. Trotzdem glaubt er, über den Draupnir etwas be-esen zu haben, stellt das „Ergebnis" fest in Rechnung und verwendet als Grundlage für einen weiteren Aufbau.

Wer ihm bis dahin gefolgt ist, den wird es auch nicht mehr über-schen, wenn er (123) erfährt, daß auch die Waffe des Zeus, das Blitz-ndel, und gleicherweise Indras *vajra* aus einer einfacheren Darstellung tstanden sei, aus der noch die Bilder der drei Monde zu erkennen ien. Wir geben hier auch seine Abbildungen.

Es ergibt sich aus der Betrachtung dieser Bilder, daß Wolfgang chultz den Handgriff der Blitzwaffe, die auch in der einfacheren Form s solche deutlich zu erkennen ist, aus dem Vollmond und den beiden albmonden, die Flammenzunge des Blitzes aber aus dem runden Schwarz-ond herleitet: alles kaum sinnvoll und überzeugend!

Daß Mjǫllnir mit dem slavischen Worte für Blitz, *mlŭnijĭ*, lett. *milna* der Hammer des Perkun", apreuß. *mealde* „Blitz" und cymr. *mellt* „Blitz" erwandt ist, wird dabei nicht erwähnt, fiele wohl auch in den Augen ines Mondmythologen den von ihm „erwiesenen" Tatsachen gegenüber icht ins Gewicht. Denn daß *þorr*, *Donar*, selbst kelt. *Tanaros* und unser *Donner* zusammengehören, wird zwar zugegeben, aber als ganz bedeu-ungslos beiseite geschoben. Weder der Stein, Keil, Hammer des Gottes. och sein Namen haben nach Wolfgang Schultz ursprünglich etwas mit lem Gewitter zu tun.

Für mehr als den Mond bleibt in der Mythologie überhaupt kein Platz übrig. Wir haben es ja schon erfahren, daß der Mythos „nichts anderes ist als eine Geschichte von den Schicksalen des Kalender-gestirns, gewonnen aus den als selbständige Wesen aufgefaßten Ge-stalten des Mondes" oder „nichts anderes als ein von Masken im Tanze dargestellter, gesungener Kalender".

Digitized by Google

Was auf diesem Wege im besonderen aus der germanischen Götte welt wird, das zeigt uns ein Artikel Hüsings im „Michel“ vom 21. D 1924. Da heißt es unter anderem: „Noch dürftiger sah es mit den sche baren 'Resten' einer germanischen 'Religion' aus: man sammelte eifr was man zu finden glaubte, immer in der Überzeugung, daß doch a die germanischen 'Götter' ihre Tempel und Kulte gehabt haben mußte so gut wie die indischen und griechischen, denn 'Mythen' lagen ja v und Mythologie war ja fast das gleiche wie Religion im hergebrachte Sinne. Aber so dürftig die 'letzten Reste' schon erschienen, sie si gar keine Reste, sondern 'Ansätze', sie stellen jüngste Entwicklunge vor, die sich in Nachahmungen und Entlehnung fremder Kulte vo zogen, in Skandinavien von Finnland her, in Deutschland vom römische Rheine usw. Wohl hat es nachmals, vor dem Siege der römischen Kirch in Deutschland, zumal rechts des Rheines, einen förmlichen 'Wodanis mus' gegeben, der auch nach Dänemark und Norwegen übergriff, ja de in Deutschland fast einen 'Monotheismus' ergeben zu haben scheint – fast alle Überlieferungen des deutschen Volkes beziehen sich auf Woda neben dem nur noch seine Tochter und deren Geliebter auftreten – aber diese Entwicklung vollzog sich ersichtlich als eine Gegenschöpfu gegen Jesus, den Gott der Römer und Merowinger. Durchgesetzt h sich dieser Wodanismus als Religion nicht, denn die römische Kirch fand später neben ihm noch andere Gestalten des Volksglaubens vo die sie nicht ausgerottet hat, die drei Marjen, deren Darstellung sogu in die Kirchen übernommen wurden und eben dadurch im Volksglaube verblaßten.... Zeus führt im Mythos nur eine Waffe, die Sichel, nie mals den Donnerkeil und ebensowenig ist Thorr in der Edda ein Donne oder Blitzgott, wie sich ein jeder durch einfaches Nachlesen einer Über setzung überzeugen kann. Die Namen führen gänzlich irre und sind anders zu erklären.“

Es liegt vermutlich an mir, wenn ich mich zwar der Sichel des Kronos erinnere, aber nichts von einer solchen Waffe des Zeus, dagegen von dessen Blitzbündel gehört zu haben glaube und von Beinamen wie *κεραύνιος*, *ἀστεροπητής*, *τερπικέραυνος*, *ἀρνικέραυνος*, *ἀστραπαῖος*. Und was Thor betrifft: bedarf es noch eines Beweises, daß ein Gott, der auch in der Edda *Þōrr*, d. i. „Donner“, und dessen Waffe *Mjǫlnir*, d. i. „Blitz“ heißt, ein Donner- und Blitzgott ist? Zudem fährt er mit einem Wagen ganz in Übereinstimmung mit Bezeichnungen des Donners als anord. *reiþar þruma* „Wagenlärm“, schwed. *åska*, älter *āsekja* „Asenfahrt“, ags. *þunorrād* „Donnerfahrt“. Von Thors Fahrt zu Thrym heißt es Þrymskviða in Gerings Übersetzung: „Die Berge barsten, es brannte die Erde, Thor, Odins Sohn, fuhr ins Thursenland.“ Und in der Schilderung seines Zweikampfes mit Hrungnir erzählt Snorri von dem letzteren: „Demnächst

Digitized by Google

h er Blitze und hörte den Donner rollen, und nun bemerkte er auch, ß Thor im Asenzorn eilig herbeikam und den Hammer schwang". Das ht doch auch, denk ich, ganz nach einem Donner- und Blitzgott aus, d man muß eigentlich taub und blind zugleich sein, um ihn als solchen verkennen. Aber freilich, wenn er mehr als einmal mit seinem Hamer zuschlägt oder zuzuschlagen droht, so ist es doch gerade das, was uns Wolfgang Schultzens und Hüsings Augen des Irrtums überführen müßte. t doch der Hammer die dritte Mondwoche, das Blitzbündel des Zeus nd die drei Mondwochen! Und ein Gott, der mit einer oder mit mehren Mondwochen zuschlägt, das ist gewiß kein Gewittergott, das geben ir zu.

Aber freilich: die Mondmythologen verschütten uns nicht nur die lten, sie erschließen uns dafür auch neue Quellen. Ich bin wiederholt ei jüngeren Hörern auf die Vorstellung gestoßen, daß man statt „der wige Jude" sagen sollte „der ewige Gude", und daß das Wodan sei. Diese Kunde war ihnen durch einen von Hüsing eingerichteten Lehrgang Deutsche Bildung" vermittelt worden, und letzten Endes geht sie jedenalls auf Leßmanns Buch „Der Deutsche Volksmund im Lichte der Sage" 34 ff. zurück.

Ich brauche wohl nicht zu sagen, daß natürlich der ewige Jude von Haus aus auch der Mond ist. Über ihn heißt es a. a. O.:

„Der Mond lebt also ewig wie der ewige Jude".

Vgl. Büchmann 90. Es ist eine bloß auf irrtümlicher Umdeutung des Namens beruhende, wahrscheinlich ziemlich junge Sage, wenn zu deren Held ein Mann gemacht wird, der wirklich der Abstammung und der Religion nach ein Jude war und zur Strafe dafür, daß er sich geweigert hatte, Christus auf dem Wege nach der Schädelstätte vor seinem Hause eine kleine Weile ausruhen zu lassen, damit bestraft wurde, ewig zu leben. Jude ist nämlich, wenn wir an den bekannten Berliner Spruch:

Eine jut jebratene Jans ist eine jute Jabe Jottes

denken, nur die mundartliche, märkische Aussprache des Namens Gude — und das ist die Nebenform des Namens Gode — Wode, die schon auf 327 erörtert wurde.

Der ewige Gude

— so und nicht anders sollten wir den Namen von nun an aussprechen und schreiben! — ist also Wotan der Wanderer, als welcher auch Odin in der Edda fortwährend auftritt, als Wanderer „durch die Jahrhunderte . . ."

Es wird dann zum Beleg für die angebliche Wesensgleichheit des ewigen Juden mit dem morgenländischen Chidher, dem ewig jungen, eine von Grimm nach mündlicher Erzählung aufgezeichnete

Digitized by Google

Sage aus dem Oberwallis wiedergegeben, betitelt „Der ewige Jud a dem Matterhorn", in der auch die schweizerische Bezeichnung des ewige Juden als „der laufende Jud" erwähnt wird. Dazu bemerkt Le mann: „Die Geschichte . . . zeigt freilich auch, daß die niederdeutsch Aussprache von 'Gude' auf bisher noch nicht aufgeklärtem — wohl lite rarischem — Wege bis in die Schweiz vorgedrungen ist."

Nun, sie müßte ja auch zu uns nach Österreich und in andere süd deutsche Länder, in denen der „ewige Jude" oder „laufende Jude" ge radeso bekannt ist wie in der Schweiz, auf literarischem Wege od durch reisende Berliner vorgedrungen sein, wenn es in der Schweiz de Fall wäre. Und auch ins fremdsprachige Ausland. Leßmann und sein Nachbeter haben sich um Alter, Ursprung und Verbreitung der Sag vom ewigen Juden überhaupt nicht weiter gekümmert.

Abgesehen davon, daß ein Gott wie Wodan ein Epitheton „der ewig nicht nötig hat, ist aber nicht einmal im Märkischen oder im Berline rischen die vorausgesetzte Entgleisung und Umdeutung möglich, da ja dort auch *der jute* und *der Jude* lautlich nicht zusammenfällt. *Gōda* eine alte Nebenform von *Wōdan* ist eigentlich ein Deckname für diese und gehört sprachgeschichtlich zu *gōd* „gut". Und ein Name, der nieder deutsch *Gōdan*, mitteldeutsch *Gūtan* lautet, kann weder im Märkische noch in dem davon recht verschiedenen Berlinerischen, noch überhaup in irgendeiner deutschen Mundart zu Jude werden. Die so sinnvolle Sag vom ewigen Juden ist dadurch der Gefahr vollständig entrückt, a einem bloßen Mißverständniß erklärt werden zu können.

„Die Literaturhistoriker mögen entscheiden", fährt Leßmann fort „auf welchem Wege A. W. Schlegel in seiner Romanze „Die War nung" dazu gekommen ist, dem ewigen Juden die Verse:

'Ich bin nicht alt, ich bin nicht jung,
Mein Leben ist kein Leben'

in den Mund zu legen. Jedes Falles sind sie, vom ewigen Guden gespro chen, höchst bedeutsam, und zwar deshalb, weil sie dem Sinne nach wiederkehren (sic!) in dem Spruche, den noch vor 80 Jahren im Mecklen burgischen die Landsleute beim Umtanzen der letzten Garbe nach Aus gießen des Wodelbieres sangen:

'Wold, Wold, Wold!
Der Himmelsriese weiß, was geschieht;
Vom Himmel er herunter sieht.
Er hat volle Krüge und Büchsen.
Auf dem Holze wächst mancher Lei.
Er war nicht Kind und war nicht alt,
Wold, Wold, Wold!'"

Der in Betracht kommende Vers ist hier, bzw. bei Wägner, Unser Vorzeit I 92, von wo er herübergenommen worden ist, sehr ungenau aus

Digitized by Google

em Plattdeutschen übersetzt, in dem er lautet: hei is nig barn un ert nig old. Aber es kommt darauf nicht an, denn dieses „Original" elbst ist eine Fälschung. S. jetzt A. Mahr, Mitt. der Anthropolog. Ges. n Wien 1928. Ich will nicht weiter darauf eingehen, wie nun auch der udas, der im Johannisfeuer verbrannt wird, dann der Jude im Dorn n dem Grimmschen Märchen und selbst das Lessingsche: „Tut nichts, er Jude wird verbrannt" — alles auf den *Gude* = *Wodan* zurückgeführt wird, und nur im Wortlaut hierhersetzen, welche Erklärung die Redensrt: „Für Gewesenes gibt der Jude nichts" (so in Norddeutschland übich [?] statt unseres österreichischen: „Fürs G'habte gibt der Jud nix") indet, nämlich: „Da es gerade wieder heißt 'fürs Gewesene', ist es doch zum mindesten wahrscheinlich, daß auch diese Redensart auf den ewigen Juden' anspielt, d. h. auf Wodan als Gott des Mondes nd der durch ihn geschaffenen Welt."

Auch die unhaltbare Erklärung von Jude in der Volksüberlieferung als Gude wurde bereits an Mittelschüler verzapft. In dem schon genannten Lesebuche für österreichische Mittelschulen findet sich in einem Lesestück „Volkssprüche" der Satz: „'Die Woche fängt gut an', sagte der Verurteilte, da sollte er am Montag gehängt werden" und dazu die von Wolfgang Schultz stammende Anmerkung: „Der Verurteilte: überliefert ist 'sagt der Jude'. Jude ist die norddeutsche Aussprache für Gude; und Gude ist gleich Gode, eine Nebenform für Wodan. Vgl. das Grimmsche Märchen 'Der Jude im Dorn'."

Auf seinen Juden kommt Leßmann dann nochmals (341) zurück mit den Worten: „Der ewige Gude ist also der Schwarze der Sage, die schwarze Mondhälfte; aber diese kann auch, wie wir S. 160 sahen[1], ein Fuchs sein. Ein Goethesches Gedicht, das ein von dem

[1] Dort heißt es: „Der Teufel aber ist ein Fuchs, nicht nur bei den Tschinesen und Japanern, sondern vor allem auch bei den Germanen. Ja, auch das Wort Loki soll, wie schon Karl Weinhold(?) seiner Zeit aufstellte, überhaupt den Fuchs bedeuten." (Für eine solche Ableitung fehlt aller und jeder Anhalt.) „Hier sehen wir also einmal, wie sich auch die gesamte volkstümliche Tiersage an die mondmythenhaltige Überlieferung anschließt. Meister Reinecke spielt nämlich unter den Tieren genau die gleiche Rolle, die Loki unter den Göttern spielt. Er ist wie dieser der schlaue Ränke- und Lügenschmied, der durch seine List die andern oft

fuchsteufelswild

macht wie Loki die Asen. Daher sagen wir noch heute von einem durchtriebenen Schelme:

Er ist ein schlauer Fuchs

oder bloß

Er ist ein Fuchs.

Es wird mir von Waidmännern versichert, daß es mit der Schlauheit des Fuchses,

Digitized by Google

Dichter selber mitgespieltes Pfänderspiel anmutig beschreibt, für die Überschrift:

Stirbt der Fuchs so gilt der Balg.

Aber zu Goethes Zeit war der Name dieses Spieles schon verderbt: es ist vielmehr herzustellen in:

Stirbt der Fuchs so gilbt der Balg.

'Denn der Mond wird immer gelber, je mehr der Schwarze abnimmt.'

Mit diesem sinnvollen Ersatz von *gilt* durch *gilbt* im Namen des Pfänderspiels und dessen Deutung durch Leßmann hat sich auch Hüsing ausdrücklich einverstanden erklärt.

Zum Schluß seien noch ein paar Belege aus Leßmanns Buch[1] angeführt.

So zitiert er aus dem Volksbuch vom Faust die Sätze:

„Ja, da mochte man erst Wunder sehen, denn da waren Birnbäume, die trugen Datteln, und junge Kirschbäume, daran hingen Feigen; und wiederum an dichten Apfelbäumen waren zeitige schwarze Kastanien zu sehen." Daran knüpft er die Frage: „Ist etwa hier der Ursprung des Klapphornverses zu suchen:

Zwee Knaben stiegen uf den Boom
Und suchten enen Appel;
Sie fanden keener keenen nicht
Der Boom, der war 'ne Pappel."

Ebd. 133 wird eine Geschichte „Das Wirtshaus am Galgen" erzählt und dieses Wirtshaus dem „Nobiskrug" anderer Überlieferungen gleichgestellt. „Söllte das etwa" — heißt es weiter — „Krug einmal etwas wörtlicher gefaßt — der Krug sein, der solange zum Brunnen geht, bis er bricht?"

Ebd. 351 lesen wir:

„Das Blaue vom Himmel herunter lügen

wird wohl ursprünglich auch geheißen haben:

Das Blaue vom Monde herunter lügen, so daß das Gold der Wahrheit wieder zum Vorschein kommt."

---

die die Tiersage gar nicht genug zu rühmen weiß, nicht weit her sei, während umgekehrt der Esel lange nicht so dumm ist, wie ihn die Tiersage darstellt."

Wer zweifelt nach diesen Erläuterungen noch daran, daß „die schwarze Mondhälfte auch ein Fuchs sein kann"?

[1] Was übrigens in diesem von Leßmann selbst, und was von dem Herausgeber Georg Hüsing herrührt, der, wie er (XV) mitteilt, in Text und Fußnoten (ohne jede Kennzeichnung) von anderen, vor allem von ihm selbst, herstammende „Kleinfunde" untergebracht hat, ist ein Geheimnis, das nie mehr aufgeklärt werden wird.

Digitized by Google

Von unseren Belegen aus mondmythologischen Schriften, denen noch viele ähnliche angereiht werden können, kann mancher nur mit Mühe ernst genommen werden. Und wenn man sich die „Beweise" ansieht, mit denen die Mondmythologen arbeiten und ihre von der gewohnten abweichende Logik[1], so fragt man sich oft, ob all das wirklich ernst gemeint, in gutem Glauben vorgebracht sein kann. Aber gerade an ihrer Ehrlichkeit ist am allerwenigsten zu zweifeln. Sie ist die notwendige und versöhnende Ergänzung ihrer Selbstüberschätzung. Wenn sie anderen etwas suggerieren wollen und dem den Anschein wissenschaftlicher Schlußfolgerungen zu geben versuchen, handelt es sich immer auch um Selbstsuggestion. Ihre Lehre ist ihnen heiligste Überzeugung, ja sie hat für sie sozusagen religiösen Wert.

Hüsing sagt in dem schon erwähnten Artikel im „Michel" in bezug auf Wolfgang Schultzens „Zeitrechnung und Weltordnung" von dem Streben, sich in die Mythologie einzuarbeiten: „Ohne dieses Buch ist das nicht möglich und die Bedeutung der Mythologie für das Verständnis in der Weltgeschichte, für unser Geistesleben und zumal für die Erneuerung unseres Volkstums und den Aufbau einer wirklich deutschen, also für uns einer wirklichen Kultur, ist ja unbestritten und wird immer tiefer erkannt und gewürdigt." Die Bewertung der Mythologie — und es gibt für ihn keine andere als Mondmythologie — als eines lebendigen Quells und Jungbrunnens der deutschen Kultur kann kaum deutlicher zum Ausdruck kommen.

Man halte dazu eine Bemerkung von Wolfgang Schultz selbst, der in seinem Vortrag in der deutschen Gesellschaft für Vorgeschichte nach Mannus XV 125 im Hinblick auf die angenommene Auswirkung des Mondkalenders auf das ganze geistige Leben, Mythos, Dichtung, Zeitordnung, Fest-, Stammes-, Rechts- und Weltordnung sich äußert: „Es ist also eine einheitliche, wirklich umfassende Anschauung, die wir hier schon im ältesten arischen und germanischen Altertume dargestellt finden und in der wir, so wenig wir sie mehr buchstäblich nehmen können, doch etwas vom Wesentlichsten ausgedrückt sehen, das auch uns als Ziel unserer Sehnsucht vorschwebt."

[1] Über diese äußert sich sehr bezeichnend Hüsing in dem Vorwort zu seinem Buch „Die iranische Überlieferung und das arische System" (III): „Ich habe immer wieder die Erfahrung gemacht, daß die Grundvoraussetzungen das überall Trennende bilden und daß verschiedene Grundanschauungen auch eine verschiedene Logik bedingen, die von den Grundlagen bis in die letzten Schlußfolgerungen auch verschieden bleibt, so daß von einer Verständigung nie die Rede sein kann." Ich habe bisher immer nur von einer Logik, der Logik gehört. Es wird sich also auch hier die Unstimmigkeit daraus erklären, daß auf der einen Seite die Logik, auf der anderen etwas anderes vertreten ist.

Digitized by Google

Im Sinne dieser Gleichschaltung wird alles, was für andere Mensch völkischen Gefühlswert hat, über Bord geworfen.

Jedes Volk schafft sich bekanntlich seine Götter nach seinem Ebe bilde. Und so sind auch die germanischen Götter in ihrer anders un schärfer als etwa bei den Griechen ausgebildeten Persönlichkeit Abbilde germanischer Eigenart. Welche Entpersönlichung würde es da bedeute wenn Odin und Balder, Freyr und Thor, und wie sie alle heißen, ir gesamt nichts wären als der Mond! Und in welchem traumhaften, nach wandlerischen Dämmerzustand müßten sich unsere Vorfahren dauern befunden haben, wenn sie nur den Mond angestarrt hätten, aber vo einer so gewaltigen Naturerscheinung wie dem Gewitter so wenig Ein druck empfangen hätten, daß ihnen noch zur Zeit, als die Edda ent stand, ein Donner- und Blitzgott unbekannt gewesen wäre, von den Wechsel der Jahreszeiten, Tag und Nacht usw. abgesehen.

Von unseren Helden gilt dasselbe. In seinem Buche (299) werden wi von Leßmann, und zwar sichtlich unter Zustimmung Hüsings — vg dessen Geleitwort —, darüber belehrt, daß

„Der Mond lacht",

als Vollmond nämlich. „Darum sind die lichten Helden der Sage stet lustig und guter Dinge.... Auch Sigfrid ist stets heiter und zeig besonders während der Jagd im Odenwalde noch kurz vor seinem Tode seine übersprudelnde Fröhlichkeit."

Wären wir nicht wirklich ärmer an nationalen Gütern, wenn unsere Altvordern ihrem höchsten Helden nicht deshalb ein fröhliches Herz in die Brust gelegt hätten, weil das ihrem eigensten Geschmack und Wesen entsprach, sondern weil er den Mond vorstellen soll und dieser lacht?

Das Stärkste leistet sich aber wohl Hüsing bei Wägner, Unsere Vorzeit I, Germanische Göttersagen 374, in einem Volksbuche, dessen Bearbeitung ihm anvertraut war. Anknüpfend an die Hvensche Chronik die eine im 16. Jahrh. erfolgte Aufzeichnung mit verwirrten und entstellten, für die ältere Sagengeschichte völlig wertlosen Niederschläge der Sigfridssage wiedergibt, und indem er ihren Bericht willkürlich noch abstoßender gestaltet, gelangt Hüsing dazu, folgende ursprüngliche Fassung der Sage zu vermuten: „Hogne hat seinem Waffengefährten Sigurd seine Tochter Brynhild vermählt. Sigurd aber kann sie nicht bezwingen, und der Vater bändigt in Sigurds Gestalt die Widerspänstige und fesselt sie. Inzwischen vertritt Sigurd Hognes Stelle bei dessen Weibe, erweist sich als untreu und wird von dem rächenden Hogne mit dem Speere durchbohrt." Vom wissenschaftlichen Standpunkt kann diese vermutete Urform der Sage nur mit einem Kraftwort als abgeschmackte Ausgeburt krassesten Dilettantismus zurückgewiesen werden; eines Wortes der Widerlegung ist sie nicht wert.

Digitized by Google

Es sei aber hier nach allem Vorausgehenden auch ausdrücklich be-
nt, daß man das Kind mit dem Bade verschütten würde, wollte man
n Mond aus der Mythologie ganz ausschließen. Er und sein Gestalten
echsel haben in ihr sicher Vertretung ebenso wie andere Naturdinge
id Naturvorgänge, auch abgesehen von seiner Bedeutung für die Zeit-
chnung. Gerade Übertreibungen und Einseitigkeiten haben die Folge,
ıß das Pendel dann nach der anderen Seite zu weit ausschlägt. Es ist
eshalb am Platze, mit der Abwehr gegen das eine Extrem gleich die
Warnung davor zu verbinden, in das andere zu verfallen. Lasse sich
so niemand davon abhalten, den Mond auch im alten Götterhimmel zu
ıchen!

Inhaltsübersicht

Der Aufsatz wendet sich gegen eine Betrachtungsweise, die zur Erklärung
ıythologischer und volkskundlicher Erscheinungen fast ausschließlich den Mond
eranzieht. Es werden Werke von H. Leßmann, G. Hüsing und Wolfgang Schultz
ls Beispiele dieser Richtung einer Kritik unterzogen. Schon die z. T. wort-
eschichtlich unhaltbaren Formen einer geänderten Rechtschreibung zeigen, daß
hre Verfechter den Grundsatz der Wissenschaftlichkeit nicht beherzigen, sich
ıber ein Gebiet, auf dem man nicht fachkundig ist, in Handbüchern und bei
Sachkennern Rats zu holen. Die führt zu verfehlten Wortdeutungen, zu deren
ıchlimmsten die von *Ostern* als „die Verbrennende, zu Asche werdende" ge-
nört. Auch sachlich werden bei der Beanspruchung des Sonnenwagens von
Trundholm und des Sonnenwagens der Edda für den Mond unmögliche Voraus-
setzungen gemacht. Den Eindruck der Stubengelehrsamkeit macht die Äuße-
rung, daß man den Einfluß der Sonne auf das Wachstum nicht leicht aus der
Natur gewahr werde, sondern erst vom Gärtner her wisse. Ein solcher Mangel
an Anschauung führt zur Erklärung der Sonnenwende als Mondwende und der
Behauptung, den Indogermanen habe ein Natur- und Witterungsjahr gefehlt.
Da dies für Ackerbauer schwer wahrscheinlich gemacht werden kann, stellt
man die Arier wieder als Jäger und Hirten hin und glaubt, daß die Bauern
die nichtarische Unterschicht ausgemacht hätten, indem man die gegen-
teiligen Forschungen übergeht und die Ableitung des festlichen Brauchtums
aus dem Bauerntum schärfstens ablehnt. Die Voreingenommenheit gegen die
Sonne offenbart sich bei der Behandlung verschiedener Rechtsbräuche. Völlig
ohne sprachwissenschaftliche Stütze ist der Ansatz eines Namens „Märge" für
vorchristliche mythische Wesen, und deren geforderte Vierzahl entbehrt gleich-
falls der volkskundlichen Unterlage. Sogar der Maikäfer kann auf diesem Wege
zu einem Marienkäfer werden, Thors Hammer und das Blitzbündel des Zeus
zu einem Mondsymbol, der ewige Jude zu Wodan, und die schwarze Mond-
hälfte ein Fuchs sein. Die offensichtliche Unhaltbarkeit derartiger Erklärungen
wird in dem Aufsatz im Einzelnen erwiesen und am Schluß ein Beispiel gezeigt,
zu welchen Verunstaltungen unseres Überlieferungsgutes sie führen können.

Digitized by Google

EIGENARTIGE GRABANLAGEN DER VORZEIT UND IHRE BEDEUTUNG

VON *ALFRED DIECK* IN AROLSEN, z. Z. IM FELDE

GLIEDERVERTAUSCHUNG

Ältere und mittlere Steinzeit bieten für Gliedervertauschung keine Funde.[1] In der jüngeren Steinzeit tritt sie im Gegensatz zu anderen Teilen Europas im nordisch beeinflußten Gebiet nicht allzu häufig auf. Genannt sei die Gruppe der Salzmünder Kultur.[2]

In der Bronze- und Eisenzeit ist sie naturgemäß wegen der Leichenverbrennung nicht nachweisbar, zumal noch nicht einwandfrei erforscht ist, wie z. B. die Schädelteile, Reste der Röhrenknochen usw. in der Urne bzw. sonst normalerweise lagern. Später tritt sie dann aber ebenso wie die Leichenzerstückelung bei den wandernden Germanenstämmen häufiger auf. Gliedervertauschung und Leichenzerstückelung bilden aber auch weiterhin nur einen geringen Hundertsatz der anderweitigen Bestattung. Erwähnt sei das Grab VII/XI vom Germanenfriedhof von Hortobágy in Ungarn vom Gräberfeld der Wandalen des 2.—3. Jahrh.; hier ist der Unterkiefer vom Schädel getrennt.[3] Erwähnt sei ferner das Grab 36 vom Gräberfeld von Warmbrunn in Westpreußen vom 3.—4. Jahrh. n. Zw., wo der Schädel auf den obersten Rippen, der Unterkiefer am rechten Knie lag.[4] Aufgezeigt sei weiterhin das Gräberfeld von Großsürding in Schlesien; hier lag bei Grab 11 der Schädel in den Kniekehlen, bei Grab 51 der Schädel zwischen den Oberschenkeln, und vermutlich war bei Grab 44 der Schädel vom Rumpf getrennt.[5] Als letztes sei genannt der Langobardenfriedhof von Neuruppersdorf im Gau Niederdonau.[6] Hier zeigte sich bei sämtlichen 20 Gräbern des aus der ersten Hälfte des 8. Jahrh. n. Zw. stammenden Friedhofs Gliedervertauschung. Eine Regel ließ sich jedoch nicht nachweisen.

[1] Wilke, Die Heilkunde in der europäischen Vorzeit. Leipzig 1936. 12 ff.; hier auch weiteres Schrifttum über Gliedervertauschung überhaupt.

[2] s. Archiv der Landesanstalt für Volkheitskunde Halle/S. unter „Salzmünde". Grimm, Die Salzmünder Kultur. Jahresschrift für die Vorgeschichte der sächs.-thüringischen Länder. Landesanstalt für Volkheitskunde Halle 1939, Habilitationsschrift.

[3] Beninger, Die Leichenzerstückelung als vor- und frühgeschichtliche Bestattungssitte. Anthropos 26 (1931) 777.

[4] Ztschr. f. Ethn. Berlin 1902, 109.

[5] Zotz, Die spätgermanische Kultur Schlesiens im Gräberfeld von Groß-Sürding. Leipzig 1935, 133 ff.

[6] Beninger a. a. O. 769 ff.

Digitized by Google

Es scheint, als ob die Gliedervertauschung sich überwiegend auf nige Stämme der Ostgermanen beschränkt.[1]

Im Gebiet der zurückbleibenden Germanen sind derlei Gräber äußerst ärlich. Genannt sei Havor Grab 154 auf Gotland. Der Schädel lag am ken Ellbogen. Die anderen Gräber sind zwar auch alle zerstört, doch hrt Almgren[2] diese leichten Verlagerungen auf die Tätigkeit von Erdühlern in den Erdhügeln zurück.

An schriftlichen Nachrichten dieses Brauches haben wir einige Bechte aus den Sagas[3] sowie mittelalterliche Mitteilungen.[4]

Bei den Moorleichen[5] sollen die von Ide, Provinz Groningen[6], und ie von Bunsoh bei Kiel[7] Gliedervertauschung zeigen. Nach den alten 'undberichten jedoch hat der Kopf bei der Frauenmoorleiche von Ide ediglich etwas vom Rumpf entfernt gelegen. Der Herausgeber des Fundberichtes, Joosting, führt dies im Anschluß an das dreifach um den Hals geschlungene Tuch auf Erdrosselung zurück. Wie aus dem Bericht (S. 39) ber hervorgeht, erklärte Mestorf im Gegensatz zu Joosting dies mit Hinweis auf Skelettgräber, wo ähnliches vorkommt, als Erdpressung. Auch bei der wohl weiblichen Moorleiche von Bunsoh lag der Kopf links seitlich verschoben in der Schulter. Auf Menschenopfer, d. h. auf feierliche Tötung, läßt sich also auf Grund des Vorkommens von Gliedervertauschung bei den Moorleichen und den anderen Leichen nicht schließen. Es handelt sich wohl um Verlagerung der Gliedmaßen nach Eintritt des Todes.

KÖRPERZERSTÜCKELUNG, GETRENNTE BESTATTUNG, TEILBESTATTUNG UND HINZUBESTATTUNG

Über Körperzerstückelung, getrennte Bestattung, Teilbestattung und Hinzubestattung bieten die ältere und mittlere Steinzeit, soweit es sich um Vorfahren der Germanen bzw. Indogermanen handelt, keine eindeutigen Funde.

[1] Ebd. Zotz a. a. O.

[2] Almgren-Normann, Die ältere Eisenzeit Gotlands. Stockholm 1923, 68 ff.

[3] z. B. Thule V 49 und 104.

[4] Zotz, Totenfurcht und Aberglaube bei den Germanen der Völkerwanderungszeit. Volk und Rasse 1932, H. 4, 190 ff.; Wilke a. a. O. 69 f. und 371 ff.; Hellmilch, Vampyr oder Hingerichteter? Altschles. 3 (1931) 273 ff.

[5] Dieck, Die Bedeutung der Moor- und Wasserfunde der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung unter besonderer Berücksichtigung der Holzgestalten, Moorleichen und Menschopferberichte. Dissertation der Philos. Fakultät der Martin-Luther-Universität zu Halle, 1939; ders., Die Moorleichen im germanischen Lebensraum, ihr Vorkommen und ihre Bedeutung. Mannus-Bibl. 1941, H. 4.

[6] Joosting-Assen, Een Germanenlijk. Bydr., Kennis Groningen II 95 ff.

[7] Gerichtsakten von Albersdorf vom 20. V. 1890; Bericht des Kreisphysikus Cold-Meldorf vom 23. V. 90; Mestorf, Moorleichen = Bericht des Museums vaterländischer Altertümer. Kiel 1907, 3 ff.

Digitized by Google

Ähnlich steht es mit den wenigen Fundstücken der jüngeren Steinzeit. Ob derartige Funde, wie sie z. B. in Mitteldeutschland in Schulpforta unter wenigstens 118 Feuer- und Zwischenschichten[1], in Ammendorf[2], Helmsdorf (Mühlbreite)[3] und Obermöllern[4] und in der Salzmünder Gruppe[5], im Norden in Uppland, Mjölkbo[6], Åloppe[7] und unweit Gotland Instora Karlsö[8] vorkommen, auf Menschenopferung schließen lassen, ist höchst fraglich. Ich möchte sie vielmehr in Beziehung setzen zu Anschauungen über das Leben nach dem Tode. Es käme einerseits in Frage der Glaube an eine Wiederkehr des Toten; allerdings ist dies eine Anschauung, die für nordische Menschen — soweit sie schriftliche Quellen vor allzu großer Gedankenmischung mit anderen Völkern uns überliefert haben — kaum vorkommt.[9] Anderseits muß auf die mögliche Sitte der künstlichen Entfernung der leicht verweslichen Teile vom Skelett vor der eigentlichen Bestattung hingewiesen werden. Es würde sich dann also hier um Skelettbestattung im Gegensatz zu Körperbestattung handeln[10], d. h. es fand zuerst eine Erstbestattung statt, bei der Fleisch und Mark von den Knochen durch Verwesung, Ablösen oder Abbrennen entfernt wurden, und dann eine Zweitbestattung, bei der die restlichen Gliedmaßen so ins Grab gelegt wurden, wie wir sie jetzt vorfinden.

Für derartige Skelettfunde der Bronze- und Eisenzeit gelten dieselben Einwände.[11]

Die Funde treten im Gegensatz zu Südosteuropa in germanisch bestimmten Gebieten[12] vor der Leichenverbrennung nicht häufig auf; erwähnt sei das Vorkommen in Kungbjörnshög.

Während der Leichenverbrennungszeit jedoch mehren sich die Funde stark. Anfangs glaubte ich, eine Zerstückelung sei unter diesen Umständen kaum nachweisbar; bis mich Herr Henning von der Landesanstalt für Volkheitskunde (L. f. V.)-Halle darauf aufmerksam machte, daß die Röhrenknochen des Leichenbrandes häufig zerschlagen sind. Die

[1] Bericht im Archiv der L. f. V. Halle.
[2] Ebd. und Mannus 1937, 166 f. [3] Ebd. und Mannus 1937, 181.
[4] Ebd. und Grimm, Ipek 1930, 122 f. [5] Ebd. und Mannus 1937, 186.
[6] Almgren, Kung Björns Hög och andra fornlämningar vid Hagä. Stockholm 1905, 45.
[7] Ebd. 45. [8] Ebd. 36.
[9] Dieck, Die Moorleichen, ihr Vorkommen und ihre Bedeutung. „Forschungen und Fortschritte" 1941, H. 21/22, 248.
[10] Vgl. auch Beninger, Anthropos 1931, 769 ff. und Zotz, Groß-Sürding 43 ff
[11] Die Funde der Knowiser Kultur werden — da nicht germanisch — hier nicht berücksichtigt.
[12] Anthropos 1931, 774 und Hillebrand, Das frühkupferzeitliche Gräberfeld von Russtainstvanhäza. Budapest 1929.

Digitized by Google

üfung einer Anzahl Leichenbrandreste im Depot der L. f. V. bestätigte ese Wahrnehmung für eine beträchtliche Anzahl der geprüften Fälle llauf. Die Knochen wurden wohl, während das Feuer niederbrannte, achträglich zerschlagen, um sie besser ausglimmen zu lassen.[1]

Letzteres scheint auf Grund der im Verhältnis zu den eben erwähnten unden zeitgenössischen Beschreibungen der Leichenverbrennung vor roja, in Rom, den allerdings bedeutend jüngeren Beschreibungen der erbrennung Beowulfs, Siegfrieds usw. und in Indien und Japan das Wahrscheinlichere zu sein.

In der Zeit nach der Leichenverbrennung mehren sich die Fälle der eichenzerstückelung und getrennten Bestattung bei den aus dem alten iedlungsgebiet abwandernden Stämmen. Sie treten aber im Vergleich nit ungestörter Bestattung nur selten auf.

Erwähnt sei der Wandalenfriedhof von Hortobágy (Ungarn) um 150 bis 250 n. Zw. (im Grab III, 32 fehlte der Schädel)[2], der Gepidenfriedhof von Pollwitten (Ostpreußen, 3. und 4. Jahrh. Hier ist z. B. ein Grab mit zwei Schädeln und vereinzelten Armknochen[3]), der Gepidenfriedhof von Großsürding (Schlesien, Anfang 5. Jahrh., Grab 40 und 45 boten ein zerstückeltes Skelett[4]), der Langobardenfriedhof von Neuruppersdorf[5], Niederösterreich, Anfang 6. Jahrh. (Grab 12 und sämtliche anderen Gräber) und der Friedhof von Rosdorf (bei Göttingen, 6. und 7. Jahrh., verschiedentlich halbe oder unvollständige Skelette[6]).

Charakteristisch für alle diese Funde ist: 1. daß der Körper sehr stark zerstückelt ist[7], 2. daß die Körperteile zum Teil weit voneinander liegen oder daß 3. nur Teile des Körpers sich im Grab befinden.

DIE BEDEUTUNG DER FUNDE

Der Grund für die starke Zerstückelung und getrennte Bestattung mag in volkskundlich religiösen Erwägungen über das Leben nach dem Tode liegen. Es käme hier einerseits Skelettbestattung im Gegensatz zu Körperbestattung in Frage (s. oben), anderseits die aus Südeuropa und dem Mittelalter bekannt gewordenen Angstgebräuche vor ansteckenden Krankheiten.[8]

[1] Nachträglich sehe ich, daß Hostmann, Der Urnenfriedhof von Darzau 6, ebenfalls Zerstückelung während der Zeit der Leichenverbrennung feststellen konnte.

[2] Anthropos 1931, 777. [3] Ebd.

[4] Zotz a. a. O. bes. 43 ff. und ders., Totenfurcht und Aberglaube. Volk und Rasse 1932, 185 ff.

[5] Anthropos 1931, 769 ff. [6] J. H. Müller, Rosdorf 21.

[7] Im Gegensatz zu den unter Gliedervertauschung behandelten Gräbern, wo lediglich einzelne Körperteile aus der normalen Lage gekommen sind.

[8] Zotz, Volk und Rasse 1932, 190 ff.

Digitized by Google

Der Hinweis auf den Sagenbericht von Halfdans Zerstückelung[1], die mit einem Fruchtbarkeitsglauben in Zusammenhang gebracht wird[2], ist schwerlich von Wert, da der Bericht wohl aus der Götterlehre stammt oder unter orientalisch-byzantinischem Einfluß[3] entstand und kaum tatsächliche Teilbestattung bezeugt.

Teilbestattung und Hinzubestattung haben wieder andere Gründe. Einerseits mögen sie zusammenhängen mit der seit Beginn der Leichenverbrennung allerdings im nichtnordischen Gebiet auftretenden Sitte, daß nur ein Teil des Körpers — entweder Kopf oder Körper — verbrannt wird, während das übrige daneben bestattet wird.[4,5] Andererseits spielt wohl auch ein Brauch hinein, wie er aus südlich indogermanischem Gebiet bezeugt ist, daß nämlich bei Eintritt des Todes außerhalb der Heimat ein Glied abgetrennt und in die Vaterstadt überführt wird.[6]

Auch solche Fälle, wie sie Grimm, Rechtsaltertümer 627, anführt, daß einem Erschlagenen die Hand oder ein anderes Glied abgetrennt wird und erst nach Vollendung der Rache zum übrigen Körper nachbestattet wird, mögen hierunter zu finden sein.

Unerwähnt darf aber nicht bleiben, daß bei manch einem der für Teilbestattung herangezogenen Gräber chemische Einflüsse des Bodens oder Witterungseinflüsse oder Hamstergänge Teile zerstört haben.[7] Auch mag hier und da schon bei Lebzeiten bei Kampf oder Unglück ein Glied verloren gegangen sein.

Unberücksichtigt darf als Erklärung für Teil- bzw. Hinzubestattung die Möglichkeit nicht bleiben, daß Nachbestattung zur Auffindung halbvergangener Gräber führte und daß die gefundenen Skeletteile zur neuen Leiche hinzugelegt wurden. So möchte ich auch Grab 31 von Salzmünde erklären[8] und das Kindergrab von Jembke.[9]

---

[1] Heimskringla, Halfdanarsaga 9.

[2] Wilke, Teilbestattung in Eberts Reallexikon § 2.

[3] Vgl. die indoarische Sage, die von der Verbrennung Buddhas berichtet und erzählt, daß die Asche in acht Urnen verteilt wurde.

[4] J. H. Müller, Rosdorf 29 ff. In Rom wurde ein Glied vor der Leichenverbrennung abgetrennt und bestattet (Wilke, Teilbestattung 3).

[5] Vgl. hierzu auch den Bericht aus der Vita Arnulfi metersis 12, „... nach der Abtrennung des Kopfes soll die Leiche nach heidnischem Brauch den Flammen übergeben werden". Siehe J. Grimm, Über das Verbrennen von Leichen 39.

[6] In Rom: Zwölftafelgesetz. Der Kopf des Varus wurde durch Marbods Vermittlung nach Rom gebracht. Später wurden in den Kreuzzügen bei hervorragenden Toten die vom Fleisch befreiten Knochen in die Heimat überführt.

[7] Müller, Rosdorf 23, im Gegensatz zu Beninger, Anthropos 1931, 776. Auch künstliche Düngung führt zur Zerstörung.

[8] Siehe Archiv der L. f. V. Halle.

[9] Krone, Mannus 1921, 309 ff.

Digitized by Google

Besonders hervorgehoben seien hier aber noch die Schädelbestattungen.[1] Wenn sie auch durch Teiltransport der Leiche erklärt werden[2], kann diese Erklärung allein nicht dieser Bestattungsart gerecht werden. Ich möchte annehmen, daß hier Vorstufen zu der oben erwähnten Sitte, halb zu verbrennen, halb zu bestatten, vorliegen.

Für die Schädelfunde[3] in den Mooren Norddeutschlands, Westpreußens und Dänemarks finde ich keine Erklärung. Eine solche wird allerdings für die bisher gefundenen Schädel kaum möglich sein, da diese zeitlich nicht bestimmt sind. Spätere Funde dieser Art mögen zeigen, ob es sich hier um eine einheitliche Zeitsitte handelt[4] oder ob sie sich in ihrer Zeitstellung auf einen ähnlich weiten Zeitraum erstrecken wie die Totenleichen.[5]

Inwieweit Schädelbecher[6] als Trinkgefäße im nordischen Gebiet vorkommen, konnte ich nicht feststellen. Alle diesbezüglichen Hinweise beziehen sich auf Südosteuropa oder sind späte Sagen; aus dem Schrifttum seien erwähnt die Sage von Wieland dem Schmied[7], von Gudrun[8] und die Erzählung von Albuin bzw. Rosamunde.[9] Weitere Stellen oder diesbezügliche Bodenfunde sind mir nicht bekannt geworden.[10]

---

[1] Siehe Wilke, Die Heilkunde in der europäischen Vorzeit. Leipzig 1936, 17. Wie aus der Übersicht bei R. Schmidt, Diluviale Vorzeit Deutschlands 256 ersichtlich, sind die ältesten in Deutschland gefundenen Schädelbbestattungsnester die der Ofnethöhlen. Zeitlich den Ofnetfunden nahestehend scheint der neue Fund vom Lonetal (ebenfalls aus Württemberg) zu sein (Germanenerbe 1938, H. 1). Hier liegen drei Schädel nebeneinander.

[2] Wilke, Heilkunde 18.

[3] u. a. außer den ältesten Funden Nordwalde, Kr. Steinfurt: Aus der Vorzeit im Rheinland, Lippe und Westfalen 2, H. 8 (1935) 125 ff.; Ellerbek, Kiel: Handelmann und Pantsch 30; Darkow, Hinterpommern: Blume, Mann.Bibl. 8, 179; Hille I und II: Hahne-Nachlaß und Jahresbericht d. Westf. Prov.-Verein 24 1896) 17 f.; Stisholtermoor: Kopenhagen Mus. 18472, unveröffentlicht.

[4] Es wird vermutet Mittlere Steinzeit (Hahne, Totenehre 21). Der Grund für diese Annahme ist wohl der, daß die beiden Schädelbestattungsnester der Ofnethöhlen dieser Zeit angehören. Neuerdings sind zwei Schädel von Dagsmose, Langeland jungsteinzeitlich datiert; nach Mitteilung von Herrn Direktor Dr. Langenheim-Danzig mit Hinweis auf: „Troldebjerg, en bymaessig bebygelse fra Danmarks yngre stenalder af J. Winter", Selbstverlag, Druck Langelands Zentraldruckerei 1935.

[5] Siehe oben 263 A. 5.

[6] Siehe Wilke, Mann.Bibl. 31, 37; Jung, Germanische Götter und Helden in christlicher Zeit. München 1939, 56 und 257 ff.

[7] Välundarkviþa 24.

[8] Snorri Skaldskaparmal 7.

[9] Paulus Diaconus, Geschichte der Langobarden I 27.

[10] Vgl. auch Weber, Um Germanenehre 27 ff. und A. Schneider, Herkunft und Geschichte der germanischen Langobarden, Teplitz-Schönau 15 u. 22 Anm.

Digitized by Google

ZERSTÜCKELUNG ZEUGNIS FÜR MENSCHENFRESSEREI?

„Einen unzweifelhaften echten Zug von germanischem Kannibalismus erhalten wir überliefert in Karls d. Gr. capitulatio de partibus Saxoniae VI[1], wonach die wilden Sachsen nicht nur annahmen, daß Menschen von Hexen oder Werwölfen verzehrt wurden, sondern selbst gelegentlich das Fleisch eines als striga getöteten Menschen verschlangen."[2]

Aber nicht nur Boudriot, sondern auch andere Wissenschaftler halten es für mehr oder weniger „unzweifelhaft", daß ein Teil der vorgeschichtlichen Funde in germanisch-deutschem Gebiet, besonders zerstückelte Skelette und Teilbestattungen, Zeugen von Menschenfressern seien. Zur Begründung, daß die Menschen gegessen worden seien, wird meist angeführt:

1. daß die Knochen verstreut im Grab lagen oder zum Teil fehlten.

2. daß die Röhrenknochen so zerschlagen sind, wie man es mit denen der Tiere macht, um das Mark zu gewinnen, und daß

3. es bei anderen Völkerstämmen, z. B. den Menschenfressern der Südsee, ebenfalls so sei.

Hierzu glaube ich auf folgendes hinweisen zu müssen:

1. Wie von mir schon mehrmals anderorts[4] gesagt, geht es nicht an, aus gegenständlichen Funden, die z. B. in der jüngeren Steinzeit bei uns und bei Südseeinsulanern der Jetztzeit gleich sind, auch auf eine gleichgelagerte Geisteshaltung zu schließen, die hinter der gleichgelagerten Gegenstandsherstellung liegen soll. Es ist selbstverständlich, daß ein Feuerstein oder ein Knochen genau so splittert, wenn er in Mitteldeutschland zerschlagen wird oder in der Südsee. Genau so selbstverständlich sollte aber auch für uns sein, daß ein mitteldeutscher Bauer trotz gleicher Gegenstandsherstellung aus rasseseelischen Gründen heraus anders denken und fühlen muß als ein Jäger oder Fischer der Südsee.

2. Wie schon oben gesagt, scheinen wir in unserer Vorzeit und besonders in der Völkerwanderungszeit z. T. mit sogenannter Zweitbestattung zu rechnen zu haben, d. h. der Körper wurde erst dann der Erde endgültig übergeben, nachdem die verweslichen Teile zumindest schon

[1] Boudriot 53.

[2] Boudriot 48; vgl. hierzu Weber, Um Germanenehre 7 ff.

[3] In bejahendem Sinne für Menschenfresserei in deutscher Vorzeit glauben sich u. a. aussprechen zu müssen außer Boudriot Wollemann, Verh. der Berl. Anthrop. Ges. 1883, 517; Nehring, Verh. der Berl. Anthrop. Ges. 1884, 88 ff.; Struckmann, Archiv f. Anthropologie 14, 227 f.; Andree, Die Anthropophagie, Leipzig 1887; Spring, Bull. de l'Acad. Royal du Belgique XXII 9 f.; Gariguo, Bull. de la Soc. d'Anthrop. 1865, 326 ff.; Wilke, Heilkunde 12 ff. Dort weiteres Schrifttum.

[4] Siehe oben 263 A. 5; Dieck, Opferten unsere Vorfahren Menschen? Mannus 1941, H. 2.

Digitized by Google

ark vergangen waren. Vielseitige Beobachtung besonders auf den oben wähnten Friedhöfen zeigt dies. Es ist möglich, daß die Röhrenknochen ei den hier in Frage kommenden „Menschenfresserresten" deshalb zerhlagen wurden, daß das Knochenmark schneller verging. Im übrigen sei er auch darauf hingewiesen, daß nach der Nachricht von Ibn Fadhlan ei den Warägern[1] der Tote eine Zeitlang noch über der Erde in einem elte aufbewahrt wurde, bis das eigentliche Leichenbegängnis zurechtemacht worden war.

3. Knochenverstreuung im Grab oder Teilbestattung, weitere „Zeugisse für Menschenfresserei", sind oben bereits anders gedeutet worden.

ERGEBNIS

Gliedervertauschung, Körperzerstückelung, getrennte Bestattung, Teilbestattung und Hinzubestattung sind demnach kaum Beweise für Menschenfresserei oder Menschenopfer.[2]

DIE „ENTWICKLUNGSLINIE" ALMGRENS[3]

n der Steinzeit: Kannibalismus als übliche Sitte;
in der Bronzezeit: Rituelle Leichenzerstückelung bei feierlichem Leichenschmaus;
Ausgang: Nur Menschenopfer ohne Verzehren des Menschen
st unbegründet, zumal die Bodenfunde keine Bestätigung hierfür geben können. Denn solche zerschlagenen Knochen finden sich zur Hauptsache n der älteren Steinzeit und dann erst wieder in der Völkerwanderungszeit.[4]

Inhaltsübersicht

In dem Aufsatz wird versucht, einen Überblick über die Bodenfunde mit Gliedervertauschung, Körperzerstückelung, getrennter Bestattung, Teilbestattung und Hinzubestattung im germanischen Gebiet zu geben, um festzustellen, ob auf Grund dieser Quellen Menschenfresserei und Menschenopfer für unsere Vorfahren nachweisbar sind.

Verfasser kommt zu dem Ergebnis, daß solche Meinungen keineswegs begründet sind, daß vielmehr andere Erklärungen als wahrscheinlicher gelten müssen.

---

[1] Dieck, Selbstötung bei den Germanen, ARW 36 (1939) 391 ff.; ders., Holzgestalten aus Vor- und Frühgeschichte im großgermanischen Lebensraum, „Germanien" 1941, H. 4, 133—140.

[2] Dieck, Opferten unsere Vorfahren Menschen? Mannus 1941, H. 2.

[3] Almgren, Kungbjörnshög 57.

[4] Die Knoviser Kultur mit ihren „Menschenfresserfunden" wird als nichtgermanisch hier nicht näher untersucht.

Digitized by Google

ÜBER DIE TRÄGER DES HIMMELSGEWÖLBES IM GERMANISCHEN MYTHOS

VON *S. GUTENBRUNNER* IN STRASSBURG

Snorri berichtet in seiner Edda (Gylfaginning 7) davon, wie die We aus dem Körper des Urriesen Ymir geschaffen wurde. Es heißt dor *Tōku þeir (Bors synir) ok haus hans (Ymis) ok gerðu þar af himin ok se hann yfir jǫrðina með IV. skautum ok undir hvert horn settu þeir dve þeir heita svā, Austri, Vestri, Norðri, Suðri.* Diese Schöpfung des Himme aus dem Schädel des Ymir ist im Norden noch öfter bezeugt: durch d zwei Eddastellen Vafþ. 21 und Grimn. 40 sowie durch zwei Skalden belege für die Kenning *Ymis hauss* = Himmel. Für die vier nach de Weltgegenden benannten Zwerge haben wir aber außer der Snorra-Edd nur ein Zeugnis, nämlich die Erwähnung ihrer Namen im Dvergatal de Vǫluspā:

11 *Nýi ok Niði, Norðri ok Suðri,*
Austri ok Vestri, Alþiōfr, Dvalinn ...

Die vergleichende Religionswissenschaft macht es gleichwohl wahrscheinlich, daß der Mythos von vier Trägern des Himmels „uraltes Erbgut" der Germanen ist, wie Jan de Vries, Germanische Religionsgeschichte 2, 367 ausführt: „Schließlich sollen vier Zwerge den Himmel unterstützen; ihre Namen *Austri, Vestri, Norðri, Suðri*, von denen nur der erste in der Skaldensprache Verwendung findet, sind wieder die Folge einer jüngeren Systematisierung, und man hat die Vorstellung selbst als die Nachahmung einer Bibelstelle betrachten wollen (Off. Joh. 7, 1). Aber bei sibirischen und indianischen Stämmen finden wir ähnliche Anschauungen. In diesem Zusammenhang verdient es Beachtung, daß auch der Stützbalken des Daches *dvergr* genannt wird, sicherlich im Anschluß an diese kosmogonische Mythe, die als uraltes Erbgut zu betrachten ist."

Die Anschauung, die de Vries hier entwickelt, wird durch den alamannischen Königsnamen *Vestralpus* bestätigt, wenn dieser, wie im Folgenden gezeigt werden soll, mit dem Sinn „West-Alb", „West-Zwerg", dem nordischen *Vestri* entspricht. *Vestralpus* gehörte zu den Alamannenfürsten, die im Jahre 375 n. Zw. unter Führung des Chnodomarius bei Straßburg gegen Julian kämpften (Ammianus Marc. XVI 12, 1 und XVIII 2, 18); stammt sein Name aus dem Mythos von vier Zwergen als Trägern des Himmels, so ist dieser Mythos durch ihn im Verein mit den altnordischen Zeugnissen als gemeingermanisch erwiesen.

Digitized by Google

Sprachlich bietet diese Auffassung keine Schwierigkeiten. Das erste lied *Vestr-* hat man schon immer mit germ. *westr-* „westlich" verbunden s. Schönfeld 261). Über den zweiten Teil bemerkt Schönfeld, daß er och nicht befriedigend gedeutet sei. Die Verbindung mit *alp*, Plur. *elbe*, etzt germ. *albi-* voraus, also die Wiedergabe von germ. *-b-* durch *-p-*; iese Schreibung ist bei Ammian durchaus möglich, ja sogar wahrscheinch, da Ammian in dem ebenfalls zweimal belegten alamannischen Namen *Vidigabius* (ahd. *gewi* „Gau", got. *Widugauja*) mit *-b-* das germanische *w-* bezeichnet; den Buchstaben *b* konnte Ammian also nicht gut zuleich als Zeichen für germ. *b* zerwenden. Daß der *-i*-Stamm von mhd. *lp*, germ. *albi-z*, durch die Schreibung *-alpus* nicht ausgedrückt wird, äßt sich verschieden erklären; wie die Schreibung *Hariobaudus* (XVIII 2, 15 und 18) — ebenfalls ein Alamannenfürst — gegenüber der sonst iblicheren Form *-baudes* zeigt, bevorzugte Ammian bei der Wiedergabe lamannischer Namen überhaupt die lateinische Endung *-us* (vgl. auch *Vidi-gabius* für germ. *-gaujan-*, was genau genommen mit lat. *-gabio* hätte wiedergegeben werden müssen).

Es fragt sich nun, ob wir annehmen dürfen, daß ein Alamannenkönig des 4. Jahrh. n. Zw. einen mythologischen Namen dieser Art führte. Im allgemeinen sind in der altgermanischen Zeit mythologische Personennamen selten; insbesondere fehlen Seitenstücke zu den altnordischen, aus den Götternamen Þorr und Freyr gebildeten Namen. Aber gerade bei den Alamannen des 4. Jahrh. dürfen wir mythologische Personennamen erwarten, denn wir finden bei ihnen ebenfalls unter den bei Straßburg kämpfenden Fürsten einen Serapio, der nach dem orientalischen Gotte Serapion benannt war. Ammian berichtet nämlich (XVI 12, 25), der Vater des Serapio hätte als Geisel in Gallien den Kult des Serapion kennen gelernt und nach seiner Rückkehr in die Heimat seinen Sohn *Agenarichus* nach dem fremden Gott Serapio genannt *(ideo sic [Serapio] appellatus, quod pater eius diu obsidatus pignore tentus in Galliis doctusque Graeca quaedam arcana hunc filium suum Agenarichum genitali vocabulo didicatum ad Serapionis transtulit nomen)*. Der Entschluß des Vaters des Agenarichus-Serapio, seinem Sohn den neuen Namen zu geben, lag nur dann nahe, wenn es schon Personennamen gab, die aus dem Bereich der Religion stammten, und man kann darum vielleicht sogar annehmen, diese Umbenennung setze solche Namen in größerer Zahl voraus.

Ein Seitenstück zur Namengebung nach Göttermythen bildet die Namengebung auf Grund von Heldensagen. Auch dafür bieten schon die alamannischen Fürstennamen bei Ammian Belege, nämlich die Namen des *Vadomarius* und dessen Sohnes *Vidigabius*, die Ammian bei der Schilderung der Ereignisse von 368 erwähnt. Wie Rudolf Much ge-

Digitized by Google

legentlich vermutet hat, tragen Vater und Sohn Namen aus der W-landsage; denn die niederdeutsche Fassung der Sage, die in der Thidre-saga überliefert ist, nennt als Vater Wielands *Vaði* (ahd. *Wato*, alten *Wada*), als Sohn Wielands aber *Viðga* (got. *Vidigoia*, mhd. *Witege*). D- und die entsprechenden westgermanischen Formen scheinen also ein- aus *Vadomarius* abgeleiteten Rufnamen germ. *Waðan-* zu belegen. F- die Richtigkeit dieser Vermutung spricht besonders der Umstand, d- sie nicht bloß auf der Übereinstimmung der Namen beruht, die bei d- Wahl von mit *-w-*stabenden Namen auch auf Zufall beruhen könnte, so- dern auch auf der Verwandtschaft der Träger dieser Namen (im ei- Fall Vater und Sohn, im anderen Großvater und Enkel).

Wir dürfen also wohl annehmen, daß bei den Alamannen im 4. Jah- n. Zw. der Brauch, den Kindern Namen zu geben, die aus der Religi- und der Dichtung stammten, ziemlich weit verbreitet war, und au- *Vestralpus* zu diesen Namen gehört. Wenn diese Voraussetzungen z- treffen, so folgt für die Religionsgeschichte, daß die Alamannen d- Mythos von vier Zwergen als Trägern des Himmels kannten, daß s- diese Zwerge, wie die Nordleute, nach den vier Weltgegenden benannte- und daß sie endlich die Zwerge auch schon als Elben bezeichneten, da- also die begriffliche Scheidung dieser kleinen mythischen Wesen sch- damals nicht mehr genau durchgeführt war.

Inhaltsübersicht

Das Himmelsgewölbe wird nach der altnordischen Überlieferung von vi- Zwergen getragen, die nach den Weltgegenden benannt sind: *Norðri*, *Suðr- Austri* und *Vestri*. Bisher glaubte man, daß auf südgermanischem Boden Spure- dieses Mythos fehlen. Eine solche Spur scheint jedoch der alamannische, au- dem 4. Jahrh. bezeugte Königsname *Vestralpus* zu bieten: er läßt sich a- „Westzwerg" deuten (mit *-p-* für germ. *-b-*, da der Buchstabe *-b-* das germ. *-v* bezeichnete) und als mythologischer Name verstehen, weil unter den alaman- nischen Königen des gleichen Jahrhunderts noch ein zweiter nach einem Gott- benannt ist und zwei weitere ihre Namen vermutlich der Heldendichtung ver- danken, also die Sitte der Benennung von Menschen nach Gestalten der gei- stigen Überlieferungen bei den Alamannen wohlbezeugt ist.

Digitized by Google

GOTTESGLAUBE UND CHRISTUSGLAUBE IM SPIEGEL DEUTSCHER MUNDARTEN

VON *MAX RUMPF* IN MÜNCHEN

Vorbemerkung. Die Herausgeber teilen nicht alle Auffassungen des nachgenden Beitrags, halten aber dafür, daß solche Gegenstände, wie der Verf. mit eigenwilliger Sachkunde behandelt, gerade in unserer Gegenwart und rade im ARW immer wieder angegangen werden müssen. W. Wüst.

I. GEMEINES VOLK UND GEMEINFROMMES VOLK

1. Worum es geht.

Die unermeßlichen Schätze volkslebenskundlicher Erfahrung und Weisheit, die unsere großen mundartlichen Wörterbücher bergen, harren durchaus noch gehoben zu werden. Hier soll der Versuch gemacht werden, die erstmalig im Dienst der jungen Wissenschaft Religiöser Volkskunde ans Licht zu ziehen und nutzbar zu machen. Wie hat es im letztvergangenen Jahrhundert um Gottesglauben und Christusglauben in den großen tragenden Schichten unseres Volks gestanden? —: Nur diese einzige, freilich auch Kernfrage christlich-religiöser Volkskunde soll hier gestellt und beantwortet werden. Beantwortet werden in Stück I volkslebenskundlich und religionssoziologisch, im Gesamtzusammenhang jüngster deutscher Volksgeschichte, in Stück II ausschließlich sprachdeutend, an Hand zweier führender Wörterbücher, des Rheinischen mit seinem überwiegend katholischen, des Schleswig-Holsteinischen mit seinem fast ausschließlich protestantischen Volkstum. Dabei wird der Leser zu seiner, hoffentlich freudigen, Überraschung auf Schritt und Tritt beobachten können, daß unsere Frage von Katholiken und Protestanten, von Franken und Niedersachsen in aller Hauptsache trotz jahrhundertelanger Glaubensspaltung einhellig beantwortet worden ist.

Die je fünf großen Bände beider Wörterbücher gestatten m. E. schon heute ein zusammenfassendes, hinreichend gesichertes Urteil, trotzdem das Rheinische Wörterbuch (Rh) erst bis zum Buchstaben N gediehen ist. Ich glaube dabei, daß, zunächst einmal für die hier aufgeworfene Frage, das für Rh und für Schleswig-Holstein (SH) gewonnene Ergebnis sich als gemeindeutsch ansprechen lassen wird. Bei der, freilich nur stichwortweisen, Mitheranziehung der schwäbisch-alemannischen Wörterbücher hat sich dieser Glaube bereits bestätigt.

Die überall in Klammern beigefügten Belege werden sich absichtlich sehr häufen da, wo „es brennt", wo es grade um das Verhältnis und den Unterschied von Gottglauben und Christusglauben geht. Dabei ist es gelungen, eine die Durchsichtigkeit und die Durchschlagskraft der Beweisführung

Digitized by Google

sonst beeinträchtigende Schwierigkeit vorweg aus dem Weg zu räumen: d Rheinland, d. i. die hier namentlich im Norden stark industrialisierte Rh provinz, ist heute um etwa das Fünffache volkreicher als SH und hat h auch an Protestanten, reformierten oder lutherischen Bekenntnisses, viel m als SH. Herr Kollege Steinbach hat nun die Freundlichkeit gehabt, in seine Institut für geschichtliche Landeskunde der Rheinlande an der Universität B mir für alle Belege, bei denen dies sachlich etwas ausmachen kann, die „U sprungszeugnisse" ausarbeiten zu lassen: Wo also dem Einzelbeleg jeweils „K" beigesetzt ist, bedeutet das, daß am Ort oder in dem Landesteil, von der Beleg stammt, nach dem Stande des Jahres 1895 die Bevölkerung zur Mehrheit katholisch war, wo „Pr" dabeisteht, daß hier die protestantisch Bevölkerung überwog. Der Zusatz „KPr" endlich bedeutet, daß der dazugehörige Beleg sowohl an Orten oder Landschaften mit einer katholischen wie an solchen mit einer protestantischen Mehrheit bezeugt ist.

Dagegen sind zur Raumersparnis bei Rh sowohl wie bei SH die in den Wörterbüchern vermerkten Örter oder Landschaften weggelassen worden.

Worin ganz allgemein der hohe volkslebenskundliche Wert dieser A Wörterbücher beruht, wieweit sie dabei angesichts der Unterschiede ihrer Entstehungszeiten und vor allem ihrer Erhebungsweisen, ihrer Fragebogen usw. in diesem ihrem Wert und in ihrem Stoffbestande vergleichbar sind: dies und vieles Andere muß ich mir für eine andere Gelegenheit versparen.

Wie sich die Ergebnisse dieser Untersuchung zu dem verhalten, was hier in meiner „Religiösen Volkskunde" gesagt worden ist, wird am Schluß knapp zusammenzufassen sein. Vorerst sei nur gelegentlich schon auf die bereits vorliegenden beiden Bände von „Das Gemeine Volk" verwiesen. Was zum Abschluß des Gesamtwerks als dritter Teil noch folgen wird, wird hauptsächlich grade der eigenständigen sprachlichen und damit geistigen Kultur und Leistung des Gemeinen Volks (GV) gewidmet sein. „GV II" verweist auf die Religiöse Volkskunde von 1933, „GV I" auf „Deutsches Bauernleben" von 1936.

2. Das Gemeine Volk.

„Gemeines Volk", so heißt uns der breite tragende Lebensgrund des Gesamtvolks, so wie es seit Jahrhunderten in vielem ganz Wesentlichen sich selber treu und gleich geblieben ist, bis es dann im vorigen Jahrhundert verblüht ist. Als werktätiges, wertschaffendes Volk hat es (mindestens „ideologisch") immer nahe Beziehungen gehabt zum Nährstand: Wie noch heute beim „Reichsnährstand", ist das gediegene Bauernvolk allzeit seine Kerntruppe gewesen. Aber so wie im mittelalterlichen Sprachgebrauch auch der Handwerker oder gar allgemeiner auch der Bürger mit zum Nährstand oft gezählt wurden, so fügen sich im GV Bauern und Handwerker, Landvolk und Stadtvolk von schlichter Art zusammen.

GV ist alles, war alles, was vom Gesamtvolk übrigbleibt, wenn man davon abzieht die Mächtigen und die Reichen, die Gelehrten und die Gebildeten. Wie also das GV Gesamtvolk ohne die oberen Schichten, ohne die höheren Stände gewesen ist, so ist es zugleich bis an sein

Digitized by Google

ebensende geblieben Volk vor selber stärker miterlebter, mitgespürter olk- und Staatswerdung, Volk zugleich vor der Zivilisation, „vor der chrift", ungebildet oder wenigstens noch durchaus nicht voll durch- eschult (GV I 17, 75, 423, 532, 853; II 262f.).

Trotz so vieler offenbarer Unvollkommenheiten und Unzulänglich- eiten ist das GV durchaus nicht ohne Vorzüge gewesen, die es vor llem übrigen Volk auszeichneten. Vor allem eignete ihm eine uranfäng- che Frische. Es war leib-seelisch-geistig noch gut beieinander. War es och elend ungebildet, so war es dafür auch noch gänzlich unverbildet. Vieles und gewiß nicht das Schlechteste an ihm war noch eigen- wüchsig. Sein Leben und seine Welt litten noch an keinem Übermaß von Versachlichung und Verkünstelung („Technifizierung", „Rationali- sierung"). Sein Wesen war noch unverbogen und unverzerrt; es war noch nicht irgendwie einseitig, es war noch in vollem Ebenmaß und Gleichgewicht. Sein Denken war schon kräftig, aber es wucherte noch nicht geil aus in übel angemaßter Überheblichkeit und Selbstherrlichkeit; es war einem sehr tätigen Leben entsprossen und darum ganz von selber voll lebensgerecht. Der Verstand ließ noch dem Gemüt, diesem eigen- tümlichsten Schicksalsgeschenk grade an die deutsche Seele, die Ehre, die ihm gebührt. Zu wachen, stets einsatzbereiten Sinnen gesellte sich noch eine kühne, springlebendige Bildkraft.

Der Gemeine Mann, in der Regel auch schon der „Arme Mann", der hörige Bauer des Mittelalters, war als Hausvater und Wirt in aller Hauptsache auf sich selbst gestellt, selbständig. Zusammen mit seiner Frau trug er allein die Verantwortung für Haus und Hof und Sippe. Die zwei Hausleute, wenn sie irgend etwas taugten und wenn es ihnen nicht gar zu schlecht ging, hielten auf gute Ordnung. In Ehe und Fa- milie, in Haus und Hof und Werkstatt gediehen darüber sie selber als Leiter des Hauswesens unversehens zu einer in vielem Wesentlichen eigenständigen echten Sittlichkeit. Und eine sittliche Leistung aus eigener Kraft und von hohem Rang steckte auch in ihrer und ihres kleinen Ar- beitsvolks unverdrossener strenger Arbeitsleistung und Arbeitszucht. — Alles dies unbeschadet der Mitwirkung und der erzieherischen Leistung und Leitung der Kirche. Schwieriger als auf dem sittlichen Gebiet liegen die Dinge im eigentlichen religiösen Kernbereich des Glaubens und des Gnadenmittelgebrauchs und Gnadenerwerbs. Aber auch hier gibt es „keine Kulturrezeption im Sinne einer bloß leidenden Hinnahme. Das Volk ist der Mitschöpfer seiner religiösen Kultur." Es „han- delt sich hier ... um einen höchst verwickelten und jeweils im einzelnen ganz verschieden verlaufenden, höchst mannigfaltigen und dichten Vor- gang wechselseitigen kultürlichen Gebens und Nehmens zwischen Kirche und Volk durch viele Jahrhunderte hindurch" (GV II 9).

Digitized by Google

3. Mundart und eigene Kulturschöpfung des Gemeinen Volks.

Zugegeben, daß auch, daß grade in den Sprachen und zwischen Sprachen Kulturwanderungen, Kulturübernahmen, -entlehnungen allezeit die größte Rolle gespielt haben: die Mundart aber zeugt in noch viel höherem Grade als die unter der Herrschaft der Kirche stehende christlich-religiöse Volkskultur von der geistigen Eigenkraft des schlichten Volks! Bei unserm gegenwärtigen Vorhaben, worin die zunächst einmal hochkultürlich beeinflußte christlich-religiöse Volkskultur und die eigenwüchsige Mundartkultur sich in freiem Handschlag begegnen, wird sich an Hand der mundartlichen Zeugnisse ergeben, daß das im Mittelpunkt der christlich-religiösen Volkskunde als Wissenschaft stehende Kräfteverhältnis zwischen Volks-Eigenleben, -Eigenkultur und Kirche, Hochkultur sich noch bedeutend zugunsten des GV und seines geistigen Schöpfertums verschiebt.

4. Gemeinfrommes Volk — das Kernstück des GV.

Wir wollen alle Gemeinen Leute von zunächst deutlich volksmäßig christlicher Art und Prägung Gemeinfrommes Volk nennen. Von dieser Hauptmasse und Hauptmacht des GV heben sich nach den beiden Flügeln hin mehr oder minder scharf zwei grundverschiedene Gruppen ab: Erstens Leute, die keinerlei rechte Beziehung mehr zu Kirche und Religion haben oder beide gar ganz ablehnen, — Gottesleugner, Glaubenslose, wie es sie zu allen Zeiten und in allen Religionen gegeben hat. Sie bleiben für uns weiterhin außer Betracht. — Zweitens aber das gerade Gegenteil davon: die Erweckungschristen, das sind Leute, von denen jeder einzelne, statt einfach im alten volksmäßigen Gemeinglauben zu verharren, ein ganz persönliches und innerliches Verhältnis zum Christentum und dann aber auch zu Christus, dem Heiland, selber gewonnen hat.

Auf die Klarstellung, daß und worin sich der große Block Gemeinfrommen Volks von den kleineren, loseren Haufen und Fähnlein persönlicher, eigentlicher Christen unterscheidet, kommt es in diesem I. Stück vor allem an. Ein ganz persönliches, innerliches, lebenerfüllendes, lebenbestimmendes Verhältnis zu Christus läßt sich nämlich von den Gemeinfrommen nicht behaupten. Dafür aber kommt im Gemeinfrommen Volk das eigentliche Wesen des GV am echtesten und stärksten insofern zum Ausdruck, als die Gemeinfrommen Leute, und nur sie so stark, noch in höchstem Maße beides zugleich sind (beides hängt eng zusammen!): gemeinschaftgebunden und sittegebunden.

Die persönlicheren Christen unterm GV hingegen lösen oder lockern immer irgendwie die Bande von Blut und Boden, von Beruf und gemein-

Digitized by Google

amer erdenfester Arbeit. Ihre neuen Gemeinschaften aus eigener, rein religiöser Wurzel und Bewegung, dem frisch anzupackenden Erdenleben mehr ab- als zugewandt, Konventikel öfter als ordentliche Gemeinden, und etwas ganz anderes als die altüberkommenen heimsässigen, gewachsenen Gemeinschaften des GV. Damit beginnt zugleich für diese persönlicheren, echten Christen die geballte Macht und selbstverständliche Maßgeblichkeit der Sitte zu schwinden oder nachzulassen.

Freilich, auch fürs Gemeinfromme Volk ist die Volks-, die Landes-, die Ortssitte schon nicht mehr die einzige in Form von Vorschriften oder Zumutungen gebietende Lebensmacht. Längst sind daneben mindestens noch das Recht und eben auch die göttlichen und kirchlichen Gebote als etwas Besondres erkannt und anerkannt. Wohl aber macht sich im unverblühten GV die Sitte als die Mutter aller schlichten und noch ursprungsnah gebliebenen „Volksmoral" insofern immer noch geltend, als die jüngeren Gesetzgebungen, und so auch die im christlich-religiösen und kirchlichen Bereich, vom GV als immer auch noch irgendwie von der Volkssitte mitbestimmt und — mitgeheiligt empfunden und geachtet werden.

Der Volkssitte aber eignet das, daß darin Äußeres und Inneres, Ausdruck und Gesinnung, Vollgestalt und Herz noch durchweg eins sind, und wenn eins von beiden vorwiegt, so ist es die äußere Haltung, Gebarung, nicht aber umgekehrt. Ganz und gar nicht darf das freilich so verstanden werden, als wären die Gemeinfrommen in Glaubensdingen „innerlich gar nicht bei der Sache", mit Herz und Gemüt unbeteiligt oder wenigstens lahm und lau. Was sie kennzeichnet, ist ganz im Gegenteil ein felsenfester Gottesglaube. Er eben ist die echte, innerliche Seite ihrer Frömmigkeit[1]), deren überall stark und gleichartig in die Augen fallende äußere Seite zutage tritt als Gottesdienst und Kirchgang in solchen guten, alten Formen, an denen gestaltend und erhaltend eben ehrbare Volkssitte nicht minder stark beteiligt ist als Gebot und Überlieferung der Kirche. Gottesdienst, innerlich als Gottvertrauen und

[1] Josef Dünninger hat in seinem anregenden und teilweise wertvollen, aber auch noch recht unausgeglichenen Buch Volkswelt und Geschichtliche Welt (Essen 1937) 210f., indem er Volksreligion und Sitte gleichsetzt und den Anteil der Einzelseele am Aufbau und an der Pflege der Volksreligion leugnet, schwer Attacke geritten gegen meine Religiöse Volkskunde. — Unverhofft hat mir Willy Hellpach in einer Würdigung des D.schen Buchs in der Zeitschrift für Deutsches Altertum 76 (1939) 71 f. die Antwort abgenommen mit den Worten: „D. verkennt hier das Anliegen der religiösen Volkskunde Max Rumpfs, gerade danach zu fragen, was der ‚gemeine Mann' bei seinen Bräuchen sich nun wirklich denkt, was er dabei glaubt: ob das, was die Kirche lehrt, oder eigenes, davon sehr verschiedenes. Zu dieser wichtigen Erkenntnissuche verbaut man sich den Weg, wenn man die Religion mit ihren Bräuchen gleichsetzt."

Digitized by Google

Gebet, mehr äußerlich als regelmäßiger Kirchenbesuch und als Einfügung des Verhaltens der Einzelnen und der Familien in die kirchliche Ordnung der Sonn- und Feiertagsbegehung und als Antwort auf die wechselnden Anforderungen im Umgang des Kirchenjahrs —: das alles ist ungeschieden Ausfluß und Bekenntnis echten inneren Gottesglaubens und zugleich zur Schau getragene Bekundung und öffentliches Vorleben, Mitleben altüberkommener Volksordnung, Ehrbarkeit und Wohlanständigkeit.

Zu allen den Zeiten mindestens, in denen im wechselnden Auf und Ab der religiösen Teilnahme und Erregbarkeit des Volks nicht etwa grade tiefe Ebbe herrschte, wie in der Blüte und Ausbreitung der Aufklärung, haben diese vor allem übrigen volkssitte- und gemeinschaftgebundenen Gemeinfrommen in allen Bekenntnissen nach Zahl und Bedeutung unzweifelhaft sowohl die Hauptmasse als auch den gesunden Kern des GV und auch des Gesamtvolks ausgemacht.

Wohl ist für den Gemeinfrommen festverbunden mit Gottvertrauen Gottesglauben die Zuversicht auf ein Leben in einem besseren Jenseits. Aber weder der Gedanke an den Tod und was nach ihm kommt, noch der an Sündenschuld und Buße erregen und plagen ihn in guten und gesunden Tagen allzu häufig und tief in seiner harten, ihn schier ganz verzehrenden Arbeitsfron. Wer noch gesund und noch nicht lebensmüde, lebenssatt ist, der hängt am Leben hier auf Erden, auch wenn es schwer ist. In den oft über alle Maßen derben, häßlichen Volksworten ohne Zahl in beiden Wörterbüchern, mit denen das GV den Tod und das Sterben bedenkt, kommt letztlich der urtümliche Drang eines selber noch frischen Lebens zum Ausdruck, abzurücken von Tod und Verwesung, sich zu scheiden vom Abgeschiedenen.

Und erst recht nicht ist für gewöhnlich der Gemeinfromme reif und bereit, als er selber, als Person, den Schrein seiner Seele zu öffnen seinem Herrn und Heiland und mit ihm kindlich-vertraulich zu verkehren. Dem kleinen Kind, wenn seine Mutter es stetig zu frommen Gedanken angehalten hat, mag das liegen, und nicht selten auch einem weicheren Frauengemüt. Die große Mehrzahl der gemeinfrommen Erwachsenen aber, die Männer zumal, halten sich sicherlich in der Hauptsache an die Art der Gottesverehrung und des Gottes- und Kirchendienstes, wie ich sie soeben kurz zu beschreiben versucht habe.

Zugegeben also immerhin, daß sich über den Grundstock echten Gottesglaubens, Gottvertrauens hinaus unter all den Tausenden und Abertausenden gemeinfrommer, sitte- und gemeinschaftgebundener Volksmenschen nicht selten manche innerlich auch noch vielfältiger und grade auch Christus gegenüber mehr aufgeschlossenen Naturen, Seelen finden. Zugegeben ferner, daß, zumal in religiös erregteren Zeiten oder Land-

Digitized by Google

aften, Volksgruppen, mit dem unverfälschten sittegebundenen Wesen s GV öfters, besonders im Protestantismus, noch durchaus Hand in nd gehen mag eine bestimmte Art bibelnaher Volksfrömmigkeit, auch dem Gemeinfrommen dann die Gestalt des biblischen Chris gewiß nicht selten zu erwärmen und ihm die eigene Seele innerh aufleuchten zu lassen vermag: grade am protestantischen Niederein hat, neben Württemberg, die Erweckungsbewegung am tiefen Wurzeln geschlagen und hat auch am weitesten und freiesten ausstrahlt ins ordentliche Gemeinde- und selbst ins Weltleben. Zugegeben dlich, daß Not und Unglück, Gefahr und Todesangst in Volk und nzelseele den religiösen Lebensgrund zu Zeiten und für beschränkte auer in größere Tiefen aufzurühren vermögen —: Gemeinhin und r die Masse herrscht jene schlichtere, handfeste Hauptt der Gemeinfrömmigkeit durchaus vor, die um ebenviel noch vergleichsweise unpersönlicher ist, wie sie it vielen, dichten Fäden verknüpft ist mit volk- und ppenhafter Gemeinschaft und mit der Sitte des Volkes, er Heimat, des Hauses.

5. Erweckungschristen und Gemeinfrommes Volk.

Wie verhalten sich des Näheren Erweckungschristen und Gemeinfrommes Volk zueinander?[1]

[1] Außer den einschlägigen großen Arbeiten von Wilhelm Dilthey und Ernst Troeltsch sowie einer Reihe von Artikeln aus den beiden großen Kirchenwörterbüchern (RGG und Buchbergers Lexikon für Theologie und Kirche, beide in 1. Aufl.) wurden eindringlich folgende Werke benutzt: a) Allgemeine Werke. — Christian Tischhauser, Geschichte der evangelischen Kirche Deutschlands in der ersten Hälfte des 19. Jahrh., Basel 1900. — Werner Elert, Morphologie des Luthertums, Bd. II, München 1932, namentlich S. 158 f. — Georg Koch, Die bäuerliche Seele, eine Einführung in die religiöse Volkskunde, Berlin 1935; gediegen und feinsinnig. — In Franz Schnabels großangelegter „Deutscher Geschichte im 19. Jahrh." behandelt der IV. Band (Freiburg i. B. 1937) „Die religiösen Kräfte". Bei aller „Polyphonie" des Inhalts und der Darstellung fällt leider unser GV als völkisch-religiöse Gestalt so gut wie ganz aus. Dagegen kommt die Erweckungsbewegung voll zu Raum. — Hans F. K. Günther, Das Bauerntum als Lebens- und Gemeinschaftsform, Leipzig 1939, namentlich S. 347 f.: „Bäuerliche Glaubensvorstellungen und bäuerliche Frömmigkeit": volksseelisch sehr eindringlich und, was auch für Koch gilt, in vielem der Grundhaltung meiner Religiösen Volkskunde verwandt; erstmalige Heraushebung der persönlicheren Religiosität einer „Minderheit" aus dem durchgängigen Volkschristentum, ohne eigentlich soziologische Deutung; kein besonderes Augenmerk auf die geistes- und religionsgeschichtliche Entwicklung seit Aufklärung und Freiheitskriegen. — b) Rh besitzt ein überreiches Sonderschrifttum zum protestantischen Gemeindeleben (nachgewiesen bei Krummacher). Hier wurden nur benutzt, außer Justus Hashagen, Der Rheinische Protestantismus und die Entwicklung der rheinischen Kultur (Essen 1924): Pfarrer J. Jüngst, Das evangelisch-kirchliche

Digitized by Google

Wir reden, statt auch noch von Neupietismus, Brüdergemeine usw., hier lediglich von der ausgeprägtesten und auch wohl bedeutungsvollsten Form der Erweckung und Erweckungsbewegung. Ein ganz neuer Anfang ist die Erweckung jeweils nur in der von Christus angerufenen Einzelseele. Geistesgeschichtlich, ideenmäßig führt die im frühen 19. Jahrh. aufgekommene Bewegung gradlinig durch die Wüste der Aufklärung hindurch zu den Pietismus des frühen 18. Jahrh. und hat weiter rückwärts noch Wurzeln auch in der Mystik.

Vorweg ein Zeugnis dafür, daß vereinzelt schon vor mehr als einem Menschenalter der tiefgreifende Wesensunterschied zwischen herkömmlicher, in neuester Zeit allmählich verblassender Gemeinfrömmigkeit und persönlicher, innerlicher christlicher Religiosität klar genug erkannt worden ist (Tischhauser S. 531):

„Uns kann die Thatsache, daß das Volk noch die Taufe begehrt, hie und da einmal das heilige Abendmahl empfängt und nach der Väter Sitte am gewohnten Platz im Gotteshaus erscheint, so gern wir hierin noch fortwaltende Segnungen anerkennen, nicht genügen; wir verlangen mehr: wir sehen uns um nach den Merkmalen göttlichen Lebens, nach einer Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit, nach frohen Bezeugungen von Erfahrungen Jesu Christi des Weltheilandes, nach Kennzeichen eines ernsten Kampfes gegen die Sünde, nach Beweisen einer über alles gehenden Wertschätzung des Reiches Gottes und seines Kommens."

Dabei läßt sich die Gestalt (der „Typus") des Erweckten leicht noch etwas schärfer bestimmen und dadurch ihr Gegensatz noch verdeutlichen zum durchgängigen, mehr unpersönlich gebliebenen Gemeinen Volksmenschen. Dieser, gemeinschaft-, sitte- und naturgebunden, von der alten Amme Gewohnheit treu geleitet, von Alltagsarbeit schier aufgezehrt, nimmt zwar seine Lebenszeit grade als Erdenzeit sehr voll und ernst, aber er durchwächst sie sozusagen mehr, als daß er sie mit sehnsüchtigem Blick und klarer Fernsicht in eine andere Welt und mit grübelnder, innerer Einsicht und Selbstzergliederung hellwach durchwanderte.

Leben der Rheinprovinz, Deutsch-evangelische Blätter 27 (1902) 293 f., 373 f. — Friedrich Wilhelm Krummacher, Gottfried Daniel Krummacher und die niederrheinische Erweckungsbewegung zu Anfang des 19. Jahrh. (Berlin 1935; gediegen und feinsinnig, auch soziologisch ergiebig!). — c) Für SH scheint es an unmittelbar einschlägigem Sonderschrifttum leider schlechthin zu fehlen! Die volkslebenskundlich kritische und wertvolle Arbeit des Pfarrers Ernst Rolffs „Das kirchliche Leben der evangelischen Kirchen in Niedersachsen" (Tübingen 1917, VI. Teil der Drews-Schianschen Evangelischen Kirchenkunde; s. GV II 25 läßt leider SH wegen der langdauernden Verquickung seiner politischen und Kirchengeschichte mit Dänemark beiseite, bleibt aber bei der Einheit niedersächsisch-friesischen Volkstums auch für uns recht bedeutsam. Von Claus Harms (vgl. GV II 381) wurden, außer seinen 95 Thesen, verschiedene Schriften von ihm und über ihn herangezogen.

Digitized by Google

Geradezu wie ein Schock dagegen überkommt den Erweckten „ein ötzliches unerwartetes Aufwachen und Hervorbrechen neuen religiösen ebens, das sich durch einen Bruch irgendwie vom bisherigen abhebt" Krummacher; S. 34). Dem aufrüttelnden Erlebnis liegt zugrunde und ›rtan begleitet den neugeborenen Christen die stete, wache Sorge um as Heil seiner Seele und, angesichts der Sündhaftigkeit des Menschen, m Buße und Gnade, um Gnade von oben, dank der allein rettenden ermittlung des Herrn und Heilands —: was alles dem Gemeinfrommen ntweder ferner liegt, oder, wie der entscheidende, gewaltsame, höchstersönliche Umbruch, ihm gänzlich unnatürlich vorkommt, unverständch ist.

Zu „Sünde", „Buße" und „Gnade", diesen ausschlaggebenden Kernegriffen im Glaubensleben echter Christen und in ihrem Verkehr mit Christus, hier gleich die Probe aufs Exempel aus unsern Mundarten. Was da die Wörterbücher bieten, ist im ganzen recht mager, dabei ist ur Weniges davon eigentümlich christlich-religiös. Oft kann es sich der ose Volksmund sogar hier, bei diesen besonders schwerwiegenden, tiefrnsten Dingen, nicht verkneifen, etwas von Humor und Frohlaune ganz nbefangen beizumischen.

Von allen dreien tritt nur „Sünde" in der schlichten Volkssprache, is auf den heutigen Tag gar nicht selten, besonders gewichtig auf, ber dann in aller Regel als „Zweispänner", nämlich als „Sünde und Schande", wobei sich an „Schande" fast gleichsinnig ebenso oft noch anschließt „Schimpf und Schande". In „Sünde und Schande" ist nun gewiß Sünde, für sich genommen, kirchlich-religiös gemeint, und nicht anders. Aber indem Schande fest damit verknüpft wird, verkoppelt sich mit dem Tadel und Verdikt des Pfarrers von der Kanzel oder im Beichtstuhl die Schelte und das Volksurteil „der Leute" (GV I 717 f.), welch letzteres aber schnurstracks hinzielt auf Ehre, Ansehn und Ruf des Sünders und Schandbuben in der Gemeinschaft, im Dorf, in der Gemeinde: also insgesamt doch eben nichts rein Christliches mehr, vielmehr bunteste, dichteste „Gemengelage" von Geistlichem und Weltlichem, von Hochkultur und Volkskultur!

In Rh fehlt der Buchstabe S noch. — Was SH IV 954/55 unter Sünde (*Sünn*) bringt, ist nicht gar so wenig, aber entweder handelt es sich um bloße Ausrufe des Staunens: *Gott vergef een all* (vergebe einem alles), *wat Sünn is!*, oder der Beteuerung: *dat doo ik för all mien Sünnen nich!* „nie und nimmer!" —; oder die Wendungen gleiten geradenwegs ins Harmlos-Gemütliche ab: *Ik heff noch nix genaten* (genossen) *as miene Sünn un en bittjen Teewater*, „ich bin noch fast nüchtern", und *nu fallt mi all mien Sünnen bi*, „nun erinnere ich mich". — Dann geht es fort: „Meist in der abgeschwächten Bedeutung ‚Unrecht'."

Unter „Buße" bringt Rh (I 1156) nichts, was auf die innere Zerknirschung („contritio cordis") hinwiese. Es heißt da nur unter „Buße, geistlich": „Die

Digitized by Google

Buße, die der Beichtvater dem Beichtkind auferlegt. *En B. opgeve* usf. — *Weng* (Wein) *es esu sur* (so sauer), *de kammer blos zur Buß drenke.*

Auch sonst grade zum Beichtverkehr allerhand Munteres, Spaß. Da heißt man einen milden Beichtiger wohl „Pater hilf mir ewig" oder „P. gut Kauf" (Rh III 486[39]; IV 324[13]). — Ein altes, mit Sünden nicht allzu beladenes, aber genäschiges Mütterlein sagt gar im Beichtstuhl zum Pfarrer, der fertig zu sein vermeint: *Gemahnt mich noch e bißche, dir schmackt* (Ihr riecht) *so gut no Kaffe!* (Rh V 744[40]).

Boot = „Buße" ist in SH „ausgestorben". Ebenso wird bei „Bußtag" vermerkt, daß diese hd. Form das plattdeutsche *Bootdag* vollständig verdrängt habe: hier, wie so oft in allen Gauen, Mundarten, ein früher Sieg des Hochdeutschen von der Kanzel da, wo es sich um besonders heilig genommene Dinge handelt.

Nach meinem Gefühl von zu Hause ist in Niedersachsen der Buß- und Bettag noch ziemlich lange der nächst Karfreitag ernsteste Kirchentag gewesen. Auch das hat freilich den harmlosen Volkshumor wenig angefochten: *Dat nimmt ok en Enn* (ein Ende), *sä de Düwel op 'n Buuß- un Beddag* (SH I 25).

Mit Gnade vollends im christlichen Sinne wissen beide Mundarten ganz und gar nichts Rechtes anzufangen:

Rh sagt bei „Gnade" (II 1291): „durchaus nach dem Nhd." In christlich frommem Sinn höchstens: *Et wor en Gnat van osem Herrgott*, „man muß Gott dafür danken". — Ins Weltliche doch schon ziemlich abgeglitten: *He mäcs e Gesicht, me ment, öser Herrgott wer em net meh gnädig.* — Ähnliches gilt für das Plattdeutsche: *Allnagraad* (mit der Zeit) *gifft Gott sien Gnaad* (SH I 10).

Gnade dir Gott! ist in Nord und West nichts als eine saftige Drohung (SH II 406; Rh II 1291).

Noch loser die Beziehung zum Christenglauben und schon wieder getaucht in Volkshumor oder Ironie: *He hätt e Gnat va Gott: de sät* (sagt), *wat he wellt* – Ein mageres Weib: *En Gnat Gottes* (Rh II 1291). Ähnlich vom religiösen Sinnkern entfernt und dabei mit leisem Spott, Spaß: *He kann ni to Gnaden kamen* „Nicht zur Ruhe kommen (z. B. wenn sich jemand im Bett lange hin- und herwälzt, ehe er die richtige Stellung gefunden hat" (SH II 406).

Ähnliches ließe sich leicht für andere große christliche Werte und Worte, Tugenden und Kernbegriffe nachweisen, etwa für Demut (sehr dünn vertreten!), Geduld (selten christlich besonders zugespitzt!), auch für Glaube, Liebe, Hoffnung u. a. m.: in allen Fällen kommt zweierlei zusammen, was all das dem Gemeinen Mann auch dem Gemeinfrommen, unschmackhaft und nicht mundgerecht macht. Zu der betonten Christlichkeit, die ihm von Glaubenswegen nicht recht liegt, kommt noch hinzu, daß ein am Gegenständlichen und Bestimmten hängendes Vorstellen und Denken mit der ausgelaugten Allgemeinheit dieser anspruchsvollen, feierlichen Worte gar nichts Rechtes anzufangen weiß.

Ein Beispiel nur für viele, aus einem Lebensbereich, wo pfarrherrliche und Volksauffassung und Moral besonders oft weit auseinandergehen (GV I 457f.):

Digitized by Google

„Keusch", „Keuschheit" fehlt im Plattdeutschen ganz. Rh hat nur keusch" und vermerkt nur in zwei Zeilen: „... fehlt der MA., dafür *onschöldig, in*; aber *so kösch wie e Lamm*" (Rh IV 449).

Das GV nimmt in diesen Dingen durchaus kein Blatt vor den Mund. Es t gewiß ganz ohne Umschweife und trifft genau ins Schwarze, wenn man da on einem Mädchen sagt: *Die lett kene dran*: „sie ist keusch" (Rh V 140[14]).

Die Jungfrau selbst, die einer handgreiflich antasten will, wehrt das entweder derb volkstümlich ab: *Blif met de Fingere van der Höitskes* (Schweinelilze)!, „von den Brüsten" (Rh II 470[56]). Oder sie sagt ihm dasselbe etwas zahmer, frommer: *Loß deng* (deine) *Finger va gesente* (von gesegneten, geweihten) *ache*! (Rh II 468[59]).

Doch stecken in „Mundart und Allgemeinbegriff" noch allerhand ungelöste Fragen. Sicher ist, daß persönlich und dann oft lebhaft handelnd vorgestellte Tugenden und Lebensmächte durchaus volkstümlich sein können. Was kann sich an volkstümlicher Wucht messen mit dem Wort in SH I 791: *Jammer steit vör de Dör un Elend sleit de Trummel!*

Übrigens hat es der Erweckungsbewegung nicht völlig an volkstümlichen Zügen gefehlt. Gerühmt hat man die theologisch unverbrämte, oft urderb und gewaltig zupackende Kraft manches Erweckungspredigers, der dabei auch in der Mundart zu sprechen nicht verschmähte. Und auch die Rückkehr der bewegteren Christen zum „reinen Evangelium" und damit zu der im Aufklärungszeitalter bös ins Hinterliegen geratenen Bibel ist im beharrlichen evangelischen Gemeinfrommen Volk sehr oft noch einem noch unvergeudeten Erbteil an eindringlicher Kenntnis und tiefer Verehrung des heiligen Buchs begegnet. Wenn auf der andern Seite hier, wie so oft, die Laienchristen sich ganz unter sich erbauten, wenn die „Stundenbrüder" sich aus Bibel, Predigtsammlung oder Andachtsbuch vorlasen, so wird dies im ganzen doch eher der Ausbreitung der „Schriftsprache" gedient haben. — In der frischen Mundart strotzen grade auch die Wendungen von Petrus und den Heiligen, von Kirche und Altar, Pfarrer und Küster usw., wie leicht hundertfältig nachgewiesen werden könnte, nicht nur von schalkhafter Frohlaune, sondern nicht selten auch von einem Humor von völliger Unverblümtheit oder schier hahnebüchener Derbheit.

I. Bibelfestes altes Volkschristentum. Zunächst ein seltener Beleg aus einer sehr land- und leutekundigen Schilderung des geistigen Volkslebens einer engeren südwestdeutschen Landschaft[1], ein Beleg dafür, daß dort ausnahmsweise noch bis an die Gegenwart heran unter den älteren Leuten des Dorfvolks eine fast theologische Vertrautheit mit der Weihe-Sprache der Bibel verbreitet gewesen ist: „Auch der Kraichgauer (evangelische) Bauer gebraucht eine Reihe von Abstrakta, die nicht seinem Boden entstammen. Er hat sie aus der Bibel entlehnt. Unter dem alten Geschlecht gibt es nicht wenige, die sich die schwierige, religiöse Begriffsbildung eines Paulus und Johannes angeeignet haben (Fleisch, Geist, Wiedergeburt, Welt [Diesseitigkeit], Gerechtigkeit usw.).

[1] Carl Krieger, Kraichgauer Bauerntum, 1933, S. 134.

Digitized by Google

Er weiß sich, was religiös-sittliche Zustände und Erlebnisse anbelangt, besser auszudrücken als der sog. Gebildete. Diese religiös-christlichen Abstrak die er sich auf dem Wege des Nacherlebens und nicht des reinen Denkens eigen gemacht, hat er sich vollwertig erworben, er ist ihrer ebenbürtig geworden. Jedoch hat der jetzige Zeitgeist vieles davon zerstört."

II. Allerhand Kurzweil mit heiligen Dingen, vom Zarteren ansteigend zum schlechthin Grobianischen: a) Zum Fronleichnamsfest schmücken die jungen Mädchen draußen die Altäre für die sommerliche Prozession. Das Wort dafür, *et Altärche stivvele*, hat aber noch die schelmische Nebenbedeutung: „den Busen schmücken" (Rh I 154[14]). — b) Gut gelaunt verzeiht die lebenserfahrene ältere rheinische Ehefrau ihrem Mann schnell einen kleinen Seitensprung mit den Worten: *Laufen de Mannder över Dag auch de Kapellchere no, des Owends könnt* (kommt) *doch jederenge ger e sing* (jeder gern seine) *Pfarrkirch* (Rh I 20[28]). — c) *Mer darsch* (man darf) *net en der Kerk bleiwe, bas et ze Hof löck* (bis es zu Hauf läutet), „beim geschlechtlichen Verkehr die Empfängnis verhüten" (Rh IV 521[66]). — d) „Herrgott", lieber noch: „Herrgöttche", ist in Rh auch das Kruzifix, auch das, welches bei der Prozession mitgetragen wird. Auf einen Unfall hierbei bezieht sich das lustig-verwegene Wort (Rh III 561[25] K): *Pitter, loß de Herrgott fahre on hall dech an de Wigge* (Weiden) *fas, sät de Drickes, as se bei de Processeon en et Wasser fele.* — e) Im Fehmarn wiederholt man sich schmunzelnd gern die Scheltworte einer entrüsteten ehrbaren Mutter an ihren ungeratenen Flegel von Sohn: *Du sitts un schaßt beden* (sitzest und sollst beten), *dien Vadder lißt dat Evangelium un du seggst puup!!* (SH III 1147). — f) *Wer is de grißt Märdirer? De Arsch, de hängt et ganz Johr am Kreiz* (Rh I 269[18]).

Die Gemeinfrommen sind, zumal unterm losen, weinfrohen rheinischen Volk, weder Kopfhänger noch Kostverächter. Sie lieben die Welt und die Freuden des diesseitigen Lebens, die dem ernsten Erweckten ein Greuel oder wenigstens gleichgültig sind. Dieser versteht längst nicht immer Spaß da, wo der Gemeinfromme Volksmensch beifällig schmunzelt oder sich vor Lachen den Bauch hält. Die „Feinen", wie das übrige protestantische GV des Niederrheins seine pietistischen oder streng rechtgläubigen Nachbarn nennt (Rh II 369[53]), sehen sauer bei jedem leichtsinnigen spottenden Wort, zum mindesten überall da, wo Glaubensdinge auch nur von fern hineinspielen. Und man kann sich lebhaft vorstellen, wie sie dann auch aus der Mundart, die solchen Schamlosigkeiten gern das Wort leiht, sich selber zurückziehen in das feinere, „gebildete" Schriftdeutsch.

6. Untergang des Gemeinen Volks und Verfall der Volksfrömmigkeit im 19. Jahrh.

Was die uns allein hier angehenden großen, tragenden Volksschichten angeht, so ist im großen und ganzen und auf die Länge das 19. Jahrh. sicherlich ein Jahrhundert zunehmender religiöser Auflösung gewesen. Und eher noch sicherer ist, daß im 19. Jahrh. das GV untergegangen ist und daß mit ihm deutsche Gemeinfrömmigkeit sich verflüchtigt hat.

Digitized by Google

Alle Geschichte ist, genauer besehen, stets beständiger Fluß und Allzusammenhang. Einerlei, ob man beherzt grade 1848 als das Todesjahr es GV verzeichnet, oder ob man lieber, etwas vorsichtiger, die Jahrzehnte um die Mitte des vorigen Jahrh. als die Zeitspanne des Verfalls und Vergehens des GV auffaßt: in keinem Fall ist zu bestreiten, daß bereits die Aufklärung des reifen oder zur Neige gehenden 8. Jahrh. den entscheidenden Angriff auf die alte Volksordnung und Volksart, auf Gemeinschaft und Sitte eingeleitet hat. Wie die Aufklärung auf das GV gewirkt hat, habe ich GV II 387f. und 416f. dargestellt. Befreiungsbewegung und darin Wegbereiterin des weltanschaulichen, politischen und wirtschaftlichen Liberalismus, die sie war, hat sie mit Sitte und Gemeinschaft die tragenden Wesensgrundlagen des GV selber zerstört. Da aber insbesondere auch für die Gemeinfrömmigkeit, wie wir sahen, Sitte und Gemeinschaft vorwiegend mit wesensbestimmend gewesen sind, so hat die Aufklärung und, was aus ihr im Aufbau der modernen Welt und Menschheit folgte, letztlich zugleich den Untergang der Gemeinfrömmigkeit verursacht, verschuldet. Dagegen haben Deismus und aufklärerische Vernunftreligion dadurch, daß sie den Offenbarungsglauben und damit das eigentümlich Christliche, und dadurch, daß sie die Dogmenstrenge und damit die Sondergrundlagen der einzelnen Bekenntnisse beiseitegeschoben oder aufgelöst haben, der alten Gemeinfrömmigkeit kaum wehgetan. Denn diese hat, wie zu zeigen sein wird, allzeit in „unserm lieben Herrgott" viel mehr gegipfelt als in Christus oder in einem besonderen Bekenntnischristentum. Und wenn der Gott der Aufklärung zum Schatten einer allgemeinen Ordnungsidee verblaßt ist und aufgehört hat, ein greifbar lebendiger, leibhaftiger, höchst wirklicher, ganz persönlicher Gottvater und Herrscher zu sein, so ist dies zwar dem GV völlig unangemessen und in der Seele zuwider gewesen, aber es ist das doch, wie das Wasser von der Ente, schnell und unschädlich von ihm einfach abgelaufen, genau so wie die zerblasene, fürs einfache GV einfach unfaßliche Tugendlehre der Aufklärung auch. Sicher wird die Entkräftung des Kirchengesangs (GV II 392f.) sowie die Hohlheit und Salzlosigkeit der Predigt, Hand in Hand mit dem Sinken des Ansehens und des Werts des Pfarrerstandes, auch schon vor 1800 dem Zusammenhalt im Gemeinfrommen Volk mehr und mehr Abtrag getan haben: besonders in der an Riten und Liturgie kargen evangelischen Kirche, in der die Aufklärung länger am Ruder blieb und in der grade die Entwertung der Predigt und des Gemeindegesangs das Glaubensleben und den Gottesdienst ins Herz traf. Die Sitte ordentlichen, regelmäßigen Kirchenbesuchs, die sicher jahrhundertelang das GV und seinen gemeinfrommen Hauptbestand im Wesen mit bestimmt und zusammengebunden hat, hat daher mindestens bereits das ganze 19. Jahrh. hindurch sich immer mehr gelockert.

Digitized by Google

Daß anderseits um die Mitte des 19. Jahrh. das GV durchaus nicht völlig zerfallen gewesen ist, beweist die weiterhin immer noch lebenskräftig gebliebene, wenngleich mit jedem Jahrzehnt immer mehr zurückgehende Mundart, dies neben andern höchst wesentliche Kennzeichen und Bindemittel jeglichen schlichten, bündigen alten Volks... Wenn unsere Wörterbücher im 20. Jahrh. noch so ziemlich den ... Vollbestand der Mundart aus dem lebendigen Volkssprachgebrauch ... zulesen vermocht haben, so ist dabei freilich zu bedenken, daß in ... jüngsten Jahrzehnten von den zwei erst zusammen die volle ... mein- und Umgangssprache ausmachenden Teilsprachen die eine, ... die Mundart, als die so beengte und so bunte Sprache jetzt nur ... der alten, verkehrsferneren Leute, die Sprache überwiegend des ... Landes, die Sprache der Gemeinschaft, mehr und mehr zurückgedrä... worden ist durch die aufstrebende zweite Teilsprache, d. i. die so ... läufige, ausgewalzte, platte Sprache der „gebildeten" Gesellschaft, ... Geld- und Geschäftsverkehrs, der Zeitungen, der Städte und der ... bürtigen Schule, der an Schlagworten berauschten politischen und ... stigen Propaganda und damaligen Parteien: alles Sachen und Lebe... bereiche eigentümlich moderner Herkunft und Prägung, von denen ... Grund kaum je etwas in den Fischnetzen und Reusen unsrer mundar... lichen Erhebungen schon hängengeblieben zu sein pflegt.

Wir werfen zuerst einen Blick auf die volksreligiöse Entwicklung und A... lösung im Protestantismus, dann auf die Lage im Katholizismus. Abschließe... noch eine Art Totenschau an der Bahre unseres alten Gemeinen Mann...

Für den Protestantismus halten wir uns ausschließlich an ... sere eine Mundartlandschaft, an Schleswig-Holstein. Freilich ... gen hier die Dinge eher noch etwas schlechter gelegen haben und ... laufen sein als im deutschen Durchschnitt: SH mit seinem Anteil ... fettem Marschenland, mit seiner friesischen Beimischung zum Niede... sachsenblut, mit seinen weitausgreifenden Handelsbeziehungen, auch ... Bauernvolk, scheint mir eher zu denjenigen Teilen und Randgebiete... Niedersachsens zu gehören, in denen die Entkirchlichung wie auch ... meiner oldenburgischen Heimat (Rohlffs S. 353 f.) ganz besonders we... fortgeschritten ist und breit sich ausgedehnt hat.

Wohl haben mit Recht hervorragende protestantische Theologen und Wissenschaftler (Ernst Troeltsch und Werner Elert) fürs Luthertum allgemein hervorgehoben, die stärkste, die Millionen-Wirkung der lutherischen Lehre auf die Massen beruhe auch noch im 19. Jahrh. darauf, daß Luthers frommer und körniger Katechismus über Kinderlehre und Konfirmandenstunde weg Gemüt und Verstand bildsamer Jugend erfüllt und geprägt habe.

Digitized by Google

[ie]rüber Troeltsch[1]: „In unübertrefflicher, klarer, herzlicher und kräf-
Weise hat Luther dieses Grundschema (seines Patriarchalismus) in seinen
hismen beschrieben, und mit diesem Grundbuch lutherischer Ethik wurde
unendlicher Wiederholung in die Seelen der lutherischen Gläubigen hinein-
nmert.... Bis zum heutigen Tage lernen so die lutherischen Kinder mit
Katechismus die Grundzüge einer patriarchalischen, agrarisch-kleinbürger-
n Ethik.... Das lernen alle Kinder aus allen Ständen, in der Großstadt
in der Kleinstadt, im Fürstenschloß und in der Fabrikantenvilla, im Guts-
ind im Bauernhof, im Taglöhnerkaten und in der Arbeiterkaserne. Es ist
umme lutherischer Sozialethik. — Elert[2] nimmt das auf und deutet da-
n, daß die Predigt im 19. Jahrh. vergleichsweise viel weniger mächtig, daß
die Theologenführung in der Erneuerung des Glaubens gleichzeitig aus-
ggebender gewesen ist als die ursprüngliche Eigenkraft der Laienfrömmig-
: „Es wird auf kirchlichem Gebiet immer so sein, daß die Sprecher und
rer vorzugsweise Theologen sind. Aber es ist klar, daß sie stets durch Pre-
, Kultus, Religionsunterricht, Literatur das Ohr von Tausenden und jeden-
noch im 19. Jahrh. durch den Lutherkatechismus von Millionen fanden."

Aber leider verfängt selbst dies grade für SH wieder besonders wenig, il sich hier im 19. Jahrh. noch jahrzehntelang ein Cramerscher auf-klärter Katechismus gehalten und weil zudem grade die Katechisation r mindestens ebensolange trostlos am Boden gelegen hat (Tisch-user S. 184 f.; 524/25).

Auf der andern Seite hat nun freilich grade SH in Claus Harms ien Volks- und Kirchenmann besessen, der im Lutherjubiläumsjahr 1817 cht eigentlich als evangelischer Glaubenserneuerer auf den Plan ge-ten ist und so auch vielfach noch bis heute im evangelischen Schrift-m („apologetisch") gefeiert wird. Aber Harms ist, um ganz volkstüm-h und massenmächtig zu werden, doch wohl zu sehr eifernder Gottes-reiter und Kampfhahn gewesen und ist letzten Endes, statt als religiöse chöpferkraft, doch nur als Erneuerer starrer lutherischer Strenggläubig-eit zu bewerten.

Claus Harms, der holsteinische Müllerssohn, ist sicherlich, ähnlich wie ustus Möser, dem GV seiner Heimat in Vielem innerlich nahe verbunden eblieben. Er hat in Lunden in Dithmarschen die Bauern mit seinen Predigten ngezogen, später freilich noch viel mehr, nachdem ihn 1817 seine Thesenver-ffentlichung und der anschließende Thesenstreit zu einem bekannten Mann nd Glaubensstreiter gemacht hatten, das Stadtvolk in Kiel und viel andres, us der Ferne zuströmendes Volk.

Ob er als Prediger und religiöser Erwecker aber ganz besondere Breiten-nd Tiefenwirkung gehabt hat?

Da hat manchmal gewiß in ihm der streng eifernde Theologe dem „ge-meinen" Volksfreund Abtrag getan! So z. B. wenn er am liebsten die allzusehr

[1] Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912, 552/54.

[2] Morphologie des Luthertums II 161.

Digitized by Google

auf die Sinne wirkende Orgel als machtvolle Begleiterin des das fromme L chenvolk erhebenden Gemeindegesangs beseitigt gesehen hätte.

Im übrigen haben wir, u. a. auch von Claus Harms selber, stichhalt Belege, die für eine eher überdurchschnittliche, früh einsetzende, ungewöhn starke Unkirchlichkeit gerade in SH sprechen.

Nach Gustav Frenssen[1] ist der Verfall des christlichen Glaubens seiner Heimat bereits vor 200 Jahren sichtbar geworden.

Harms selbst spricht einmal[2] zunächst noch einigermaßen verblümt von der „den Geistlichen z. Th. verloren gehenden Mittheilung an die Gemeine" gibt die Hauptschuld daran dem Kanzelhochdeutsch, das dem niederdeutsch Volk nun einmal nie recht eingehe. Ebd. (142) hat er sich gegen die G pflogenheit ausgelassen, allerhand Publikationen dem Pfarrer von der Kan aufzuerlegen, und hat, diesmal sehr viel deutlicher, als durchschlagenden Gr angegeben: „In der Kirche hört's ja niemand!" Er hat hinzugefügt, d Kirchenbesuch sei hierzulande oft erbärmlich schlecht; es komme vor, d der Gottesdienst ausfallen müsse, weil niemand sich eingefunden habe![3]

Gemeinfrömmigkeit katholischer Prägung hat sich, zumal a dem Lande, für eine gute Weile beträchtlich widerstandsfähiger gezeig gegenüber den Kräften zunehmender Verweltlichung. Es hat sich dabei dank der engen und vielseitigen Fühlung der katholischen Kirche mit der Art und den Bedürfnissen schlichter Volksmenschen und dank der gemeinsamen Überlieferungstreue in der Kirche und im GV, besonders die alte Weise gewohnheitsmäßiger Kirchlichkeit noch vergleichsweise lange unangefochten zu erhalten vermocht. Wenngleich man auch für den Katholizismus von einer Erweckungsbewegung spricht, so ist im 19. Jahrh. eine ganz besondere persönlichere Art des Christentums im Katholizismus unter den einfacheren Leuten weder so ausgeprägt noch so verbreitet gewesen wie im andern Lager.

Die Kirche als Anstalt hat im 19. Jahrh. ihre Organisation neu und sehr wirksam aufzubauen und immer straffer zu handhaben verstanden, freilich kaum zu Nutz und Frommen selbstgenügsamer, der „Welt" absagender Religiosität und Gottesverehrung. Päpstlicher Zentralismus und gewaltig steigender Machtwille der Kirche führen nach den Befreiungskriegen und seit der Restauration, in Zusammenhang mit dem zunehmenden Widerstreit zwischen kirchlichem und staatlichem Herrschaftsanspruch, von Schritt zu Schritt zu einer immer unheilvolleren Verquickung von Religion, Kirche und Politik, — Politik der Kirche und

[1] Der Glaube der Nordmark, Stuttgart 1936, 49.

[2] Vermischte Schriften publizistischen Inhalts, Friedrichsstadt 1816, 64.

[3] Nach allem trifft es weder auf Niedersachsen in seiner ganzen Breite, wie sich auch aus Rohlffs' niedersächsischer Kirchenkunde ergibt, noch insbesondere auf Schleswig-Holstein zu, wenn Elert (166) unter Anführung von Claus Harms unter den Landschaften „mit ausgeprägter Kirchlichkeit" Niedersachsen an erster Stelle nennt.

Digitized by Google

Parteien: 1837 Kölner Wirren, 1848 Revolution und Gründung der
trumspartei, 1870 Unfehlbarkeitsdogma, 1873 Kulturkampf. Seit 1848
. 1873 werden auch in dem dem Bauerntum entsprossenen Nach-
chs die katholischen Pfarrer guten, alten Schlages immer seltener,
ien eiferndes Kämpfertum politischer Färbung fremd, dagegen Reli-
n und echte Volksseelsorge das A und das O gewesen war.

Was die Kirche planmäßig tut, um Kirchlichkeit und Glauben wach-
ialten oder neu zu stärken, zeugt hier, in schroffem Gegensatz zu
· Zersplitterung und Buntscheckigkeit im Protestantismus, gleich-
ls von einer jetzt noch gesteigerten, zähen, zielbewußten, straff zu-
nmengehaltenen Kraft. Die Behandlungsweise paßt sich geschmeidig
lem Wechsel der Lage und der Volksseele an: solange der Vormärz
ch währt und das GV, vorerst noch wenig angekränkelt, weiter blüht,
eine Hauptsorge die Wiederbelebung des Wallfahrtwesens. In
ier sieht man in dem einen Jahr 1844 mehr denn eine Million Wall-
arer an dem heiligen Rock vorbeiziehen.[1] Dann aber bricht schnell an
s Zeitalter der Massen, und die wollen, zumal unter der hellen, ge-
itzigten Stadtbevölkerung, ganz anders angefaßt werden. Hier entfaltet
chrationale Kunst der Seelengewinnung alle ihre mannigfachen Mittel.
. dem außerordentlichen Seelsorgemittel der Volksmission, deren
rbeitsweisen anknüpfen an des Ignatius von Loyola bewährte
xerzitien, verstärkt und verdoppelt sich die bodenständige pfarrherr-
che Seelsorge durch den Einsatz höchst beweglicher und höchst ein-
ringlicher Glaubensboten und Volksprediger, die in sicher ineinander-
reifender Arbeit „die Neubelebung, Festigung und Vertiefung des ge-
amten religiös-sittlichen Lebens einer Pfarrgemeinde" unternehmen.
eboten werden soll allem Volk in Stadt und Land, in Klein- und Groß-
tadt eine „geschlossene Darstellung der Glaubenswahrheiten, der aus
nen abgeleiteten sittlichen Forderungen und der gleichzeitigen Ver-
aittlung reicher übernatürlicher Kräfte des Gnadenlebens".

Je ein Einzelbeleg dieser planmäßigen Seelsorge für moderne Menschen (a) und einer deftigeren Arbeitsweise innerhalb des Restbestands altüberkommener katholischer Volksfrömmigkeit und Heimatkultur, aus Schwaben (b).

a) „Stimmungsvolle Feiern müssen bei jeder Volksmission Abwechslung bringen und das Gemüt der Teilnehmer ergreifen, um die verstandes- und

[1] Georg Schreiber, Strukturwandel der Wallfahrten, in dem von Schr. herausgegebenen Buch „Wallfahrt und Volkstum" (Düsseldorf 1934) 124. — Übrigens hat kurz vor und auch noch nach dem Umbruch noch einmal eine neue Welle des Wallfahrtswesens eingesetzt. 1933 hat nach 40jähriger Pause die mehrmonatliche Ausstellung des hl. Rocks zu Trier „die Massen ungeheuer bewegt" (so Rud. Kriß im selben Sammelwerk S. 277). Kriß berichtet auch von großstadtbürtigen(!) Wallfahrten zu Gnadenorten nahe Wiens und in Oberösterreich seit 1926.

Digitized by Google

willensmäßige Erfassung der Wahrheit und ihrer sittlichen Forderungen vo bereiten und zu erleichtern."[1]

b) „Wurde aber ein Pfarrer mit seiner ungebärdigen Herde einmal nicht mehr recht fertig, dann sorgte eine Mission mit Predigern, die die Hö besonders schwarz zu malen verstanden, dafür, daß die Schäflein wieder z und fromm dem Rufe des Hirten folgten. Selbst das verstockteste Mann mußte da seine Generalbeichte ablegen, sollte es künftighin nicht als Teufe braten gelten, mit dem ein anständiger Christenmensch keinen Verkehr Umgang mehr pflegen durfte.[2]

Auf die Länge hat freilich auch im katholischen Bereich alle A strengung nichts geholfen. Vielleicht um ein Jahrzehnt oder ein Me schenalter später als in den protestantischen Landschaften: zerfal sind Kirchlichkeit und Volksreligiosität inzwischen sicherlich im groß und ganzen auch im katholischen Volk.

Höchstens um eine Abschattung günstiger das zusammenfassende Ur eines unverfänglichen Zeugen, des Theologieprofessors Josef Andreas Jun mann S. J., Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung (Regensb 1936) S. 4/5: „Katholisches Christentum ist überkommenes Bekenntn ist mehr oder weniger erkannte Pflicht, die auf dem Gewissen liegt, an man festhalten muß, wenn man seine Seele retten will." ... Gewiß „wird i dem Lande, wo Brauch und Überlieferung noch eine Macht sind, wo Beich und Kirchenbesuch zur Lebensordnung gehören, hinter der die öffentliche M nung steht, jene Summe von Pflichten wie etwas Selbstverständliches mes willig erfüllt. Ja im Schutz dieser Ordnung wachsen immer wieder zahlrei Familien hinein in ein Leben der Gottesfurcht und tiefer Frömmigkeit. Be anderen aber ist es nur ein dürres Gewohnheitschristentum, das sich forterbt man bleibt bei den altererbten Gebräuchen, auch bei den altgewohnten re giösen Leistungen, für die man vor allem zeitlichen Segen erwartet. Dies Gewohnheitschristentum hat heute einen gefährlichen Anprall andersgerichtete Lebensanschauungen zu bestehen, der in dem Maße an Wucht gewinnt, a immer stärker Technik, Verkehr und planmäßige Propaganda auch in den alt Frieden der Dorfgemeinschaft hereinbrechen. Doch als Ganzes hält das Bauerndorf noch immer stand, und der Einzelne hält stand, solange ihm das sozia Gefüge um ihn her noch Stütze ist, — aber auch nur solange. Es ist ei tausendfach bestätigte Erfahrung, daß ein großer Teil der jungen Leute, die vom Lande in die Stadt wandern, und das ist bekanntlich ein unaufhörliche breiter Strom, mit ihrer Religion rasch zu Ende sind...."

Für ein mainfränkisches katholisches Bauerndorf hat die sehr eindringliche Schilderung von Josef Müller[3] nachgewiesen, daß hier heute durchaus nicht mehr „das Bauerndorf noch immer standgehalten" hat. Mit jeder der letzten Geschlechterfolgen ist da die Abbröckelung immer weiter gegangen.

---

[1] Zitat im Kleindruck und vorher im Text aus dem Art. „Volksmission" von M. Kassiepe in Buchbergers Lexikon, X (1938) Sp. 679—681.

[2] So Menhofers Franzef, Bauernbub (München 1937) 189: eine volkslebenskundlich und volksreligiös sehr ergiebige und lautere Quelle.

[3] Ein deutsches Bauerndorf im Umbruch der Zeit, Würzburg 1939, 124f.

Digitized by Google

Daß schließlich auch im katholischen Volk der Kirchlichkeit schwerer
den angetan worden ist, daß also schließlich Gemeines und Gemein-
mes Volk, so wie wir beide kennengelernt haben, überall in deut-
n Landen heimgegangen sind, daran haben die verschiedensten Kräfte
Neubildungen „Schuld" gehabt, Kräfte, die aber trotz ihrer Ver-
edenartigkeit doch eben allesamt irgendwie die Verweltlichung ge-
ert haben: Vor allem die völlige Durchschulung des ganzen Volks, die
ehmende scharfe Verwirtschaftlichung des Lebens, die allgemeine Ver-
rserschließung und die Durcheinanderwirblung der Bevölkerung, ra-
ale Zivilisation in der Industrie und den schnell wachsenden Groß-
lten, Verkünstlichung („Technifizierung") und Vergroßstädterung des
dlebens, Klassenkampf und Ausgriff politischer Aufwieglung durch
teien und Zeitungen ohne Unterschied aufs ganze Reichsgebiet, also
h aufs platte Land, u. v. a. m.

Mit dem im Kern gemeinfrommen GV ist eine ganz große, bei aller
lichtheit scharf geprägte Lebensgestalt dahingeschwunden. Was dies
erwüstliche, anspruchslose alte Volk durch ein Jahrtausend oder länger
der Bewahrung und Bewährung wertvollsten, eigentümlichen Erb-
l Kulturguts geleistet hat, ist nie recht gewürdigt worden, ist dabei
r kaum je zu überschätzen.

Und trotzdem: wir dürfen dem Heimgang dieses altehrwürdigen
tervaters heute nicht mehr nachtrauern. Das Beste, das Ewige am
V ist heute eingegangen in das aus dem tiefen Lebensgrunde
fgefrischte große Gesamtvolk, in dem es kein nach unten
gesunknes Teilvolk, kein niederes Volk mehr gibt. Und sicher erleben
diesem Volke die sittlichen Kräfte des Fleißes, der Einsatzbereitschaft
d Selbstbehauptung ihre Erneuerung, — vielleicht und hoffent-
ch auch der eine und einigende Gottesglaube unserer
iter. — Daß bei allem sonstigen Verfall im christlich-religiösen Bereich
ade dieser Gottesglaube bis an die Gegenwart heran
ifrecht stehengeblieben ist wie ein einsamer Fels, das werden
nmehr unsre deutschen Mundarten uns voll bestätigen.

II. WAS BRINGEN DIE WÖRTERBÜCHER VON „GOTT", WAS VON „CHRISTUS"?

1. Vorbemerkung: Vorsicht bei der volkslebenskund-
chen Deutung unserer Mundarten!

Die weiteren Stücke II und III dienen der Beantwortung unserer
ernfrage. In diesem II. Stück wird zunächst einfach aus dem Füllhorn
nserer Wörterbücher mit strenger Auslese das Wesentlichste ausge-
chüttet. Die Stoffeinteilung allein deutet schon an, wieviel mehr Zeug-

Digitized by Google

nisse sich für den Gottesglauben finden und wie sich das Ge… schaftsleben der Gemeinfrommen mit ihrem Gott gliedert.

Die zusammenfassende Vergleichung und Deutung bleibt der … schließenden III. Stück vorbehalten.

Wir gehen zuverlässiger an die Deutung des Sprachguts, wenn … uns zunächst in aller Kürze über die volkslebenskundlich fruchtb… richtige Beurteilung und Auswertung der Mundart klar geworden …

Lebensgerechte Nutzbarmachung des riesigen, jeweils in Einzel… oder wenigstens möglichst knappe Redewendungen usw. zerschlage… Gesamtgehalts einer Mundart steht vor der Schwierigkeit, daß … Leser des Wörterbuchs, wenn es sich nicht zugleich um seine eig… ihm völlig vertraute Mundart (und Mundartgemeinschaft) handelt. … Sinn und Gewichtigkeit jeder einschlägigen Einzelheit einigermaßen … Dunkeln tappt. Etwas hilft da schon weiter eben jene oft geübte … fügung des Einzelworts in bestimmte festere oder losere, lebense… Sätze, Reime, Lieder usw., also in schon mehr oder weniger bünd… ein- oder wenigstens nicht mehr allzu vieldeutige Sinnzusammenhä… Aber längst nicht alle Zweifel werden damit behoben. Und in der … ist das Ergebnis solcher volkssprachlicher und in unserem Falle zugl… volksreligiöser Deutung sehr häufig kein völlig sicheres, ganz eind… tiges. Man muß sich da auf Schritt und Tritt mit einem „sehr wa… scheinlich" („recht plausibel") begnügen.

Es gibt immerhin eine ziemlich verläßliche Hilfe hier, etwas, w… ich — in losem Anschluß an das statistische „Gesetz der großen Za… bescheidener, unverbindlicher — als die „Regel der größeren Za… und Mannigfaltigkeit" bezeichnen möchte.

Für diese Handhabe hier nur eine einzige kleine Beleggruppe: … finden sich in unsern Wörterbüchern zu Dutzenden Redensarten („Ma… men"), die, zunächst aufs altansässige, heimattreue Landvolk, Dorfvo… gemünzt, dem Freier empfehlen, sich ein Nachbars- oder wenigsten… Dorfkind zur Lebensgefährtin zu nehmen. Dieser Lebensrat nimmt … mannigfachsten und buntesten Einkleidungen an, u. a. auch religiös g… tönte:

Aus SH II 227: *De frien will, mutt de Bruut ern Schosteen roken …könen.* — Aus Rh II 764 f. unter „freien" nur einige wenige besonders bezeic… nende Wendungen: *We well freie kir* (wählerisch, fein), *de bleif bei de Dir; … well freie fer* (fern), *de muß kropen aner Legge Scher* (kratzen andrer Leute Kruste im Kochtopf). — *Beim Freie soll mer net aus der Kihued* (Kuhweide) *gohn.* — *Gank freie över der Mes* (Mist); *so weste, wat an er ös!* — *Fre… Nobers Liss, dann wisste, wat de kris.* — *Wer gilt* (kauft) *des Nobersch Reng…* (Rind) *on freit des N. Kengk, de krit* (kriegt) *och kene Lack* (Unglück) *en der Sta…*

In religiöser Färbung: Man soll so freien, *dat mer de Klocken dohem noch hiert* (Rh IV 749[29]). — *Wenn zwei Nopischkanner heiroden, lachen die Engel am* (im) *Himmel* (Rh II 129[24]).

Digitized by Google

Ganz vereinzelt nur wird auch die gegenteilige Meinung laut: *Kört an et Hecken* (dicht beim Heck), *do weien* (weiden) *de Küh nit gut,* n soll seine Frau nicht im Dorfe, sondern ferner suchen" (Rh IV 1672[55]).

Bleibt das Urteil des Volkes in Sachen der Heirat unter Nachbarern wegen dieses einzelnen Widerspruchs gegen die „gemeine Meig" etwa unentschieden? — Ganz gewiß nicht! Unsere „Regel der beren Zahl und Mannigfaltigkeit" der Belege für die Nachbarehe ägt hier ohne weiteres durch, um so mehr, als unsere Bauern- und kskunde, auch soweit sie nicht in erster Linie mit volkssprachhen Beweismitteln arbeitet, uns längst gelehrt hat, daß Heiraten im en räumlichen Kreis unter seßhaftem Heimatvolk fast ausnahmslos ch ist.

Diese Regel aber wird uns auch ein zuverlässiges Urteil darüber genen lassen, wie sich Gottesglaube und Gottvertrauen zu einer eigentlen Christusgläubigkeit im Gemeinfrommen Volk verhalten. Es sagt eigentlich schon genug, wenn wir hören, daß Rh unter „Gott" s Zehnfache und weiter unter „Herrgott" noch das Viers Fünffache von dem an Belegstoff zusammengebracht t, was sich unter „Kristus" findet. Und wir werden sehen, ß auch die Mannigfaltigkeit der einzig und allein grade auf Gott geinzten Volksworte ungeheuer groß ist!

Freilich werden wir unten weiter noch erkennen, daß man zuweilen t dieser Regel, da sie sonst leicht zu einer zu äußerlichen Überschätng der Zahl, des Zahlenvergleichs führen kann, allein nicht auskommt. ielmehr hat immer umfassende volkslebenskundliche Deutung ie rein sprachliche Bearbeitung und Auslegung des toffes unserer mundartlichen Wörterbücher zu ergänen, — nachprüfend zu ergänzen, ja, nicht ganz selten auch zu beichtigen. So auch, wie sich ergeben wird, in unserm Fall.

2. Vorweg: Glaubensspaltung im Spiegel der Mundart.

Es ist, wie gleich zu zeigen, schön und erhebend zu sehen, wie sich, ller leidigen kirchlichen und bekenntnismäßigen Zerklüftung und Streitigeiten in unserm Volk unerachtet, unser ganzes Gemeinfrommes Volk ller Bekenntnisse zusammengefunden hat, — nein, richtiger: zusammengeblieben ist in dem einen unbeirrbar starken Gottesglauben nd Gottvertrauen.

Was daneben im Mundartenbereich die Glaubensspaltung anzurichten vermocht hat, sei hier gleich vorweg erörtert und erledigt.

Glaubenswechsel, Glaubensspaltung, Andersgläubigkeit spiegeln sich mit allen ihren Schwierigkeiten und in allen Stimmungen, die daraus entstehen mögen, in vielen Volksworten; viel reicher natürlich im bekenntnismäßig gemischten Rh.

Digitized by Google

Am häufigsten ist die Andersgläubigkeit mit Spott oder Schimpf Einzelwort oder Reim bedacht, gegeißelt. Doch finden sich hierzu auch Äußerungen der Duldsamkeit oder eigentlich eher einer entweder lustigen mehr höhnischen Kennzeichnung der verschiedenen Bekenntnisse, gleichwie einer angemaßten höheren Warte aus, derart, daß dabei alle „Kouleuren" gut oder schlecht wegkommen.

Ernst und besonders körnig, volkstümlich gefaßt die Klagen über Glaubenswechsel und Mischehen:

Wer den Glauben wechselt, „fällt mit dem ganzen Haus um" (III 3 K Pr). — Dasselbe in Derb: *E Sau soll bei ehrem Kump bleiwe* (IV 1720[41] Verächtlich wohl von einem leichtfertigen Glaubenswechsel: *dat ömgedrehte misol* (IV 110[21] Pr).

Was die Mischehe ist, sagt das wohl weitverbreitete Wort, das in schlagfertigen Fassung in SH III 953 lautet: *Twee Globens up een Pöhl is een tovęl.*

Schimpfnamen in Rh gegen Evangelische: *Geusenbock, Geusenkalot* (II 1212[27] f.); lutherischer Kalbskopf, Dickkopf (IV 70[40]; V 651[24]).

Zahlreiche Spottrufe, -verse: IV 93[24]; 101[46]; V 651[26] f. — Der gröbste unter ihnen IV 1048[6]: *Vangelische Knupp sprengt üwer den Tupp, breckt Em on Nock, den Düvel ös öch en Herrgott!*

Für „Katholiken" hat die Mundart kein Wort (IV 264[15]); auf der andern Seite wird *„Kalviner"* auch für jede Art von Nicht-Katholizismus gebraucht (IV 101[38]).

Einige Spottreime auch der Evangelischen gegen Katholiken (IV 264[15] V 274[30]).

Wenn die Katholiken verunehrend die Person Luthers oder Kalvins in Spottverse aufnehmen so verunglimpfen ein andermal Protestanten *die heilige* Maria und ihre Verehrung (V 862[29]).

Scherzhaft unbeteiligt oder gleichmäßig grob gegen Freund und Feind: I 183[15]; IV 254[17]; 264[29]; V 651[29]. — Z. T. ist der Ton lustig-harmlos, so wenn die „katholischen Frösche *„Pap, Pap"* quacken, die „lutherischen" aber *„Lull, Lull"* (Luther; IV 456[58]).

In SH gibt es nur allerhand kurz und bündige, handfeste Ablehnung alles Nicht-Lutherischen. *Büst ja woll rein katholsch* (oder *calvinsch*) meint, „verrückt, albern" (I 639). „Katholisch" geht auch über in „wütend": *en leege Oolsch* (böse Alte) *maakt den Mann kathoolsch* (III 67).

Recht verächtlich: *dat Schiet höllt* (hält) *as de katholsche Globen* (IV 339)

Einmal kriegen die Jesuiten einen Hieb: *För Jesuiter, Wanzen, Ratten un Tähnwehdaag* (Zahnschmerz) *gifft vęl Mittel, de nix helpt* (V 24).

Sachlich sei festgestellt, daß in Rh IV 803[9] die Katholiken die evangelische Kirche *Klomp* nennen, das ist: plumper Holzschuh, auch: „klumpenartiges Gebilde", und daß in SH V 830 *Homeß*, d. i. Hochmesse, die Bedeutung von „Lärm, Spaß" hat.

Es ist seltsam: zusammengefaßt finden wir das Elend des Haders und des Auseinanderlebens der Bekenntnisse in wenigen gewichtigen Worten von unsern beiden Wörterbüchern nicht im Rh, trotzdem hier ja Not und Reibung in einer heute bekenntnismäßig überaus dicht ge-

Digitized by Google

chten Landschaft ganz besonders groß ist[1], sondern in SH, das auch te noch kaum etwas andres kennt als Protestanten, Lutheraner. Da heißt es (SH II 395): „*wi hebbt all een Gott, man bloot nich een ben;* und ausführlicher und volkstümlich fülliger noch ein andermal I I 1034):

Hadden wi alle einen Loven (Glauben),
Gott un den gemeenen Nutt vör Ogen,
guden Frede und recht Gerichte,
eine Ellenmate und Gewichte,
eine Münte und guud Geld,
so stünde et wol in aller Welt.

3. Der Name Gottes und andre heilige Namen.

In den Zehn Geboten hat Gott befohlen, seinen Namen nicht zu runehren; ihn nicht „eitel zu nennen", nicht „grundlos im Munde zu hren", ihn nicht „in einer nichtigen Sache zu gebrauchen": so die aßgebliche Übersetzung der Vulgata; — ihn nicht zu „mißbrauchen": Luther.

Die Christen aller Bekenntnisse haben drum bei „Gott", „Christus" usw. n freien, d. h. nicht irgendwie geformelten Gebrauch solcher Worte gelmäßig gemieden. In etwas erweiterter festgebundener Kurzform gegen kommen die Namen, und zwar ganz überwiegend der Name ottes, übereinstimmend in Rh und SH, recht häufig vor, namentlich in en Wendungen „Herrgott", „unser lieber Herr" und, viel seltener, „der ann (oder „der Alte, *de Ool*) da oben".

Viel rohes Volk hat aber, hüben wie drüben, sich nicht gescheut, die eiligen Namen, bei den Katholiken auch des „Sakraments", in derben lüchen zu entweihen.

Auch findet man die Namen in allen Mundarten und auch da durchehends noch in der heutigen gemeindeutschen Umgangssprache, oft in ntstellter, vermanschter Wortform, vielfach in allerhand Ausrufen und stehenden Redensarten, oft nur wie Füllsel oder als Ausdruck lebhafter Stimmung, fast immer aber, streng genommen, stark entheiligt.

Über „Gott" als Name zusammenfassend Rh II 1313[31] f.: Gott: . . . „wie nhd.; doch ist in gewöhnlicher Rede das Wort gern gemieden . . .; dafür *Herrgott, der liewen Her, usen Her, de Mann do boven.* — Nur in stehender Verb. wie *G. der Her, G. em Himmel, G. on de Welt, G. der Vatter, G. der Suhn, G. der hl. Geist,* dann in Flüchen, Verwünschungen, Segenswünschen und in Sprüchen ist das Wort fest."

Feinsinnig über „Gott" in der lebhaften Umgangssprache SH II 443: „Verblaßt und formelhaft, ohne daß man dabei an Gott als höchstes Wesen denkt,

[1] Ausführlich schildert J. Hashagen, Der Rheinische Protestantismus 101 f., die Jahrhunderte lange, auch im 19. Jahrh. noch durchaus nicht überwundene Gegnerschaft und Entfremdung der drei christlichen Bekenntnisse im Rheinland.

Digitized by Google

erscheint sein Name in Ausrufen zur Bezeichnung der verschiedenartigs Empfindungen, bes. des mitleidigen Bedauerns, der Verwunderung, der Üb raschung, des Ärgers und der Ungeduld." — Dasselbe gilt für „Jesus Chr stus", hier, bei Jesus, oft mit allerhand sprachlichen Unarten und Entst lungen der Wortform.

Häufig werden oder wurden Gottes und Christi und andere heil Namen bei Krankheit und ähnlichen Nöten in Zauber-, Beschw rungs- und Segenssprüchen verwendet: allein schon solch heiliger Name wirkt ja Heil und Segen (GV II 322). In vielen dies stellenweis bis an die Gegenwart heran vorkommenden Sprüche ste uraltes, germanisches Glaubensgut. Ein durch sein Alter (um 800) e würdiges solches Stück stellt den überhaupt ältesten Reim in deutsc Sprache dar, den wir besitzen.

Besonders SH hat diese Segenssprüche sehr ausgiebig einbezogen diesen Sprüchen spielt grade Christus eine sehr große Rolle. — Aus Ra gründen und mangels eigener, besonderer Sachkunde scheide ich diesen Fra bestand hier ganz aus.

Von der Verwendung Gottes in solcher Art Sprüchen sagt SH (II 44 „In Segen und Beschwörungsformeln kommt der Name Gottes fast nur in d hochd. Teilen, namentlich in der Schlußformel (‚im Namen Gottes' usw.) vo es wäre wohl falsch, wollte man in solchen hochdeutschen Einfugen in s mundartliche Formel einen Raub an der vollen, wirksamen Volkstümlichk dieser „zweisprachigen" Sprüche sehen. Diese besonders herausstechenden Ei sprengsel heben eben damit für das Empfinden des GV das Gesamt der „Be sprechung" als etwas Besonderes, Feierliches aus dem gemeinen All- und Werk tag heraus.

Ist der gedankenlose, entwertete Gebrauch dieser Namen im Ge plapper des Alltags für die Gottheit kaum oft weniger anstößig un ehrenrührig als ein roher, saftiger Fluch, so steckt dafür in manche Grußformen und Anrufen mit „Gott" darin, so sehr auch sie i häufigen Gebrauch der Gefahr, abgegriffen und dann ebenfalls gedanken los hingesagt zu werden, ausgesetzt sind, oft gewiß ein wahrhaft fromme Sinn. Ich denke, außer an „Grüß Gott", etwa an Formeln wie „Vergelt's Gott", „Gottlob", „Gottseidank", „Helf Gott", „Walt's Gott". Sie kommen oft und verbreitet genug auch in SH vor, aber weit mehr in Rh.

Hier sind die Belege sehr reich und oft in dem fraglichen Lebenszusammen hang besonders sinnvoll. Die katholische Kirche in ihrer steten Sorge um mög lichste Durchsäuerung auch des All- und Werkeltags und in ihrem starken Ge fühl für religiöse Form scheint hierin doch wesentlich mehr erreicht zu haben als die evangelischen Pfarrer. Auch ist innerhalb des „entgötterten" und s formlosen 19. Jahrh. der Formenzerfall bei den Katholiken im allgemeinen sicher erst später eingetreten als bei den Evangelischen.

Hier nur eine ganz kleine Auslese besonders bezeichnender Gebrauchsarten aus beiden Wörterbüchern:

Digitized by Google

Rh (II 1317 f.): „Wenn der Landmann das Getreide aussät, sagt er nach
er Handvoll: *Gott walts!*“ — „*Gott wals, neu Speis!* wenn man das erste
neue Kartoffeln oder Brot vom neuen Weizen hat.“ — „*Gott
l es (Jesus alles)* sagt die Hausfrau, wenn sie beginnt, den Brotteig in
Mulde anzurühren.“ — „Den Arbeitenden grüßt man: *Gott helf üch!*
auf er antwortet: *Gott dank üch!*“ — „*Eröm, Gotts Nam!* mit diesen Worten
leitete die Kuhmagd einen Klaps, den sie der Kuh gab, wenn sie auf die
lere Seite treten sollte.“

Launig ist das: „*Op zo Gott, beim Deuwel es kein Trus* (Trost), sagt der
ıer, wenn er sich vom Mittagsschläfchen erhebt und wieder an die Arbeit
ıt.“

Auch SH kennt (I 654) einen religiös gefärbten Gruß grade an Arbeinde: *Goden Dag, Gott help!* — Daß *Help Gott* auch sonst in einem ganz
ıtimmten, sachlagegerechten Sinn gebraucht und verstanden wurde, zeigt
II 733: *Help-Gott* nur in der Wendung: *ik heff noch nich „H.“ seggt* „ich
be noch nicht ja gesagt“.

Brauchtum und Spruchgut grade beim Brotbacken ist grade in SH unertrefflich echt und dicht. Packend zunächst das Nebeneinander einer heiligen
d einer grob weltlichen Redeform bei der Teigbereitung: Wenn da in
I 207 (wie auch anderswo) die Bäuerin in den Teig mit der Hand das
ichen des Kreuzes eingedrückt hat, dann murmelt sie dazu: *nu dich as en
ogen int Dorp* (nun gedeihe wie 'ne Lüge im Dorf) oder: 'im Namen Gottes'.
Nach dem Einschieben des Brotes nahm man vor dem Schließen des Ofenlochs
e Mütze ab und verrichtete ein stilles Gebet oder sprach den Backsegen: *uns
rood is in Aben* (Ofen), *uns Herrgott is da baben.*“

Dichterisch in ihrem strengen Ernst ist die Abweisung einer Verunhrung Gottes in SH II 182/83: „*den lewen Gott smitt man ni so achter'n
uun* (schmeißt man nicht so hintern Zaun), *de hett vel Föt in 'e Eer* (der hat
iel Füße in der Erde).“ Gibt es unter Landbestellern überhaupt eine treffendere
Weise, Gott zu schirmen gegen gröblichste Herabsetzung? Und dann der kühne
prung der Phantasie zwischen dem ersten und zweiten Satz: Jetzt wird ganz
eck der Herrgott mit dem verhaßten Unkraut verglichen, etwa mit der Quecke,
ie man mit allem Wurzelwerk vernichtet zu haben glaubt, und doch noch
ruchert sie weiter mit einem letzten Wurzelrest. So hat auch der große Weltegent und Herr der Erde „viele Füße in der Erde“.

4. Gemeindeutsche Wendungen mit „Gott“ darin.

Vorweg seien einige allvertraute, weil auch in der heutigen hochdeutschen Umgangssprache durchweg gängige Wendungen zusammengestellt. Sie kommen alle, mundartlich gefaßt, in einem unserer beiden Wörterbücher vor oder in beiden.

In allen geht es um Gottvertrauen oder um Gott als den großen Ordner der Welt und des menschlichen Lebens.

So auf einem Haufen gesammelt, geben die Sätze wenigstens noch einen Nachklang von dem starken, einheitlichen Gefühl der Gotteskindschaft, der Geborgenheit in Gott, wie es unsere Väter noch viel voller erfüllt hat.

Digitized by Google

Die hochdeutsche Fassung ist hier darum gewählt worden, weil [illegible] hochdeutschen Worte von Gott, hält man sie zusammen mit gleich [illegible] zulegenden mundartlichen Wendungen gleichen oder verwandten Inh[illegible] klar zutagetreten lassen, um wie viel volksgemäßer, treffender, kör[illegible] die Mundart ist und um wie viel mehr sie grade darum schon dem [illegible] müte des GV, auch seinem religiös gestimmten Gemüt, entspricht.

Unser (alter) Herrgott lebt noch (Rh III 558[15]).

U. H. verläßt die Seinigen nicht (Rh II 1319[8]; SH V 399).

Was G. tut, das ist wohlgetan (Rh II 1318[61]).

Wie G. will, ich halt' still (Rh II 1318[60]).

Man muß G. für alles danken (Rh II 1322[2]).

Man soll G. nicht ins Handwerk pfuschen (RH III 204[68]; SH II 25[illegible]

G. sorgt dafür, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen [illegible] III 558[31]).

Jeder sorgt für sich, G. für uns alle (Rh II 1319[5]; SH IV 695).

Wenn die Not am größten, ist G. am nächsten (Rh II 1319[3]).

Der Mensch denkt, G. lenkt (Rh II 1319[1]).

Den Seinen gibts der Herr im Schlaf (SH II 441).

G. soll dich wohl strafen! (Rh II 1319[11]).

Bei G. ist kein Ding unmöglich (SH IV 222).

5. Gott und die Einfältigen, Leichtgläubigen.

Es ist barer Unverstand, wenn man Gott nicht die Stellung einräumt, die ihm ganz selbstverständlich gebührt. Schlimm auch, wenn einer sich so betrinkt, daß er von Gott und der Welt nichts mehr weiß; schlimmer noch, wenn er, grundschlecht, aus bösem Willen sich um Gott nicht kümmert, sich gegen ihn verhärtet.

In alle dem stimmen wiederum Rh und SH durchaus überein:

Der Dummliche, Leichtgläubige: man kann ihm weismachen, uHg. heiße Gerd (Hendrich, Hannes, Lambert, Pitter, Rh III 559[34]; SH II 441) oder: *Gej könnt öm wis make, dat onse lieven Herrn op de Pärebom* (Birnbaum oder Pflaumenbaum) *wont* (Rh III 551[13] K; 559[37] K Pr); oder, daß er auf dem Speicher sitzt und Kochlöffel macht (Rh III 559[39] K Pr). — Er glaubt an einen Gott, der *Klümp* (Klöße) ißt (SH II 441). — Der Dummbart *weet nun God nur Böses* (SH II 441) oder *he is man wat dumm kunfermęrt* (SH I 909).

Schlimmer kann es schon gemeint sein bei: der glaubt nicht an den Hg. (Rh III 561[10] K) oder: der weiß von Gott und der Welt nichts (Rh II 1323[43] K).

Ganz schlimm vollends: er glaubt nicht an Gott und die Hölle oder: er kennt seinen Glauben nicht: ist grundschlecht, ist rasend, auch: sinnlos betrunken (SH II 441); ähnlich: besoffen, daß er seinen Hg. nicht mehr kennt (SH I 314).

Vom Leichtgläubigen heißt es statt dessen auch wohl: Du glaubst, der Teufel heiße Georg und seine Mutter Luzey (Rh V 658[34] K). — Wer „saudumm" in Dingen des Glaubens ist, der tut nach einem Beleg im bayerischen Wörterbuch „den hl. Geist für einen Raubvogel anschauen".

Digitized by Google

5. Gottvertrauen.

Letzt kommt (in 6. bis 10.) die Hauptsache: Gottvertrauen bei durchaus die gemeinfromme Grundhaltung. Dies Vertrauen ruht dem festen Glauben, daß Gott wie ein weiser und gnädiger Regent Hausvater die Welt und die Menschen, ihr Zusammenleben und Geschick gut in Ordnung hält und insbesondere in dem, was er und was er vorenthält und wie er mit Guten und Bösen umgeht, Gerechtigkeit walten läßt. Bedenkliche, nörgelnde, unzufriedene Äußerungen des Volksmunds, die durchaus nicht fehlen, und lustige, humoristische, die sehr häufig sind, sind (unter B.) jeweils an den Schluß gestellt. Die Verteilung des Belegstoffs auf die einzelnen Ziffern geschieht bequem, nach freiem Ermessen: hier herrscht nun einmal ganz besonders dichte Gemengelage.

A. Halt dich an Gott und kehr dich an nix! (SH II 441). — *Wer Gott vertraut, de mangelt nich* (SH V 443). — SH bringt mehrere Hausinschriften, die das „Bauen auf Gott" den Grundgedanken abgibt. Die Jahreszahlen sind angefügt. *Up gelück unde ungelucke ick nicht buwe, besuder* (sondern) *op Godt vertruwe.* — *Wol* (wer) *Godt vertruwet und up ehm buwet, de wirt numer* (nimmer) *tho schanden werden,* 1613 (SH II 442). — Inschrift auf einer Türfüllung: *De In- un Uthgank min lat Dy, o Herr, befalen sin* (SH II 1001). Man nimmt das die besondere Wendung auf das feste Vertrauen zu Gottes Hilfe: Schon der Hausspruch vor Schloß Damp von 1592: *Ach godt help mi seerwen ein eerlick leven und ein salich sterwen* (SH II 442).

Es liegt ein tiefer Sinn, eine richtige Heiligung der frommen Familie und des Hauses in diesen, ins feste Eichenholz über der Haustür eingeschnittenen Sprüchen. Auch vor Truhen und Schränken findet sich oder fand sich an der Wasserkante vielfach Ähnliches.

Wen de Hg. will erholen (erhalten), *de kann nich verhitten un nich verkolen* (nicht von Hitze und nicht von Kälte leiden; SH II 764; Rh III 558[39] K Pr).

Allgemein verbreitet: Wenn Gott Jungens schickt, schickt er auch Büxen. Ähnlich: Gibt Gott Häs-chen, gibt er auch Grä-s-chen (Rh II 1319[25] K Pr).

Wenn der Gemeinfromme Volksmensch recht zutraulich zu Gott oder von Gott spricht, so ist dies der argloseste Ausdruck eines Verhältnisses, wobei Gott dem Herrn auch ganz und gar nichts genommen wird, und wo der Mensch seinem Gott wie eins von den Hausleuten einem guten Hausvater und Herrn dennoch ganz nah geblieben ist: *De Ool* sagt SH zum „Hausvater", „Meister", „Vorgesetzten": aber auch zu „Gott" (ohne herabsetzenden Nebensinn): *De Ool da baben.*

Wie lebensnahe klingt es, wenn SH IV 366 von einer sehr frühen Morgenstunde sagt: *ehe uHG. Schuh anzieht!* — Oder wenn es von einem steinuralten Weibsbild heißt, es schiene ewig zu leben: *De lewe Gott will ęr nich hebben* (will sie nicht haben), *und de Düwel hett ęr vergęten* (vergessen) (SH I 954)!

B. Gern aufgespickt haben unsere Wörterbücher grad auch die vielen Wendungen, in denen auch das Gottvertrauen von Humor vergoldet

Digitized by Google

ist. Manchmal ist's so etwas wie Galgenhumor, wenn einer diesma ein wenig zu kurz gekommen vermeint, vereinzelt, wie überhaup den Belegen dieses und der nächsten Stücke unter B, vielleicht mit einiger Enttäuschung, Bitterkeit: der Ton macht hier die M und den Ton vernehmen wir hier nicht mit.

Manchmal, wenn ein Satz mit dem recht voll bekundeten Got trauen beginnt und dann im Weiteren der Redensart der Bocksfu Teufels oder wenigstens die Pritsche des Narren unterm Gewand vorlugt, ist offenbar das GV der großen Worte und ihres trockenen statt dessen etwa auch eines übersalbungsvollen Tons gründlich sa worden:

Gott verlett de Sienen nich, sä de Mordbrenner, de vun 'n Galgen r rünner keem (wieder 'runter kam); *do weer he begnadigt tiedslebens in de to gahn* (auf Lebenszeit in der Karre zu gehn; SH V 399).

Die Volkssprache liebt ganz allgemein die kecke Zusammenko lung unter sich möglichst verschiedener Dinge, wobei gern die B der Bedeutsamkeiten absichtlich verkehrt wird:

Der Huhner Neid, der Herren Streit un Goddes Barmherzigkeit, die da an al Iwigkeit (Rh III 551[54] K). — *Tegen* (gegen) *Gott es nit anteprőttele* m *on tegen et Schop* (Schaf) *nit anteköttele* (Kot machen) (Rh II 1323[18] K Pr.

Gut bäuerlich und in verschiedenen Abwandlungen in SH und in Rh sonst verbreitet ist: Unserm Hg. ist alles anzuvertrauen, nur kein trocken oder: uHg. ist nicht zu trauen, sagte der Bauer, da mähte er sein Hee Sonntag (Rh III 560[34] K; SH II 764).

Bitterer mag schon klingen: *Wer Gott vertraut un Swatten* (d. i. Pr Kautabak) *kaut, hett ümmer dicke Backen* (SH II 441).

Auch die plattdeutschen Döntjes wagen sich an unsern Herrgott „go fürchtig und dreist" (SH I 862) heran: „Ein Bauer betet, bevor er einen bre Graben überspringt: '*Lewe Gott, help mi doch gwer!*', dann springt er zu reicht mit genauer Not das jenseitige Ufer und sagt, während er sich an ei Grasbult festhält: '*wenn dat ni wullt harrst, harrst dat ok nalaten kunnt*' (we du das nicht gewollt hättest, hättest du es auch nachlassen können); da das Gras und er purzelt rücklings in den Graben; als er sich herausgearbe hat, sagt er: '*leef Gott, kannst denn gorkeen Spaß verdregen?*' (vertragen)" II 442/43). — „Eine Dienstmagd hat sich in den Knecht namens Peter Ott liebt und betet jeden Morgen beim Feueranlegen: '*ach du leewe Gott, bes mi Peter Ott!*'; P. O., der nichts von ihr wissen will, hat das Gehabe des M chens bemerkt und will es verulken; er steigt auf den Schornstein und als das Mädchen wieder betet, hinunter: '*Du schasst hebben* (sollst haben) *P. O* da sagt das Mädchen: '*danke ok, lewe Gott!*'" (SH II 443).

Mundfertiger und unverfrorener sind hier wieder die Rheinländer: „A stürzenden Dachdecker: *Hall dich an Gottes Hand!* Dieser: *Leck mich Arsch, ich halle mich an de Känel* (Dachrinne)!" (Rh IV 130[1] Pr).

Da ist viel zurückhaltender SH: *Ik hool* (halte) *mi an God, sä de Schipp un laat* (lasse) *dat Brett los* (SH II 441).

Digitized by Google

ie beiden folgenden Belege stammen aus protestantischen Ortschaften, s mag ihnen drum der Stachel der Verunehrung Andersgläubiger nicht

:

ie Verkäuferin in der Bude mit Heiligenbildern zum zudringlichen Kinder- *Gonnt weg, Kenger* (geht weg, Kinder), *gestern es mek noch en Herrgötts- zum Deuvel gegangen* (Rh III 561[38] Pr).

En Frau woul sech te Kevelar ein Herrgöttschen geilen (gelten, kaufen); *äs r dofür nen halwen Drütehner* (Dreizehner) *afforderden, word se wödig* nd) *on rep* (rief): *wat, nen halwen Drütehner für sun Drit-*(Scheiß-)*Herr- hen!* (Rh III 561[40] Pr).

'. Gottes Gaben, Schickungen, Prüfungen.

A. Hausinschrift: *Afgunst der Lüde kann nich schaden, Wat Gott mi gunt, wolgeraden* (SH I 67). — Was uHg. einem zugeteilt hat, das geht einem aus der Nase (SH I 997). — UHg. läßt sein Bescheren nicht (SH I 301). — *n Gott en Dör tomaakt, so geit en anner wedder open* (SH I 791).

UHg. schickt Kälte nach Kleidern: „Gott sucht niemanden über Vermögen " (Rh IV 687[61] K; SH III 383). — Was Gott an einem Platz nimmt, gibt n einem andern doppelt wieder (Rh III 558[46] K).

UHg. ist ein Kreuzmacher, „schickt Leid" (RH III 558[57] K). — *Gott will dormit afprobeern* (SH I 78).

. Verwandtes: Nichts kommt von ungefähr, alles kommt von Gott her II 1323[46] K). — Niemand muß mehr Undank erfahren als uHg. (SH II 764).

Gottes besondere Gabe, das Brot: *Is 'n Sünn un Schann so mit Gotts e umtogahn,* „z. B. wenn Kinder ihr Brot wegwerfen" (SH II 445). — *Da is ts Gave öwerall,* „da geht's herrlich, überfließend her" (SH II 445).

B. Man muß Gott auch für die kleinen Kartoffeln danken (Rh IV 694[7] K). — es ist gut, was Gott gibt, sagte der Bauer, aber das Füllen ist zu klein (Rh 559[9] K Pr).

UHg. nährt uns all, sä de Wewer, awer knapp, knapp, knapp, knapp! (SH 764).

Gott gibt nicht bei Scheffeln, sondern mit Löffeln (SH III 455).

Allens good, wat Gott gifft, awer wat Moder gifft, smeckt noch beter (SH 442).

Den een gifft Gott Land un Sand, den annern gifft he 'n Staff in de Hand eißer Stab, Bettelstab) (SH IV 796).

8. Gott ordnet Welt und Menschenleben.

A. Gott regiert de Welt (Rh II 1318[60] K Pr).

Osen Hg. ond der Küpper (Küfer) *dont nicks äls fögen* (fügen) (Rh III 558[10] K).

UHg. hat seinen Stab hineingesteckt, „das Glück gehemmt" (Rh I 1265[4] K).

Das letzte Broat het Gott im Schot, „über das Lebensende verfügt Gott" h V 409[60] Pr).

UHg. ist mit im Spiel, „hilft mit" (SH IV 751).

Nach diesen vollen Goldworten mehr die Ausmünzung der göttlichen Ord- ungsregel in kleinere Stücke für den Alltagsverkehr:

Loß Gott gewähre, der de Knäpp (Steine) *en de Kiersche mächt* (Rh IV 35[43] K).

Digitized by Google

Spott nur nicht mit Eulen, das sind auch Gottes Vögel, „laß nicht [illegible] die von der Natur stiefmütterlich behandelt worden sind, dies fühlen" [illegible] 208[19] K Pr).

UHg. bewahrt böse Kühe vor spitzen Hörnern (Rh III 825[21] K).

B. Gott beschafft's nicht alles alleine: *Wenn de Herrgott de Dürel* [illegible] *Burgemester de Bolesei net hätt, da möch ech wesse, wat die anfinke!* [illegible] 559[46] K).

Der Schneider ist der zweite Hg.; was der Hg. verfehlt hat, mu[illegible] Schneider wieder gut machen (Rh III 561[1] K).

9. Gott kann alles, weiß alles; ist in allem gegenwär[illegible]

A. Der Bettler dankt dem Geber: *Gott sall et öch luehne*, worauf [illegible] *he hät de Moech* (Macht; Rh II 1318[29]). — Wer auf eine Kruste Brot trit[illegible] Gott ins Angesicht (Rh IV 1616[40] K).

Die Harke (oder das offene Messer) sticht uHg. in die Augen (SH III [illegible]

UHg. sitzt hoch und kuckt tief (Rh III 558[19] K Pr).

B. Der liebe Gott wohnt überall, sagt der Pater, da ging er in den W[illegible] keller (Rh II 1318[29] K).

Auf 'm Grund wohnt uHg: wenn auf dem Boden der Suppenschüssel [illegible] das Beste findet, Pflaumen und Rosinen etwa (SH II 500).

Unse Hg. ist wunnerbar, ut en Ossen (Ochsen) *maakt he en Karkenraa* (Kirchengeschworenen) (SH V 739).

Gott maakt gesund, un de Dokter kriggt dat Geld (SH II 441).

Wenn Gott will, kräht die Axt unter der Bank (SH II 441).

Bei Gott ist kein Ding unmöglich, sagte der Bauer, da brachte er [illegible] Wallach zum Hengst (SH II 441).

Uns' Herrgott weet allens, sä de Jung, ǫwer mien Vagelnest weet he ni[illegible] sitt in 'n Dǫrnbusch (SH II 764).

Mi kannst du wol entlopen (entlaufen), *awer uHg. nich, sä de Buur, a[illegible] Voß* (Fuchs) *em mit 'n Goos wegleep* (weglief) (SH I 1058).

10. Gott als gerechter Richter, Strafender.

Die Quellen fließen hier ziemlich reichlich. Der Volkshumor tr[illegible] hier mehr zurück. Der in seinem schweren Erdenleben vielgeplagte G[illegible] meine Mann, wenn er Unrecht leidet, vertraut auf Gottes ausgleichend[illegible] Gerechtigkeit und darauf, daß, früher oder später, den Bösen, den Leut[illegible] schinder, Gottes Strafe schon treffen werde.

UHg. hat einen langen Arm (Rh III 558[16] K Pr).
UHg. weiß, wenn es Zeit ist (Rh III 558[40] Pr).
Gottes Mühlen mahlen langsam, aber fein (sicher) (Rh III 559[58] K).
UHg. hat schon noch die Geißel: wenn man zu üppig wird (Rh III 558[28] K

Gerade auch, wenn der Schuldige zunächst und vielleicht auf lan[illegible] ungestraft bleibt, macht das das GV nicht im geringsten irre an de[illegible] göttlichen Gerechtigkeit. Bald tröstet es sich dann mit der Unerforsch[illegible] lichkeit der göttlichen Ratschlüsse, bald, öfters damit, daß noch nich[illegible] aller Tage Abend ist.

Digitized by Google

UHg. rechnet anders wie die Menschen (Rh II 1319[23] K Pr).

UHg. richtet oft, wo er nicht spricht; *er wartet lang, aber straft „strang"* III 558[17] f. K).

Da muß Gott ein Einsehen haben, „das muß er steuern" (SH II 442).

UHg. lött sik nich in 'e Kqrten kieken (SH II 764).

UHg is keen Richter to 'r Stünn, „Gott straft nicht immer zugleich" (SH 4).

UHg. ist kein Keulenschläger, er ist ein Nachträger (SH III 382/83).

Auch wo es nicht um Strafen und Richten geht, zeigt sich des Menen unerschütterliches Vertrauen zu Gott darin, daß der Mensch zu rten, vorerst sich zu bescheiden versteht:

Gott kommt nicht in der Eile, er kommt mit der Weile und: *Nagraad* gsam) *gifft Gott Gnaad* (SH II 441).

B. *Wen onse liewen Herr strofe well, den gef hei en moj* (schönes) *Frommeß* aumensch) (Rh III 550[54] K).

Es ist etwas ganz Großes um dies unerschütterliche Vertrauen des rmen Mannes" in die göttliche Gerechtigkeit in dieser Welt voll Unrechtigkeit. Es ist im GV auf seine Weise viel von Kants Gerechtigitshunger, Kants, der das Recht so schön den „Augapfel Gottes" gennt und der seinen Gottesbeweis mit nichts anderem als damit begründet hat: es bleibe so viel Ungerechtigkeit hier auf Erden ungesühnt, aß eben dies der beste Beweis für das Dasein Gottes sei; Gott werde ach dieser Zeitlichkeit da droben sicher seines Richteramtes walten. *lles werd vergolde* (oder: alles Leben will wieder gelebt sein), sagt hier nmal der Rheinländer mit tiefem Ernst, „*odder Gottes Wort es geloge*" Rh II 1320[31] K Pr).

Ein Zug stimmt nicht überein mit dem gerechten und dabei alles allem viel eher gütigen, milden als strengen und harten Gott unseres olksglaubens. Es ist das der sicher wohl in allen deutschen Mundarten, achweislich in unseren beiden und überaus häufig im Bayerischen Wörterbuch sich findende Satz: „Hüte dich vor denjenigen, die Gott gezeichnet hat!" — Das Volk versteht dies dahin, daß alle irgendwie ungewöhnlich Aussehenden oder Mißgeformten, insbesondere „Rotköpfe", Bucklige, Schielende u. a. m., auch charakterlich, gesinnungsmäßig verdächtig sind, und daß man sich besser von ihnen fernhält.

Die Ablehnung äußert sich heute wohl nur noch in Spott und Frotzeleien oder in mehr oder weniger Zurückhaltung. Früher wird nicht selten eine Art Verfemung, ein sozialer Boykott die Folge dieses Vorurteils gewesen sein.

Harmlos, aber doch bezeichnend war mir eine eigene kleine Beobachtung: als um die Jahrhundertwende meine Eltern im Oldenburger Lande von Varel in die Residenz ziehen wollten, ward das kleine sechzehnjährige Dienstmäd-

Digitized by Google

chen gefragt, ob sie gern mit nach Oldenburg ginge. Das Mädchen, dem [rotes] Haar bildhübsch stand, machte unerwartet ein betrübtes Gesicht und [sa]nur: „Wenn sie mich da nur nich auch wieder alle von 'Rotfuchs' schimpf[en]

11. Hilf dir selber, so hilft dir Gott!

Sehr wichtig und bezeichnend ist das Nächste:

Im Rh sagen sie (V 1189[59]): *Bede on meste* (misten) *hölp der b[i]et beste.* — Nicht Ora et labora, sondern: „Arbeite, arbeite, a[r]beite — und bete", ist die Lebensregel tüchtiger, ordentlicher Gem[ü]frommer Volksmenschen. Der Mensch, der sich in Gottes Hand w[ei]weiß damit genau, daß er es, auch bei bestem Willen, nicht all[ein] schafft, aber selber schaffen muß er!

Das meint auch wohl die Husumer Hausinschrift von 1575: *Wor Got g[ifft] dar scadet nen nit* (kein Neid), *Wor Got niet* (nicht) *gift, dar helpet nen* (kein Fleiß) (SH II 442).

Selber sich tüchtig rühren muß der Mensch, soll ihm der deutsc[he] Gott hilfreich und wohlgesinnt sein. Gewiß ist auch das „Wie Gott w[ill] ich halt still" Ausdruck eines Gottvertrauens, aber es steht dahin[ter] mehr die undeutsche, unkräftige Haltung eines Menschen, der die Hän[de] statt sie munter und unermüdlich zu regen, lieber alsbald lässig in d[en] Schoß fallen läßt. Aber auf unserm Volksboden sind gottlob sol[che] „Lilien auf dem Felde" nie recht gediehen:

Ich finde nur einen einzigen in diese Richtung deutenden Beleg, der [a]vielleicht schon ohne weiteres ironisch zu verstehen ist, im Sinne der so [o]aus häufigen Verspottung dessen, der faul oder gleichgültig in der Arbeit [ist]. Zum wenigsten stellt dies ein Zusatz völlig außer Zweifel, der einmal [den] Hauptsatz ausdrücklich mit beigegeben worden ist: „Der Gleichgültige [sag]*Spinnen, spinnen, wat* (warum) *spinnen! Gott schafft Linnen; Kinner op* [*'t*] *Schoot* (Schoß) *dat gifft Brood.*" — Und der Zusatz: *awers man 'n lürlütt* (ga[r] winziges) *Stück* (SH I 526).

Nur wer immer tätig, immer auf dem Posten, redlich und ordentlich sein Leben geführt, — wirklich geführt hat, der ist, wenn's zu Ende geht, nach dem schönen, schlichten plattdeutschen Wort *„mit sien Gott in 't Rechte kamen"* (SH IV 51).

Man mag etwa hier weiter noch anfügen: *Uns Herrgott, laat uns man gesund, lewen wüllt wi wol* (SH III 419). Eine Aufgliederung nach A und B nach ernsten und lustigen Wendungen legt sich hier nicht nahe. Lustig, — will aber lieber sagen: recht schnodderig und ruppig ist da nur der Rat an das junge Mädchen: Halt Gott vor Augen und die Beine beieinander (Rh J 1322[17] K Pr). Für die meisten folgenden Belege ist hier grade das bezeichnend, daß sie lachend eine ernste und gewichtige Wahrheit aussprechen.

Vor einer schönen, alten, eichenen Truhe aus dem Oldenburgischen in meinem Besitz läuft längsüber ein Spruchband mit den beiden hochdeutschen Sätzen: „Gott ist mein Helfer — Lust und Libe zum Dinge, macht alle Arbeit gringe."

Digitized by Google

auch wenn hier die förmliche Verklammerung zwischen dem ersten und zweiten Satz fehlt: dem klaren Sinn nach gehört dieser kernige, fromme ich durchaus hierher.

Vor einem Hause heißt es ganz allgemein, aber in der plattdeutschen Fassung nichtsdestoweniger noch kernig genug und lebhaft in der Form unmittelbarer Anrede dessen, der die Schwelle des Hauses überschreitet: *Doh* (Tu) *du Dine, Gott deiht dat Sine* (SH II 442).

Ein volksnaher Mann der Bildung, ein Pfarrer wohl, hat das folgende Wort geprägt und hat dabei dem Beten den Vortritt gelassen: Man soll beten, als man alle Tage stürbe, und arbeiten, als ob man unsern Herrgott nicht nötig habe (Rh I 235[28] K).

Und nun eine Reihe höchst drastischer Belege, die, vom ersten abgesehen, gesamt fest in der wahrhaft-arbeitsamen Welt daheim sind:

Läufst du nicht, dann hilft dir Gott nicht (Rh II 1319[39] K Pr).

Gott gibt uns wohl die Ochsen, aber wir müssen sie bei den Hörnern ins Joch ziehen (SH II 441/42).

Gott beschert de Koh, get (gibt) *awer net et Sel* (Seil) *derzo* (Rh II 1319[28] K).

Uns' Hergott gifft uns wull en Koh, awer he smitt se uns nich bi de Hörn (SH II 764).

Gott verschenkt seine Pferde nicht mit 'm Zaum (SH II 442).

Gott gibt der Gans das Gras wohl, aber sie muß rupfen, daß ihr der Arsch wackelt (SH I 331).

Eine ganze Reihe von Sprüchen bezieht sich geradezu auf Pflügen, Düngen und Ernten:

Beter plögen un düngen as beden un singen (SH I 253).

All Beden es verlor; han ich ken Mist, dann krei (krieg) *ich ken Kor* (Korn) (Rh I 645[19] K).

Uns Herrgott sien Segen reckt ni wieder as de Mist reckt, oder, in knapperer Zusammenziehung, wie dies dem Plattdeutschen so besonders liegt und gelingt: *Mist is half Gott* (SH III 658).

Aus dem oldenburgischen Süden erzählt man von der Flurbegehung, wie der Pfarrer dem voranschreitenden Küster einen vergeblichen Wink gegeben hat, er möge doch einen besonders armselig aussehenden Acker nicht einfach links liegen lassen. Nachher zur Rede gestellt, rechtfertigt sich der Küster mit den Worten: *Dat helpt nix. Dor möt Meß* (Mist) *up.* Ähnlich SH III das Döntjes bei 658. Ganz ähnlich sagt man im Rh (III 560[60] K) von dem, der gut düngt, *er hät de zweite Herrgott em Land.*

Rh (IV 1530[30] f.) kennt eine ganze Reihe verschiedener Wendungen, Abwandlungen, die sich allesamt um den Reim „Mistus — Kristus" drehen.

Ohne Pflügen und Düngen also, überhaupt aber, ohne daß man sich ordentlich tummelt, werden wir und unsere Leute auch nicht satt: *Schient de Dag ok int Finster, schient dat Brood doch nich in de Dör* (Tür), „Gott gibt uns ohne unser Zutun das Tageslicht, aber nicht das tägliche Brot" (SH I 653).

Damit hängt was andres zusammen. Den hellen Tag hat Gott gegeben, daß wir ihn nutzen: Das ist der Tagedieb, der Faulpelz, der uHg. den Tag stiehlt oder der, der dem Meister die Zeit und dem Herrgott den Tag stiehlt (Rh III 560[7] K Pr; SH II 764).

Wer aber am Abend zu früh Licht anmacht. „der verbrennt uHg. den Tag" (Rh III 560[13] K).

Digitized by Google

Aber das ist nicht nur guter Bauernrat, es gilt auch im ehrsamen tüchtigen Handwerk, daß man Gott nicht einfach „einen guten M... sein lassen" dürfe, sondern selber stets zünftig mit zugreifen und ... dran halten müsse.

So das anfeuernde Wort an den wandernden Handwerksgesel... *Din Isen schlip* (schleif), *haul* (halt) *scharp de Hip* (Häpe, kurzes einschneid... Haumesser) *on glöf an Gott, dat hölp di fort!* (Rh II 1322[46] K).

Manche der mitgeteilten Wendungen finden sich, wie zu erwar... auch in anderen mundartlichen Wörterbüchern. Hier noch ein paar w... tere kernige Volksworte:

Aus dem Schweizer Wörterbuch (II 510): *Gott gid der Acher, ... nid de Pflueg, das Wasser, aber nid de Chrueg. — Gott hed kes Erbarme ... dene, wo lönd dur's Dach regne* (die es durchs Dach regnen lassen). — *Me ... Gott nid us der Arbet laufe. — Wer Gott dienet, hät en guete Meister.*

Zum Schluß noch ein nordisch-ungebärdiges Gegenstück gegen ... „Hilf dir selber, dann hilft dir Gott!

Gott kann uns ni selig maken, wenn wi ni wüllt! (SH IV 469).

12. Der Wetter-, der Bauerngott.

a) Der Wettergott. Für das Wetter kommen unter katholischem Gemeinfrommem Volk an Hand der Festtage im Kalender namentlich Maria und viele Heilige auf. Unter den Evangelischen sind nach dem Zeugnis des SH, beharrungsstark wie das Plattdeutsche ist, zwar bis in die Gegenwart heran auch noch manche dieser Kalendertage mit den Bezeichnungen der alten Kirche beibehalten worden, und an sie hefteten sich dann auch hier noch ganz dieselben oder ähnliche Regeln von wegen Säen und Ernte und Wachstum. Aber die Namen als solche sind ganz oder so ziemlich ihrer heiligen Bedeutung entleert. Dafür tritt Gott selber fürs evangelische GV und neben ihm noch Petrus (der sich gelegentlich von Moses helfen läßt) beherrschender, weil ohne viel Wettbewerb, hier hervor.

De Ool als die seltenere, aber durchaus nicht ganz ungewöhnliche Bezeichnung für Gott kommt grade in Verbindung mit dem Wettermachen, ganz besonders aber in der Gewalt des Gewitters, inmitten von Donner und Blitz, oft zu Raum, auch hier freilich so, daß *de Ool* gelegentlich auch Gottes Statthalter, den Apostel und Himmelspförtner Petrus meint.

In den Wendungen mit *de Ool* liegt wiederum nicht selten etwas Gemütliches, auch wenn gemünzt grade auf den Donnergott. In SH freilich, wo ein schweres Gewitter für die Hausleute unterm leicht zündlichen Stroh- oder Reitdach des Einzelhofs immer auch eine schwere Gefahr bedeutet (GV I 590/91), mischt sich doch auch wieder in manche

Digitized by Google

he Gewitteransage etwas wie ein feierlicher, fast heldischer Zug, hier mag denn unausgesprochen oder verschwiegen auch noch etwas Wotans Jagd im Erleben des Gewittersturms in der Volksseele nachgen.

Mehr sinnig-beruhigend sind die Wendungen, mit denen, in SH und Rh übereinstimmend, der Muttermund die Zeichen des Gewitters vorm Ohre stlicher Kinder begleitet und ihnen ihre Schrecken nimmt. Wenn's donnert, t die rheinische Mutter: *Et Heergöttche kif* (keift), oder: *schännt, schmelt* III 559[24] K Pr). Ihre Schwester in SH aber sagt zu ihren Kleinen: *Lief Gott lt* (schilt), *is bös, will wiesen* (zeigen), *dat he dor is* (SH II 442).

Ernster und mächtiger im Norden die Rede vom Gewitter unter Erwachen, wenngleich gelegentlich auch hier noch Humor mit unterläuft. *De Ool dar ven spęlt Kęgel* oder: *De Ool ist ni* (nicht) *to Huus, Petrus is an 't Kęgeln:* s dann gleichsam ein himmlisches Gegenstück zu dem gemeindeutschen orte, daß die Mäuse auf dem Tisch spielen, wenn die Katze nicht daheim . — Auch: *De Ool bullert, is dull, is vertörnt* (erzürnt), *föhrt mit sien Waag* agen) *öwer de Wulken* (SH III 846). Endlich: *De Ole föhrt all* (schon) *wedder wen rüm un haut mit sien Aex* (Axt) *an 'e Rōd* (SH I 190).

Es ist wohl etwas vom Galgenhumor mit dabei, wenn es bei einem besonrs harten Schlag heißt: *Nu hett he alle negen* (neun) *smęten* (SH III 771).

Auf vorwitzige Kinder, die auf einen Blitz zeigen, ist auch die Zurechteisung gemünzt: Du mußt deinem Hg. nicht in die Augen greifen (SH I 442).

Gleichmütiger, dabei bald lustig, bald ernster die Anmerkungen, die das olk bei sonstigem Wetter macht. Nur der Regen wird wieder lebhafter ehandelt. Denn es ist schlimm, wenn davon zuviel kommt, schlimm auch, enn er ganz ausbleibt: *Herrgott, tu den Krahnen zu, es lauft durch!* (Rh V 97[20] K Pr).. — *UHg. ward wull 'n Tappen uttrecken* (wohl 'n Zapfen herausziehen), „wird es regnen lassen" (SH V 12).

Bei sonnigem Wetter erklärt man: UHg. ist am Heuen (SH II 773).

Mehr allgemein moralisierend: *Gottes Weer* (Wetter) *es Gottes Well* (Rh II 1321[11] K).

Aber da gibts dann immer schon wieder einen, dem dies allzu gemeinplätzlich klingt und der, besonders wenn er meint, sich dennoch über allzu schlechtes Wetter beklagen zu können, diesem gottergebenen Satz anfügt: *Dat es Gottes Weer on Deuvels Dreck* (Rh II 1321[16] K).

SH aber bleibt hier einfach bei der Ergebung in Gott und bescheidet sich dabei, daß auf schlechtes immer auch wieder gutes Wetter folgt: Was der liebe Gott naß macht, das macht er auch wieder trocken (SH I 870).

b) Der Bauerngott. Es ist hier nicht davon zu reden, wie sehr das Meiste von dem Gesagten, da nun einmal der Bauer der eigentlichste Gemeine Mann ist, ganz besonders auf den Glauben und die Anschauungen grade des Bauern paßt. Immer wieder zu hoffen und zu vertrauen, dazu erziehen den Bauern sein Jahres- und sein ganzer Lebenslauf und seine Arbeit darin wie keinen sonst. Und Ordnung, weithin volkseigene Ordnung, ist der Edelgehalt grade gediegenen bäuerlichen Lebens. Und mag auch die eigene bäuerliche Rechtsweisung und Rechts-

Digitized by Google

verwaltung heute schon seit lange dahingeschwunden sein: ein M des Rechts und Verfechter der Gerechtigkeit ist der „rechte Ba immerdar gewesen und geblieben.

Klar ist auch, daß die meisten der oben wiedergegebenen Wett regeln oder fast alle Kalenderregeln niemand mehr als den Bauern a gehen und darum auch ganz vornehmlich von ihm im Munde gefü werden.

Hier ist nur noch auf etwas anderes hinzuweisen: bäuerliches We und Religion, Gottesglauben berühren sich überall auch da, wo von G oder andern religiösen Dingen die Rede ist und dies in solchen bildhaf Wendungen geschieht, die Entlehnungen grade aus der bäuerlichen W darstellen. Gott oder ein anderer Glaubensgegenstand ziehen hier inn halb der besonderen bäuerlichen Welt weiteren Sinn an sich heran. Di eben ein Zeugnis dafür, wie im schlichten GV und in der Mundar gemeinschaft noch alles dicht zusammenhängt und voller Übergänge u Beziehungen ist (Gemengelage!). Was aber hier, zumeist grade nic ganz gradlinig („diskursiv"), sondern wie im Rösselsprung, Zusamme hang und neue, dem Pedanten oft vielleicht halsbrecherisch kühn e scheinende Beziehungen, Brücken schafft, das ist des ungebildeten u verbildeten GV Sinnenfrische und Bildkraft. Sie beide sind es, die ba hierhin bald dorthin langen und bald dies mit dem oder mit jenem fü die Länge eines Augenblicks verknüpfen, wenn es alles nur irgendw lebenswichtig ist in diesem noch so engen und immer voll übersehbare Lebenszusammenhang.

Was konnte aber dem Bauern und überhaupt dem noch natürlic lebenden Menschen vertrauter und wichtiger sein als die Dinge und Ve richtungen usw. des Landbaus und des ländlichen Lebens? Da aber dieser Gemeinfrommen Menschen bis vor noch nicht langer Zeit das Christen tum, der Gottesglaube, so wie er sie auffaßte, gleichfalls ebenso wichtig waren, was liegt da näher, als daß in der Bildersprache des Volks ganz von selber grade auch Zusammenhänge auftauchen und sich befestigen zwischen Werkeltag und Feiertag, zwischen der arbeitshungrigen Mutter Erde und dem Anbetung, Verehrung und Vertrauen heischenden Gottvater!

Auf Schritt und Tritt findet der Leser, wenn er jetzt zurückblättert, Belege hierfür. Gott, der nicht als Unkraut genommen und über den Zaun geworfen werden kann und darf, *de Ool,* der mit dem Wagen, mit dem donnernden Leiterwagen, über die dunklen Wetterwolken dumpf polternd wegfährt —: immer ist es der bäuerliche Gott, der Verehrung verlangt, weil er mächtig regiert — Gott ist allmächtig: er kann aus einem Ochsen einen Kirchengeschworenen machen, und ein dummes Bäuerlein mag ihm gar zutrauen, daß er einen Hengst vermögen würde, einen Wallach zu belegen usw., usw.

In nichts anderm aber kommen das Leben und Wirken ihrer beiden des Bauern und der Bäuerin, und unseres schlichten Volks Gottesglaube

Digitized by Google

ander näher, als im lieben Brot. Die Brotfrucht baut und erntet der ier. Das Brot selber bereitet daraus für die bäuerliche Familie die ierin. Gottes Segen ruft an zuerst der Mann; mit frommen Gebärden leitet er den Beginn seiner Arbeit bei der Aussaat. Die Frau tut hts anderes, wenn sie den Teig zum Backen ausgeformt hat. Und iz besonders wird Gottes von allen Hausgenossen ehrerbietig gedacht i ihm gedankt, wenn nach all der Müh der Feldarbeit und am Back- n das erste frische Brot der neuen Ernte auf den Tisch kommt (oben 7). Unzählig und höchst mannigfaltig die Regeln und Bräuche, die, lb christlicher, halb vorchristlicher Herkunft und Prägung, den rich- gen Umgang mit der lieben Gottesgabe des Brotes sichern (vgl. Rich. ühnau, Die Bedeutung des Backens und des Brotes im Dämonen- auben des deutschen Volkes, Patsckkau 1900, und SH I 527 f.).

Vieldeutig, hintersinnig, wie das Plattdeutsche ist, spielt alles dies un- schieden irgendwie mit bei einem Stück schleswig-holsteinischen Volksguts, s SH I 530 mitteilt: *Broodknuust* ist das harte Ende des Schwarzbrots, das, enn es im großen, schweren Stück zu Boden fällt oder in den Brotkasten ge- orfen wird, dabei schon dumpf zu poltern vermag. —: *„De lewe Herrgott smitt it den Brootknuust,* sagte ein Knecht beim Gewitter und wurde deswegen von inem Bauern sofort aus dem Dienst gejagt."

13. Jesus Christus.

Was unsere beiden Wörterbücher, die bei „Gott" und „Herrgott" chier überquellen von Reichtum und bunt entfalteter Sinnfülle, unter Christus", „Jesus" und „Heiland", auch „(hl.) Geist" und „Drei- altigkeit" bringen, ist verblüffend karg, ist blitzwenig und schnell wieder- gegeben:

Ausdruck „leidsamen" Christentums, der natürlich auch schon volkschrist- ich gemeint sein kann, spricht aus dem Verslein (Rh III 1164[61] K): *Her Jesu Kres, wo do nit bes, luter* (immer) *Leid un Elend es.*

Es ist dies in Rh das Einzige, was unter diesen Stichworten als ganz von nnen heraus gradezu auf Jesus Christus zielend vermerkt ist!

Das Übrige (Rh IV 1530 f.), auch noch sparsam genug, zieht Christum in Vergleichen herein ins Menschenleben, gehört also freilich gleichfalls durchaus mit hierher.

Gemeinschaftsmensch, wie der Gemeine Mann noch stark und innig ist, hat er viele Wendungen und Vergleiche zur Kennzeichnung immer derselben Grund- stimmung der Trostlosigkeit völligen Alleinseins, gänzlicher Verlassen- heit. Uns Handhabern einer abgeblaßten Gemeinsprache ist davon wohl nur „mutterseelenallein" als noch immer ziemlich gefühlsgesättigt übrig geblieben. Hier liegt nun auch der Vergleich mit dem Schmerzensmann am einsam ragen- den Kreuz nahe: *Allän be* (allein wie) *Kristus am Kreuz;* verwandt auch noch *su nack* (nackt) *wie ne Kristus.* Ähnlich: Aussehn *wie 's Leide Kristi* (K Pr).

Die weiteren Vergleiche meinen einen Sachverhalt, der an sich außerhalb des religiösen Bereichs liegt: *Den hänt* (haben) *se der ävver zerschlage we ne Kr.* (K). *On wie ech du keck* (da kuckte), *du woer Kr. ut de Graf* (aus dem

Digitized by Google

Grab), „da war die betreffende Sache fort“ (K). — *Dau kiemmst ach, wenn ik gehowen es*, „nach der Wandlung, zu spät, wenn alles vorbei ist“. — *Se dommer wie Kr. sin Pferd, on dat wor ennen Esel* (Pr). — Vom billigen „Bauernlatein“ „Kristus — Mistus“ war schon die Rede (oben 305). — Recht viel über *Kr. krien* (kriegen), *sei* (sagte) *de Begin, du peßte se in de Rhein* (Pr).

Schön wiederum und wohl sicher pfarrherrlich angeregt ein älterer Brauch von der oberen Nahe (Rh III 1176[65] Pr): „Wurde ein Tier aus dem Stalle geführt, um es anzulernen, so wurde ihm beim Herausgehen gesagt: *Nehm an dich das Joch, so geduldig, wie der Herr Jesus geduldig war;* dann wurde ihm Joch aufgelegt und das Tier unter Nennung der drei hl. Namen dreimal um den Mist geführt.“

Die Dreifaltigkeit ist mit *de hellege Dreit* wenigstens kräftig eingemundartet (Rh I 1465[60]), während Heiland „selten eingelaufen“ ist (Rh III 428[9]).

Alles zusammengenommen ist das so wenig, daß es beinahe einem völligen Versagen gleichkommt.

III. ZUSAMMENFASSENDE DEUTUNG — UNUNTERBROCHENER GERMANISCH-DEUTSCHER VOLKSLEBENSZUSAMMENHANG

1. Inhalt des letzten Stücks.

Nunmehr noch zweierlei:

Wir wollen erstens überschlagen und zusammenfassen, wie sich im Gemeinfrommen Volk noch des 19. Jahrh. Gottesglaube und Christusglaube zueinander verhalten haben, und damit zugleich ergründen, was es um das Wesen der deutschen Volksfrömmigkeit von gestern und vorgestern gemeinhin eigentlich bestellt gewesen ist. Von gestern, nicht von heute: denn in und seit dem 19. Jahrh. zerbröckelt ja mit dem GV und seiner frischen Mundart auch die Gemeinfrömmigkeit mehr und mehr, und entsprechend nimmt zu in allem Volk die Zahl und das Gewicht der Weltkinder, die gleichgültig oder ablehnend dem Christentum den Rücken gekehrt haben.

Die beiden folgenden Worte aus SH kennzeichnen höchst anschaulich die zweierlei Hauptweisen derer, die mit Kirche und Pfarrer innerlich fertig geworden sind; die einen halten die kirchliche Form äußerlich noch ein, die andern sagen sich von Kirche und Pfarrer los: *Ik maak de Wies* (Weise) mit „wenn einer den Hut vor das Gesicht hält, als betete er wie die andern“ (SH V 638), und: *De Höll is nich so hitt as de Papen se maakt* (SH II 816).

Während soweit, wie ich glaube, unanfechtbare Ergebnisse aus eigner Forschung vorgelegt werden konnten, ist das Weitere heikler und bleibt unsicherer, wenigstens wenn, wie hier, nicht mehr aus eigner Fachkunde heraus geurteilt werden kann. —: Es gilt zweitens hier nämlich noch anzudeuten, ob und wie sich dieser am GV der jüngsten Ver-

Digitized by Google

genheit aufgezeigte seelisch-geistige, volksreligiöse Befund einglie- t in den ununterbrochnen großen Zug germanisch-deut- ier Volksgeschichte.

Schon in meiner Religiösen Volkskunde von 1933 habe ich die beiden iptgedanken dieser Abhandlung vertreten: daß das GV schöpferisch beteiligt ist am Aufbau und an der Frischerhaltung einer aufgepropften istlich-religiösen und seiner eigenständigen sittlichen Kultur, und daß ei sein christlich-religiöses Denken und Dasein immer ihren Schwer- ikt gehabt haben im Gottesglauben, nicht aber im eigentlich christ- ien Offenbarungsglauben oder gar in der bekenntnismäßigen Lehre einer erstarrten, seelenfesselnden „Dogmatik"):

„Mit einer zugespitzten Wendung könnte man sagen: „Das christliche dvolk ist genau genommen gar kein rechtes ‚christliches' Volk. — Christus t neben Gott im Bewußtsein und Gefühl des...[1] Gemeinen Mannes, Bauern hr zurück." Und: „das ausgeprägter Dogmatische am Christen- und chentum fällt beim GV entweder völlig zu Boden, oder es muß sich oft ftige Vereinfachungen oder derbe Vergröberungen gefallen lassen" (GV II 80).

Bleibt dies alles genau so bestehen, nur, daß es nunmehr auf Grund r volkssprachlichen Zeugnisse noch eine neue, ganz wesentliche Be- ftigung erfahren hat, so möchte ich heute, 1942, dank unserm ver- ften, und zwar grade auch volksgeschichtlich vertieften Gefühl r germanisch-deutschen Volkszusammenhang die Fragstellung und Be- eisführung hinabtreiben bis auf den Quellgrund unsrer besonderen völ- schen Art und Lebendigkeit.

Behutsam versucht heute auf zweierlei Weise eine ihrem Volk nicht minder s der Wahrheit verbundene Wissenschaft die Verknüpfung späterer Zeiten nd Lebens- und Wesensäußerungen mit den „Müttern" unsres germanisch- eutschen Volkstums aufzuspüren und zu erhärten: entweder so, wie es Otto öfler[2] getan, daß man innerhalb der schon irgendwie bewußt erlebten olksgeschichte die unzerstörte, langdauernde Geltung germanischen Volksbe- ußtseins, wenigstens in immer wieder neuem, hellem Aufblitzen, zu erweisen nternimmt. — Oder so, wie es z. B. Josef Nadler[3] tut, daß er die gleich- am unterirdische Fortwirkung alter völkischer Kulturschöpfungen und Werte ahrscheinlich macht, indem er etwa im österreichischen Spielmannswesen des ohen Mittelalters, ja, auch noch im bayrischen Barock unverwüstliche Grund- üge eigentümlicher germanischer Lebensauffassung und Kulturkraft wieder- ntdeckt, — hier, ohne daß eine bewußte Weiterführung oder Wiederan- nüpfung behauptet werden kann und soll.

---

[1] Vgl. betr. des Verhältnisses des GV zum Alten Testament unten 327/28.

[2] „Gab es ein Einheitsbewußtsein der Germanen?", Mitteilungen der Deut- schen Akademie 15 (1940) 177 f.

[3] Literaturgeschichte des Deutschen Volkes, 4. Aufl., I (1939) 156 f.; 346; vgl. II 5/6.

Digitized by Google

Was ich hier als eine naheliegende Deutung eines germanisch-deutsc „gemeinvölkischen" Lebenszusammenhangs vorschlage, hat wohl noch da sondere für sich: es läßt sich hier die ununterbrochene, stille Du bewährung germanisch-deutscher Art des Gottesglaubens, wie mir scheint, n einleuchtend machen.

Den Ansatz aller dieser Forschungen, die zuversichtlich aber nicht m kritisch Überschau halten über das Gesamt der germanisch-deutschen V geschichte und damit Rückschau halten bis ins Frühlicht heidnischen Germa tums, hat Friedrich Neumann treffend und behutsam mit den Wo angegeben:

„Unter den Kräften, die am deutschen Leben formen, müssen m Zeiten Kräfte gewesen sein, die man in einem unbestimmten Sinne als ge nische Kräfte zu bezeichnen hat."[1]

Der hier aufgezeigte, verblüffende Sachverhalt, daß es in mehr tausendjähriger, zäher Arbeit der Kirche nicht gelungen ist, d tragenden Schichten unsres deutschen Volkes die letz („christozentrische") Grundwahrheit ihrer Lehre ein senken, läßt sich nicht anders als so erklären:

die ganz andere Natur, das nordische Lebens- und Weltgefühl ha sich still und verbissen, aber siegreich gewehrt gegen eine geis Überfremdung, gegen eine Entmachtung und Verrückung unseres eig völkischen und religiösen Weltbildes.

Allen Neuerungen wenig hold, verkörpert grade das GV in sich b sonders zäh die Kraft der Beharrung und der Treue zum urtümli eignen Gesamtvolkstum. Als tragende Grundschicht des Ganzen ha rassisch-völkisches Vätererbe immer in sich bewahrt und im Geschlech reigen weitergereicht; als Mutterschicht des Gesamtvolks hat es einfa letztwesentliche Volksart in sich behütet und immer wieder neu gebor Muttervolk auch darum, weil es dies alles mehr gefühlsmäßig, in ein zwar dumpferen, aber zugleich treueren Gedächtnis besessen, verwa und zu treuen Händen weitergegeben hat, als dies ebenso treu u sicher bei hellerem Bewußtsein und einer noch personenhafteren A gestaltung seiner Volksmenschen möglich gewesen wäre.

2. „Unser Herrgott", „Vater unser".

Viel stärker noch als seine Einfügung in eine genossenschaf lich-ständische Ordnung spürt mittelalterliches und neuzeitlich-v märzliches GV immer und überall, daß es dienend und befürsorgt teilh an einer herrschaftlich-hausväterlichen („patriarchalischen Ordnung des Gemeinschaftslebens.

[1] Art. „Germanische Art" im Handbuch der Pädagogik I (1933) 83f.; v Neumanns Aufsatz „Sprache, Volk und Rasse" in Deutsche Bildung 15 (1939) 9

Digitized by Google

Väterliche Gewalt hält bei Hoch und Gering Haus und Familie
:ammen. Wenn, wer die Gewalt hat, zugleich das Herz auf dem rechten
›ck hat und seiner religiös-sittlichen Verantwortlichkeit sich bewußt
dann lindern Liebe und Fürsorglichkeit die Härte überlegener Ge-
ltübung („Liebespatriarchalismus"). Hausväterliche Gemeinschaftsord-
ng im Volk meint, daß diese Weise ordentlichen, fürsorglichen, schir-
nden und, wenn's geht, nicht zu harten Hausregiments Vorbild wird für
ə andern (nicht rein genossenschaftlich aufgebauten) Gemeinschaften,
:h für die größeren, viel entwickelteren, reicher gegliederten Ver-
ltnisse in Reich und Land und Kirche, hier, wo es große und kleine
›rrn, „Herren" und „Laien", Herren über Freie, Hörige und Leibeigne
w. gibt, vielleicht gar eine ganze weltlich-kirchliche Lehnsschildord-
ng oder eine geistliche Hierarchie. Immer bestimmen aber (neben reinen
›nossenschaften), unter guten oder irgend billig denkenden Herrn und
›eren wenigstens, Herrschaft und Gemeinschaft zusammen
›füge und Getriebe, Gesinnung und Zusammenspiel all dieser älteren
ɜmeinschaftsverhältnisse und Gebilde.

Ist es da nicht das selbstverständlichste Ding von der Welt, daß bei
n Indogermanen alle Frommen auch ihr Verhältnis zur Gottheit als
ch dieser hausväterlich-altväterischen Ur- und Gemeinform angelegt
ffassen? Wohnt nicht wenigstens grade für Gemeinfromme, deren
:ommsein ja noch so völlig eins ist mit ihrer ganzen sitte- und ge-
ɜinschaftgebundenen, heimatfesten, naturnah gebliebenen Lebensfüh-
ng und Lebensordnung hier auf Erden, einzig und allein dieser Ord-
ıngsart, im Gegensatz zu allen nur geschichtlich erklärlichen, ver-
eichsweise zufälligen Sondergestaltungen dieses Grundverhältnisses,
ne in die Augen springende, übergeschichtliche Wahrheit inne?

Hier ist grade auch unsere Volkssprache verläßlichste Kronzeugin
für, daß Herrschaft und Gemeinschaft, beide in einem ganz
hlichten Verstande, die Grundhaltung der Gemeinfrommen zu ihrem
ott bestimmen: „Gott der Herr" ist eben damit erhaben, erhoben
›er alle, die ihm dienen und kindlich auf ihn vertrauen. Daß sie auf ihn
›rtrauen und also mit ihm in echter Wir-Gemeinschaft leben, das sagt
eich vorweg das „Vater Unser". Aber der Vater bleibt dabei immer
err, Allmächtiger. Und das bezeugt ihm und sich das Gemeine deutsche
olk, indem es von Gott am liebsten und häufigsten zusammengefaßt als
›n „unserm Herrgott" redet. Das Volk spricht hier von einem ein-
ltigen und innigen Verhältnis genau so einfach und innig, wie ihm dabei
ns Herz ist, und Wissenschaft, meine ich, täte gut, es hier selber ganz
:hlicht möglichst mit der Volkssprache und dem Volksgemüt zu halten.

Gewiß ist bei Gott, dem Herrn im Himmel und auf Erden, nach
tetigkeit, Weisheit und Kraft alles weit über Menschen Maß gesteigert,

Digitized by Google

und alles ist reich und vielfach entfaltet. Aber die Herkunft aus sch
ter Hausväterlichkeit verleugnet sich nie. In einem nur mag sich
Gottesvorstellung volksmäßig, statt an das selber noch in sich zu ver
entfaltete Hausregiment in den eigenen bescheidenen vier Wän
näher an eine andre, bis vor noch nicht gar zu lange gleichfalls vo
volksgerecht gewesene, aber schon öffentliche Ordnungsform a
schließen: bei Gott als dem auf die Länge nie versagenden gerech
Richter klingt im GV, namentlich im Bauernvolk, noch nach d
hohe Auffassung einer aufrechten öffentlichen Volksrechtsweisu
-rechtspflege in unsern bis weit in die Neuzeit hinein lebendig g
bliebenen Weistümern (GV I 533 f.). Daß Recht Recht bleiben mu
gehört durch alles Auf und Ab von Freiheit, Leibeigenschaft, Hörigk
und endlich wieder Freiheit zu den tiefsten sittlichen Grundüberzeugung
unsres Volks.

3. Selbst ist der Mann! — Aufrechte Haltung, volk
menschliche Persönlichkeit.

Unser Volk achtet nur den aufrechten, einsatzbereiten Menschen, de
rege und unverzagt sich tummelt und schafft, statt schlaff die Hände
den Schoß zu legen. An einer Menge guter mundartlicher Volksw
und Kernsprüche ließe sich dies unschwer erhärten.

Nur zwei Belege: *Da 's 'n slichten Kerl, de sik ni to helpen weet* (SH II
Und das Zweite übereinstimmend in beiden Wörterbüchern: *En fliegen Kr*
(fliegende Krähe) *findt alltied wat* (SH III 310); *en settende Krahe op den K*
kriegt necks, „nur der emsig Tätige erreicht etwas" (Rh IV 1336[a] f.).

Besonders eindrucksvoll sind, hoffe ich, die vielen, bunten, körnig
Zeugnisse unsrer Volkssprache, worin grade auch die religiös-sit
liche Pflicht dem Volksmenschen eignen, tätigen Einsatz und aufrech
Selbstbehauptung in diesem Erdenleben gebietet, neben einer
zusammen mit einem felsenfesten Vertrauen auf Gott den Herrn un
Allmächtigen. Das ergibt dann eine Haltung des Gemeinfrommen, di
kraft dieses männlichen, ehrenfesten Einstehens für sich und die Seine
gleich weit entfernt ist von einer völligen Selbspreisgabe in der Kre
türlichkeit eines elend sich krümmenden Erdenwurms, wie von ein
alle Höhenunterschiede auslöschenden Vertraulichkeit des Gemeinfro
men zu seinem Gott. Grade seine häuslich-wirtschaftliche Selb
ständigkeit aber ist auch dem Hörigen und „Armen Mann" des Mitte
alters in aller Regel weithin geblieben, wie auch niemand den beide
Hausleuten, Vater und Mutter, ihre schwere Selbstverantwortlich
keit für sich und die Ihren abgenommen hat (GV I 135 f.). Eben die
aber ist immer wieder die harte Schule gewesen, aus der sich auch be
Verstärkung des sozialen Drucks oder bei sonstiger Ungunst der Lebens

Digitized by Google

echtes Führertum in unserm Volk stets von neuem vom Volksgrund gebildet und erhoben hat. Wohl hat es im Volk, teils unter dem Fluß niederbeugender christlicher Demutslehre, teils aus dem Drang er bestimmten Art von Menschen zur Selbstaufgabe gegenüber an-n, zumal den Großen, Mächtigen, Reichen, grade in den Jahrhunderten in den Vormärz hinein, auch viele, richtig armselige „kleine Leute" dem Sinne gegeben, daß sie sich liebend gern preisgaben und sich z von selber duckten unter dem leisesten Druck. Aber jene andere te Menschen ist grade in unserm Volk schon von Haus aus nicht we-er zahlreich, und sie hat immer wieder neue Kräftigung, Stählung ihren eben in jenem charakterbildenden, harten, eigenverantwort-en, häuslich-wirtschaftlichen Familienleben und Lebenskampf, —: die , die umgekehrt in sich den Drang spürt und dem Drang folgt, sich gen andre selbstbewußt durchzusetzen und tapfer gradezustehn im ben.[1]

Das GV äußert aber auch innerhalb des besonderen religiösen Lebens-eichs auch im Verkehr mit andern Menschen gleich nach zwei Rich-gen ganz ausgesprochen und unbefangen eine Fähigkeit und Bereit-aft zu selbständigem Urteil und Bekenntnis.

Der Gemeine Mann ist allem Übermaß im tätigen sittlichen Ver-ten abhold und weicht ungern ab von der goldenen Mitte und von herkömmlichen Bewertung in sittlichen Dingen. So rückt auch stens der Gemeinfromme entschieden weg von Scheinheiligkeit d Frömmlertum. Bald tut er's bloß ironisch, spöttisch, bald hin-gen voller Abscheu. Zahlreiche Zeugnisse gibt es hierfür aus Rh, wo an in der Mehrzahl der Fälle katholische Gemeinfromme eine allzu-ir zur Schau getragene, übertriebene Inbrunst knieender Beter vor n heiligen Bildern entschieden ablehnen. Es mag aber auch, zumal nn, recht oft, die Worte „fromm" und „heilig" auf jemand im Sinn n „frömmelnd" gemünzt werden, nicht selten ein evangelischer Ge-infrommer sich scheiden wollen von der ihm zuwideren, schier über-lischen, unnatürlichen Frömmigkeit der Erweckten, der „Feinen". Daß h hinter solcher Aburteilung in Rh statt dessen öfters eine Ablehn-ng auf Grund verschiedenen Bekenntnisses verborgen hätte, davon

[1] Einen Instinkt des Selbstgefühls und einen Instinkt der Unterdnung unterscheidet Alfred Vierkandt in seiner Gesellschaftslehre, 2. Aufl., uttgart 1928, 23f., im Anschluß an McDougall, An Introduction to Social ychology, 18. Aufl., London 1923. McDougall spricht 62f. von den Instincts Self-abasement (or Subjection) and of Self-assertion (or Self-display). — Wenn sich auch um (innerhalb einer Gruppe stets oder regelmäßig miteinander koppelte) menschliche Uranlagen handelt, so sind für das Überwiegen des nen oder andern Instinkts sicherlich rassische Unterschiede vor allem Übri-n maßgebend.

Digitized by Google

ist nichts zu spüren. Wir hörten ja schon: Verspottung und Abneig
Andersgläubiger pflegt sich gemeinhin anders zu äußern.

Und zweitens nimmt der Gemeinfromme, und zwar auch s
solange das GV noch völlig unangekränkelt geblieben war, eine ärg
freimütige Haltung auch gegenüber dem Pfarrer ein: wie
ganz ohne Unterschied des Bekenntnisses!

a) Scheinheiligkeit und Frömmlertum, Heuchelei
Glaubensdingen.

Der Frömmler *läuft de Kirchen överhauf* (Rh IV 520[20] K).

De flietigsten Karkgahers sünd nich ümmer unsen Herrgott sien besten K
(SH III 53. — Vgl. Rh. IV 520[20]).

Mundartlicher Ausdruck für „viel Beten": *knaspern* (Rh IV 866[9] K).

Junge Huren, alte Betschwestern (Rh III 1018[27] K). — Nicht so grob: W
de Jöffrauen alt werde, dann send me se onder de Prekstuhl (Rh III 1248[16] K
vgl. Rh IV 1197[19]).

So was macht sich dann gern beim Herrn Pfarrer lieb Kind und bläst
was ins Ohr: *De ös wedder bei de Pastur gekrouche on hät dem alles darzu*
(Rh IV 1411[6] K Pr; vgl. IV 1351[24]).

Kunterbunt in Rh schier die Kennzeichnung der Scheinheili
in einem Worte:

Beat(us) (I 571[13]);
Bilderbützer (-küsser) (I 689[41]);
hellig Ampel (I 167[22]);
Kirchenpädde (IV 529[55] K);
Kirchenpiller (-pfeiler) (IV 530[6] K);
Kirchenversteller (IV 532[5] K);
Knünich, d. i. außer Kanonikus auch Frömmler (IV 1040[6] K Pr);
Kommodenheiliger (IV 1174[1] K);
ene hellege Kreider (IV 1451[26] Pr).

Vgl. zu „heilig" und "fromm" in diesem entwertenden und angreifen
Sinn: Rh II 369[36] f.; 823[47] f.

Ganze Redensarten. — Vielerlei auf der Stufenfolge zwischen: *Der
och use Herrgott bei de Ben kriege*, und: der Betbruder *keßt noch de Hälv
em Orsch* (III 434[61] K; 560[40] f.; V 274[42] K).

Andere anschauliche Wendungen: Der Scheinheilige verdreht die Au
wie der Hahn, wenn er kräht (I 1458[36] Pr). — Die Betschwester (Quiesel)
Horn an den Knieen (III 829[18] K); sie *peßt Weihwater* (II 823[60] K; vgl. IV 1471

Oft wird dem Scheinheiligen zugleich gesagt, was er in Wahrheit
Et (das Mädchen) *is einen Engel in de Kirch, mär* (aber) *einen Düvel in
Busch* (IV 521[49]). — *De Quiesel is en Hellege e jen Kirch, en Klapei* (Klat
base) *open Stroet on enne Satan e jen Hus* (IV 521[51] K). — Vgl. III 428[12].

Im Schweizerischen Wörterbuch II 522 heißt es passend: W
Ein de Herrgott uf der Zunge hätt, so treit (trägt) *er de Düfel im Bieter* (Tasch

Digitized by Google

ɔ) Eigennutz und Habgier der Pfaffen u. a.

Hier dauert noch viele alte Volkskritik fort an den Dienern der che, die selber „einen großen Magen hat". Mißliebigkeiten des Zehnt- ens klingen hier ebenso noch nach wie der Druck kirchlichen Sportel- ens.

In den folgenden paar Belegen überwiegt in Rh die Schärfe, in SH der ıütige Spott. Aber im ganzen besteht hier in beiden Landschaften und Be- ıtnissen kein Unterschied:

En Pafensak as net voll ze krige (Rh IV 1501[18] K). — *Pafgot, Rafgot! vel, halt den Sack op!* (Rh III 158[30] K Pr).

De Preester hett dat gern, wenn de Buur mit 'n krummen Arm kümmt: schenke bringt" (SH I 171); vgl. Hochzeitslied SH II 828; Scherzfrage I 787).

Slechte Tieden, seggd de Preester, dat kränkelt hier un dor, awer dat starft rood (SH V 55).

In allen Mundarten, wenigstens des Nordens, gibt es wohl das bekannte: *is 'n Ei, sä de Paster, do nehm he dat Goosei* (Gänseei).

Das Volk reiht immer gern das Verschiedenste bunt aneinander, oft, je ereimter, um so besser. Darüber kommt auch „der Pfaff" oft in die tollste ellschaft: *Höt dech bei de Perd van hennen, bei de Fraulüggen* (-leuten) *va , bei de Pafen van alle Sigden* (Rh II 751[8] K). — Andere Verbindungen wie ıden, Huren, Pfaffen" u. ä. m. in Rh III 1018[50] Pr; III 903[52] K.

Auch mit Hunden und mit Affen wird der Pfaff zusammengekoppelt, t Affen schon darum, weil sich's bequem reimt, mit Hunden, weil diese, wie Pfarrer, „ihr Brot mit dem Mund verdienen" (SH I 150; 527: IV 953).

Ruppig, aber echt auch das rh Wort: *„Scheiß auf die Welt und werd geist- h"* (I 1478[4] K Pr; ebenso SH IV 347).

Eigentümlich ist, daß das rh Volk meint, von Pfaffen ererbtes Geld bringe in Glück (I 514[25]; III 351[17] K).

c) Neben dieser allgemeinen Standeskritik auch viel Kritik am igenen Pfarrer, Prediger.

Daß der einem so oft die Hölle heiß macht und überhaupt ein kräftig örtlein liebt und auch einmal „Schrumm" sagt auf der Kanzel (Rh I 812[48] K), ıs ist durchaus in Ordnung: *Wenn de Hirt de Hond net hätt un de Pastur : Hell, dann wär alles verspillt* (Rh III 692[57] Pr). — Vgl. SH II 912: zur Kirche ollen = *in de Höll kieken.* — *De Preester mut de Minschen mal vermüntern* SH V 411).

Sehr häufig und nachdrücklich hüben und drüben Redensarten, die am 'farrer auszusetzen haben, daß er es bequem habe, ganz öffentlich von oben erab und ohne Widerspruch zu reden und zu vermahnen (Rh IV 84[9], 1627[41] K Pr; 816[59] K): *kristellieren* (von „Christenlehre") ist im Rh belehren, schulmeistern Rh IV 1537[1] K Pr), und in SH III 1111 bedeutet ähnlich *preestern* u. a. „sal- ungsvoll reden".

Vgl. die Rätsel vom Pfarrer auf der Kanzel Rh III 788[19] und SH II 872.

Der Herr Pfarrer hat es mit manchem Gemeinfrommen nicht nur dann ver- dorben, wenn er ihm zu lange predigt, sondern auch und vor allem, wenn er

Digitized by Google

ihm zuviel Salbe aufträgt oder wenn er allzu gebildet, allzu allgemein damit unvolkstümlich spricht! —:

Vom Pfarrer, der gar kein Ende finden kann, heißt es in Rh IV 431 *Den Herohme* (Herr Ohm) *es ene Kerzendieb*; vgl. IV 1627[41] K; schon etwa drießlicher: *Pastur käut an senger Predig, dat en enem üvvel wierd* (Rh IV K Pr; SH I 1055).

Saftiger nimmt SH III 1109 am „Kleber" auf der Kanzel Rache: *Dat vun 't lange Predigen, sä de Paster, dor harr he op de Kansel de Büx*

Über den erholsamen Kirchenschlaf urteilt man gleich lustig und drüben (Rh IV 530[26] Pr; SH III 55). — Der Kirchenschläfer kann kaum von sich sagen: *Wenn wi vun 'e Kark kaamt, sünd wi klöker* (SH II

Träufelt gar zuviel Salbung oder Gemeinplätzlichkeit von Kanzel, so zieht der ärgerliche Hörer mitunter scharf vom Leder gegen Alleinredner da oben:

Allzu wohlfeiles Lob der Armut und der verdienstlichen schweren geht mitunter dem „Armen Manne" auf die Nerven, besonders wenn Hochdeutsch kommt: *Arbeit macht reich, sä de Paster; is awers nich wahr, węrn wi Daglöhners alltohoop* (allesamt) *riek Lüd* (SH I 655): Übrigens ganz vereinzelten Fälle des sozialen Aufgebärdens der kleinen Leute in Wörterbüchern.

Das häufig gehörte Wort „Aller Segen kommt von oben" wird ironisch öfter abgewandelt, vervollständigt, auch einmal so: *Dat baben, sä de Paster, dor weih* (wehte) *em 'n Dackpann* (Dachpfanne) *op* (SH I 193). — Ähnlich steht es mit „Alles mit Maßen": *Allens sä de Preester, do drünk he Kǫm* (Kümmel) *ut 'n Litermaat* (SH III 563).

Spottmessen u. ä. m. sind natürlich nur unterm katholischen GV und im Schwange gewesen (GV II 242). Aber Spielgebete der Kinder IV 11) und Laienpredigten ähnlichen Schlages gibt es auch untern testantischen Kirchenvolk (SH III 1109). Eine solche Predigt fängt etwa *Appeln sünd keen Bęrn und Bęrn sünd keen Appeln un de Wust hett Snappeln* (Zipfel); *twee Snappeln hett de Wust un de Buur groten Dǫst* (Durs

Umgekehrt sind Bekenntnisse echter Ergebenheit an den Pfarrer in der Volkssprache ganz selten; die wenigen, die sich haben dabei wohl alle oder zumeist eine ironische oder humoristische Färbung:

1. *Fer 'm Kreiz becken* (bücken) *se sech all*: „vor dem Geistlichen" 1470[6] Pr).

2. *Der Herr* (der Geistliche) *hot et gesot* (gesagt): „dann kann aller Weisspruch von andern nicht gelten" (III 554[43], ohne Belegort, aber wohl katholisch).

3. *Wenn de Pastuor sät, he söl Hei* (Heu) *frete, frett he et Laken* sehr hält er den Pastor fast für seinen Gott" (Rh III 588[30] Pr).

Die geschilderte Ablehnung der Frömmelei, der Heuchelei in Glaubenssachen trifft uneingeschränkt vollauf die wahre Meinung des Gemüts frommen Volks. Hingegen muß die insgesamt doch recht schneidende Beurteilung, oft Verurteilung, des Pfarrers seitens seiner Schäflein

Digitized by Google

m oder ein paar Körnlein Salz verstanden werden. Es steckt viel
n von der (in losen Worten freilich liebend gern!) übertreibenden
tlust oder Lästerrede standesgebundener Volksmenschen gegenüber
rn Ständen. Wie zahlreich und hart sind nicht die insgesamt gleich-
sicher übertreibenden, oft gradezu schnöden Volksworte wider den
ern, den rohen Tölpel, den gemeinen Filz, den schlitzohrigen Leute-
üger, die gleichfalls meist wohl nicht gar so bös gemeint sind, die
nfalls aber den Wert des fleißigen Bauernstands in Wahrheit nicht
nälern können. — Über die volks- und gemeinschaftsseelischen Unter-
ide solcher über diesen Bereich wechselseitiger Standesverunglimp-
; noch weit hinausgreifenden Neigung, dem andern, dem Fremden
am Zeuge zu flicken, an einem andern geeigneten Ort mehr!

Fassen wir zusammen: seinen Sinn für Maß sowohl wie für Echt-
bekundet der gemeinfromme Volksmensch, indem er übertriebene
ärden und Formen einer sich gern zur Schau stellenden, vielleicht
heuchlerischen Verehrung Gottes und der Heiligen offen und ent-
eden verurteilt. Seine soziale, ständische, laienmäßige Selbständigkeit
itten seiner einheitlichen, unzerfällten weltlich-frommen Lebensfüh-
g und Lebensauffassung zeigt er, indem er, auch gegenüber dem
rrer (katholisch: „dem Herrn"), Rückgrat und eigenes Urteil beweist.
allem aber: zu seiner Mitverantwortung am eigenen Ergehen und
icksal in dieser Erden- und zugleich Gotteswelt bekennt er sich in
en markigen Worten, die den Menschen bei allem Vertrauen zu
tes Macht und Regiment und Hilfe zunächst einmal zu vollem, täti-
n Selbsteinsatz aufrufen —: kann man sich stichhaltigere, ausdrucks-
ere Zeugnisse dafür denken, daß der so mächtig sitte- und gemein-
aftgebundene Gemeine Mann und Gemeinfromme, wenn er nur
z reif und ein rechter Kerl geworden ist, als eine zwar schlichte,
r ganz echte volksmenschliche Persönlichkeit[1] anerkannt
werden verdient? (GV I 752f.)

[1] Diese Herausarbeitung echter, menschlicher Persönlichkeit im einfachen
k ist ebenso unumgänglich, wie sie behutsam und immer in möglichst an-
nchsloser Form geschehen muß. Man kann entweder darin fehlen, daß man
das nun einmal noch unheimlich schlichte Volkswesen einen zu entwickelten,
bildeten" Persönlichkeitsbegriff heranbringt. Oder man verleugnet zu Unrecht
volksmenschliche Persönlichkeit, indem man über der Wucht der Gemein-
aftsbindung das Einzelleben ganz vergißt oder allzu sehr verkleinert, woraus
n alle Gemeinschaft nun einmal naturnotwendig aufbaut. — Ich stimme in
Ausgleichung zwischen Individuum und Gemeinschaft in aller Hauptsache
rein mit Friedrich von Gottl, Volk, Staat, Wirtschaft und Recht, I. Teil,
lin 1936, 72f. — Hier bei uns hängt freilich vorweg alles ab von einer
ntigen, genügend vorsichtigen und zugleich hinreichend festen Erfassung des
meinen Mannes und Gemeinfrommen als einer ganz bestimmten, scharf um-
enen, altehrwürdigen Volkslebensgestalt.

Digitized by Google

Eine geistige Persönlichkeit aber ist hier der Gemeinfromm zweifelhaft einfach schon darum, weil er — er selber! — sich Gelegenheit in jedem dieser Volksworte als solche ausspr Gewiß tut er das auch hier eingebettet in Gemeinschaft, mit gem von der geistigen Sprachgemeinschaft. Aber im Augenblick ist er — vielleicht zum vieltausendsten Mal — diesmal wieder frei sprochen hat, damit immer zugleich Spracherneuerer, Wortführer Fortführer geistiger Überlieferung in der Mundart.

4. Christus im Vergleich zu Gott in den Augen des meinfrommen Volks.

Die gewaltige Überlegenheit des Belegstoffs unter den Stichw „Gott" und „Herrgott" gegenüber dem, was unter „Kristus „Jesus" zu finden ist, rein mengenmäßig, äußerlich, wie der Verg zunächst angestellt ward, ist dennoch schon eindrucksvoll und bed tungsvoll genug. Die Schale, worin die Worte und Werte „Gott „Herrgott" ruhen, neigt sich aber noch viel tiefer, wenn wir hier die Fülle und Mannigfaltigkeit des volkslebenskundlichen, volks giösen Sinns bedenken und wenn wir daneben eine nach Umfang Inhalt fast versagende Kargheit auf der andern Seite beobachten.

Ganz allgemein ist sprachlich zu erwägen: „Gott", gemeingerma **guđa*, ist uraltes Gut unsrer Volkssprache. Jesus Christus ist ein spä Zuwanderer aus dem Morgenland. Von fremden Priestern in unser La geleitet, gehört „Christus" auch nach dem anfänglichen Sieg seiner Le in unserm Volk, soweit der Priester nicht gar im unverständlichen La von ihm kündete, mehr in das Deutsch der Bildungssprache der Kir als in die unberührtere Sprache des GV, um die sich unsre Wör bücher aus gutem Grunde einzig und allein bemühen.

Auf das bloß Sprachliche aber kommt es hier nun freilich durch nicht allein an: die Entscheidung unsrer Kernfrage erfordert eine allseitigere Prüfung des Für und Wider und schließlich eine zusamm fassende, wohlausgeglichene Wertabwägung.

Gerade hier muß die bloß sprach- und stichwortvergleichende Betrachtu nach der Regel der größeren Zahl und Mannigfaltigkeit volkslebenskundlich ergänzt werden (oben 292). Es gilt hier, das volksreligiöse Gew von „Kristus" und „Jesus" gegenüber dem von „Gott" und „Herrgott" im volk schlicht volksmäßigen religiösen Lebensbereich und Lebenszusammenhang richt zu bestimmen. Hierbei bleibt das Wort, die Sprache immer noch stark mitentscheidend, aber nur eingeordnet in den Gesamtvollzug kirchlich-religiöser V stellungen, Handlungen, Formen.

Schon rein sprachlich hat ja Jesus zunächst noch weiter an Boden gewonnen in unzähligen volkstümlichen, z. T. ganz oder überwiegend abergläubischen Segnungen, Besprechungen u. a. m. Hierbei e

Digitized by Google

sich bereits die feierlich gesprochene Wendung, Formel, und es
eft sich dabei die Wortgewalt noch entscheidend durch einen da-
erbundenen Ritus, — einen Ritus in einer ganz bestimmten, meist
thaft erregten Lebenslage, etwa bei Krankheit, Feuersbrunst usw.
Dies Verwendungen von Christi Namen im Laienmund. Aber auch
gute, echt christliche Predigt vermag dem Gemeinfrommen Volk,
t wenn ihm die Bibel nicht so viel bedeutet, wie einem („bibel-
henden") Erweckungschristen, grade Christi Person, Erdenlauf und
pferung in einer guten Stunde und Stimmung gewiß mitunter nah
ringen, vom rührenden, bescheidenen Anbeginn in Bethlehems Stall
zum grausamen Ende auf Golgatha und schließlich der Auferstehung
Ostern: all dies fest und festlich später eingegliedert in den Gang
Ring des Kirchenjahrs, eines ursprünglichen indogermanischen
nenjahres, das in allen seinen Stücken mit Gestalt und Tat des indo-
manischen Sonnenhelden verknüpft war. Die Wunder und die Gleich-
e des Herrn, etwa vom Säemann, vom guten Hirten, vom Weinberg:
sind von sich aus so echt volkstümlich, daß grade sie den ganz
lichten Volksmenschen und Gemeinfrommen, jung oder alt, ohne
teres packen können.

Ferner steht der Heiland oft im Mittelpunkt des Gebeterleb-
sses, das wiederum wesentlich hinausgreift über den bloßen, kahlen
ortgebrauch selber: die Mutter betet mit dem Kinde, das sie früh die
inen, ungelenken Hände falten gelehrt hat, und Mutter und Kind er-
en dabei vielleicht zu innerst ihrer beider volle Gemeinschaft
t dem Heiland, die wiederum hergestellt worden ist: tätig, in
er ganz bestimmten, geheiligten, altehrwürdigen, nicht bloß sprach-
hen Form und Gebärde.

Ähnlich die Macht des Liedes zum Preis des Heilands, die es aus-
t auf Gemüt und Leib-Seele gläubig hingegebener Sänger in der ver-
mmelten Gemeinde. Auch hier ist es das eigene, kraftvolle Mittun
des einzelnen in der Gemeinde, was, zusammen mit dem Wohl- und
elklang der Orgel, im allumfassenden heiligen Raum der Kirche, das
rachgemeinschaftliche Erlebnis gewaltig bereichert, verinnerlicht und
rlebendigt („aktiviert").

Anderes liegt wieder verschieden bei den verschiedenen Kirchen,
egt dabei in der gemeinvölkischen Wirkung, Erwärmung im ganzen
cht viel günstiger bei der ritenreicheren, „wunder-volleren" katho-
schen Kirche.

Das Bild des Gekreuzigten, von rheinisch reformierten Syn-
den im 16. und 17. Jahrh. bilderstürmerisch bekämpft[1], begegnet dem

[1] Hashagen a. a. O. 106 f.

Digitized by Google

Katholiken fast auf Schritt und Tritt, außer in der Kirche daheim a Herrgottswinkel, draußen am Weg oder in der kleinen Kapelle, als Ste oder Holzkreuz, oft mit frischen Blumen immer wieder neu und ge geschmückt. Der Gekreuzigte steht sichtbarlich rührend im Mittelpun des hochfeierlichen Fronleichnamstages, des „Prangetags", im Mitte punkt auch der Hochmesse und ihrer alle Sinne gefangen nehmende feierlichen Begehung. Am Karfreitag, wie packt da nicht den katho lischen Volksmenschen grade das, was den ernsteren, strengeren Pro stanten so fremd berührt: die Erbauung von Christi Grab, mit bun erleuchteten elektrischen Lampen in der Grabkammer.

Ganz ernst und feierlich ist es dem frommen Protestanten um de Genuß des Abendmahls (GV II 57/58). Nichts andres im ganzen re giösen und gottesdienstlichen Bereich kommt dem gleich. Wenn ma dazu in SH (I 741) gern sagte, *to Gotts Disch gahn*, so meint hier „Got „Christus", der nach der Lehre das Sakrament errichtet und seine Jüngern zuerst ausgeteilt hat. Beim heiligen Abendmahl hat „heilig oft noch bis heute einen ganz vollen Klang, von innen heraus, behalte Die Beschränkung der Zahl der Sakramente hat für das protestantisc Gefühl den Sinn und Gehalt dieses Sakraments noch vertieft. Vielleic darf man sagen: nirgendwo sonst ist protestantische Frömmigkeit, zwar auch Gemeinfrömmigkeit, für die der Abendmahlbesuch vor alle übrigen freilich erst einmal Sache ehrbarer Sitte ist, noch am ehes bereit und imstande, sich echt christlich zu verinnerlichen, sich innerli zu weihen, wie grade beim Abendmahl.

Freilich ist im letzten Jahrhundert unterm protestantischen Kirchen volk der Abendmahlbesuch an Zahl und es ist sicher auch unter dene die noch zum Tisch des Herrn gehen, das Abendmahlserlebnis an Tie und Gemütsgewalt bei vielen stark abgeflaut.

Die SH-Mundart spiegelt die Bedeutung des Abendmahls n ganz unzulänglich. Auffüllung der bloß sprachlichen Deutung mittels volk lebenskundlich-volkareligiöser Deutung tut hier besonders dringend not.

Ohne weiteres paßt hierher nur ein einziger Beleg: *Mi is so abendmaa hafti to Mood* „so feierlich, als sollte ich das Abendmahl nehmen" (I 19). Wa ebendaselbst folgt, ist mir nicht verständlich: „*de Abenmahlslichen* (Lichter werden von der Totenfrau auf den Sarg gestellt".

Abendmahlsrock ist der gute schwarze Tuch- und Kirchen-, Feiertagsro *Abendmahlshoot* wird für Zylinder gebraucht.

Unter Brot, Wein oder Blut nichts hierher Gehöriges. — Unter „Alte noch ein einschlägiges, heute veraltetes Scherzwort: „Wenn die Flasche lee geleert ist, sagt man: *Nu gaht se bald üm't Alter*, weil der Gang um den Alta beim Abendmahl den Schluß bildet" (I 110).

— Völlig verfehlt freilich wäre es, wollte man zur noch höheren Ehr Christi sagen: überall, wo Gott sei, sei auch Christus; Christus un

Digitized by Google

tt seien ja eins, insbesondere sei der „Herrgott" immer dasselbe wie „Herr Jesus". Ganz abgesehen davon, daß die Lehre von den drei ersonen" in dem einen göttlichen Wesen dem einfältigen Volk viel zu ffelig ist (GV II 23 f.), spricht hiergegen entscheidend folgendes: es immer ganz vorherrschend, und dies in reicher Mannigfaltigkeit und icht, das Göttliche schlechthin, richtiger, ganz persönlich, aber eben licht ein-persönlich, der eine mächtige und gerechte Weltregent, ermenschlich, und doch auch wieder recht menschenähnlich, menschen-n, immer der Hüter der Ordnung, sehr oft mit einer besonderen endung zum Bauern- und Wettergott, was wir im voraufgegangenen Stück in einer Auslese aus den viel größeren Beständen unserer örterbücher vor uns ausgebreitet gesehen haben.

Nein, ein ganz großes Übergewicht Gottes und des Gottaubens im gemeinfrommen Leben und Bewußtsein bleibt sicher und erschütterlich bestehen, — so sicher, daß auch das Endurteil zu Recht stehen bleibt: Gott der Herr steht beherrschend im Mittelnkt gemeinfrommer Volksreligiosität, nicht Jesus ristus.

Oder gelehrter, sozusagen theologisch gefaßt: gemeinfrommer Glaube ist „theotrisch", nicht „christozentrisch". Darum ist es durchaus falsch, wenn Franz hnabel in Bd. IV, „Die Religiösen Kräfte", seiner „Deutschen Geschichte im Jahrh.", 4, bei der Rede von der Wiederbelebung der Volksreligiosität zu ginn jenes Jahrhunderts sich so ausdrückt, als wäre vor und nach dem igiösen Tiefstand des Aufklärungszeitalters das deutsche Volk vollauf jesusäubig gewesen und nichts andres.

5. Volksreligiöses Urvätererbe.

In wichtigen Hinsichten decken oder ähneln sich Gottesglaube, tliche Anschauungen und Lebensgefühl bei den Germanen und bei serm Gemeinen, Gemeinfrommen Volk.

Wir Nachfahren ganz vorherrschend einer antiken Kultur der einzelmenschhen Bildung, des rationalen Denkens und der Werte tun uns sehr schwer, s des so ganz andersartigen germanischen Lebensgefühls und Wertfüges von innen heraus zu bemächtigen. Hieran, also an volkslebensndlicher (oder lebenswissenschaftlicher) Deutung des Wens und Erbes unserer Vorfahren, hängt aber alles. Während drum ne eingeschränkter philologische Deutung und insbesondere Mythologie im nne einer Göttergestaltenlehre zurücktreten, kommen hier — außer dem mer wertbeständigen Andreas Heusler (Germanentum, Vom Lebensd Formgefühl der alten Germanen, Heidelberg 1934) — als mir nach Grundltung und Arbeitsweise verwandte Ratgeber besonders in Betracht: Wilelm Grönbech (Kultur und Religion der Germanen, 2 Bände, Hamburg 37/39) und Otto Höfler (Kultische Geheimbünde der Germanen, Bd. I, 35) sowie, trotz besonderer Strenge im Philologischen, auch Walther Gehl er germanische Schicksalsglaube, Berlin 1939).

Digitized by Google

Was weiter noch mir bedeutsam und förderlich erschien, ergibt sich aus den Belegen in den Anmerkungen.

Daß gegenüber der grundsätzlichen Forderung der Lebens- und Wesensdeutung aus dem Ganzen die folgende Herausklaubung einzelner Wesenszüge ein recht mißlicher Behelf bleibt, ist mir völlig klar.

Folgende Wesenszüge germanischer Frömmigkeit können wohl als heute wissenschaftlich gesichert gelten und laufen dabei zugleich auf entscheidende Grundzüge unserer Gemeinfrömmigkeit hinaus:

1. Der Germane vertraut auf seinen Gott als seinen mächtigen, verläßlichen Freund (*fulltrûi*). — Nichts von schlotternder Angst vor einem finster dräuenden göttlichen Gewaltherrn. Nichts vom Gefühl armseliger Kreatur im Staube. Kein Sündendruck, kein Bedürfnis nach einem Mittler zwischen Gott und dem Menschen.[1]

2. Wohl steht über dem Glauben der Germanen und auch noch über seinen Göttern die unerschütterliche, geheimnisvolle Fügung und Macht des Schicksals. Aber der echte Mann, der Held, nimmt handelnd, wehrhaft das Schicksal, seines Lebens Schicksal, auf in seinen Willen. Gegen dem germanischen Schicksalsglauben ist jeder Fatalismus völlig fern.

3. Im Dasein hier daheim, bei den Leuten vom eigenen Blut und Stamm (in „Midgard") haben Leben und Welt der Germanen ihre Mitte und blüht Gemeinschaft. Hier steht jeder lebenslang wacker seinen Mann; dem Lebensende aber schaut er kühl und gefaßt ins Auge und achtet — vom Nachruhm abgesehen — das, was weiter noch kommen mag, gering.[3]

4. Solche helläugige, nüchtern-irdische, eigenverantwortliche Sittlichkeit gilt dem Germanen das Meiste. Hierin wurzelt sein Leben mehr als im eigentümlich religiösen Bereich.[4]

---

[1] Heusler 55 und 102f.; Hermann Güntert, Altgerman. Glaube, Heidelberg 1937, 43. — Auch Bernhard Kummer, Midgards Untergang (Leipzig 1927) rückt den Gott als Freund in den Mittelpunkt germanischer Glaubensvorstellungen, macht sich dabei die Entwertung der Gegeninstanz, des wichtigen wuchtigen germanischen Schicksalsglaubens, aber wohl gar zu leicht. — Belege zum Gott als Freund aus den Sagas bei Walter Baetke, Die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1938, 63/64.

[2] Heute vor allem das umfassende Buch von Gehl.

[3] Die feste Ordnung des Weltbildes vom eigenen Lebenssitz in Sippe und Heimat aus vor allem bei Grönbech. — Heusler 102f. — Die aufrechte, volkspersönliche Haltung des einzelnen Germanen bei stärkster Sippen- und Gemeinschaftbindung ist schlechthin gemeine Meinung im Schrifttum, die Haltung gegenüber dem Tod und dem etwa Nachfolgenden kaum weniger. Bei der volksmenschlichen Persönlichkeit vermehren sich die Beweisgründe, weit über das alte Schrifttum, die Dichtung, hinausgreifend, aus den Bereichen des Rechtslebens und der Politik.

[4] Heusler 55/56. — Hans Kuhn in Hermann Schneiders German. Altertumskunde, 1938, 180.

Digitized by Google

Vom Glaubensleben germanischer Kleinbauern, als sozusagen
n germanischen Gemeinen Volk, wissen wir freilich ganz besonders
nig. Die Spannung zwischen einem heldischen Schicksals- und dem
ttesglauben fehlt hier wohl entweder ganz oder ist viel schwächer.[1]
Dafür treten, gewiß nicht gar so viel anders wie bei unserem GV,
terhalb der Herren- und edelbäuerlichen Schicht die niederen und
iberen Vorstellungen und Übungen hier wohl schärfer in Wettbewerb
t einer schon klareren und gehobenen Gottesvorstellung.

Das für kleinbäuerliches Leben besonders bedeutsame[2] große Sitten-
dicht bestätigt in Form handfester, derber Sprüche, was wir soeben
s den Leitsätzen 2 bis 4 vernahmen, namentlich was die Forderung
ichtern-tatkräftiger und zugleich klug-besonnener Lebensbehauptung
id was die erdenfeste Diesseitigkeit des Lebensgefühls angeht.

So friedlich wie die im 19. Jahrh. fast mitverbürgerlichten deutschen
auern sind jene germanischen Kleinbauern des Sittengedichts freilich
irchaus nicht.

Den Unsrigen war nicht nur schon im Mittelalter das Heldische zu-
mmen mit Wehrpflicht und Waffenrecht meist gründlich abgewöhnt worden,
daß SH und Rh „Held" im Volksmund nur noch in einem ironischen Sinne
H II 723; Rh III 484) kennen: *Du büst 'n Held in de Bottermelk, wenn de
lüten dor rut sünd* — so höhnt man in SH und auch bei uns in Oldenburg
äufig.

Auch vom Schicksalsglauben ist für den Gemeinen und Bauersmann
nd die Mundart seit lange nichts mehr nachgeblieben. Bereits als die Goten
hristen wurden und sich an die Bibel hielten, fanden sie darin auch in ihrer
igenen Übersetzung die gemeingermanischen Bezeichnungen für „Schicksal"
icht wieder (Gehl 21): Sie paßten nicht darein.

Dagegen spielen Glück und Unglück im Sinnen und Sprechen des Ge-
einen Mannes eine sehr große Rolle. Das Launenhafte am Glück und, daß es
as Glück lieber mit dem Dummen oder mit dem Bösen hält, kommt dabei
mmer wieder heraus: oft unbewußt, Ausdruck des Lebensneids oder hilfloser
Versuch der Selbstrechtfertigung eines gescheiterten Lebens.

Auch diesem geringeren germanischen Bauern des Sittengedichts ist,
wenn er in Feld oder Wald seine friedlichen bäuerlichen Geräte führt,
die Waffe noch griffgerecht zur Hand. Sonst übt er aber bereits, nicht
viel anders wie sein Nachfahre, der Gemeine Mann, die Weise herz- und
handhafter Selbstbehauptung und Selbstverantwortung im Hier und

[1] Gehl 186.

[2] Als „Das alte Sittengedicht" am allgemeinsten zugänglich in Felix Genz-
mers Übertragung „Die Edda", Volksausgabe, Jena 1933, 103 f. — Über den
kleinbäuerlichen Lebensgehalt des Gedichts vgl. Hans Kuhn, Die Rangordnung
der Daseinswerte im alten Sittengedicht der Edda, Ztschr. f. Deutsche Bildung
15 (1939) 62 f.

Digitized by Google

Jetzt, in Haus und Hof und Familie und lobt sich sein beschei... Leben: denn

nichts taugt mehr, wer tot.

Hingegen

Wer lebt, kriegt die Kuh.

Zwei geschlossene Sinnsprüche:

Selbständig als Herr im eigenen Heim.

Gut ist ein Hof, ist er groß auch nicht:
daheim ist man Herr;
hat man zwei Ziegen und aus Zweigen ein Dach,
das ist besser als betteln gehn.

Gut ist ein Hof, ist er groß auch nicht:
daheim ist man Herr;
dem blutet das Herz, der erbitten die Kost
zu jeder Mahlzeit sich muß.

Selbstverantwortlich — rege.

Früh soll aufstehn, wem Arbeiter mangeln,
und eilig zur Arbeit gehn;
manches versäumt, wer morgens schläft;
halb reich ist der Rasche schon.

An Rinde fürs Dach und dürren Schindeln
bedenke man den Bedarf,
des Holzes Vorrat, daß er hinreichen kann
drei Monat und mehr!

Ähnlich hüben und drüben vor allem die Stellung der *Famil...* der Sippe. Gewiß, bei den Germanen ist es die Sippe, die (nicht unt... einem Dach zusammen siedelnde) Großfamilie, beim GV *die Klei...* familie, die aber, besonders rechtlich, auch innerhalb der germanische... Sippe so etwas wie deren dichtesten Kern darstellt. Kleinfamilie be... GV auch insofern, als hier, ganz anders wie für das viel vollere[1] — auch religiös ganz volle — Sippengefühl der Germanen, der Zusammen... hang mit den eigenen Ahnen, auch den längst abgeschiedenen, all... früh abzubrechen pflegt. Und dennoch, wenn man bedenkt, daß gra... die Familie im GV und besonders im deutschen Bauerntum (GV I 196... 253f.; 588f.) die alles andere weit überragende, die dichteste, festes... Gemeinschaft von allen gewesen ist, so kann man mit vollem Rec... sagen: Nirgendwo sonst innerhalb aller uns nahen Kul... turen haben wohl Sippe und Familie eine derartig viel... seitige Lebenswichtigkeit und gewaltige Lebenswuch... erlangt wie bei den Germanen und wie im GV und beson... ders in dessen Kernstück, dem deutschen Bauernvolk. Be...

[1] So steht die Sippe im Mittelpunkt von Grönbechs „Kultur und *Religion* der Germanen".

Digitized by Google

en wachsen und weisen sie nach Gehalt und allgemeiner Wertzung über ihren eigentlichen engen Lebenskreis hinaus und sind Ausdruck und Träger sittlicher Volksordnung.

So die Vorstellung von Gott und von der Gemeinschaft des Menn mit Gott im besonderen germanischen Lebens- und Glaubensich. Die Deutung indogermanischer Frömmigkeit[1] ergibt, n hierin andere, ausgeprägtere Hochformen indogermanischer Vetternft stärker berücksichtigt werden als grade die germanische, einige reichungen. Das Ergebnis entspricht dabei eher noch voller dem einfrommen Glauben an einen Gott als Gottvater und „unsern rgott". Denn in dieser Zusammenschau (und „Konkordanz") erpint eine lichte, über alle anderen hocherhabene Göttergestalt als ter indogermanischer Volksglaube. Dieser Gott ist die höchste Verkommnung besten Menschentums, und zwar festsiedelnden, freien ternums. Er ordnet und regiert Welt und Leben: auch dies nach eines großmächtigen Volksfürsten und zugleich gewalthabenden, sorgenden und beschützenden Vaters über die Seinen in Haus und f und Heimat. Verehrung und Vertrauen bestimmen zusammen die ndhaltung all unserer Vorfahren zu ihrem Gott und speisen und üllen die Gemeinschaft, die sie zusammen mit ihrem Gott umfängt. s Beste also, was in einem tüchtigen, vorbildlichen Volksmenschen, erlei ob „Ahn" oder „Edda", „Jarl" oder „Kerl", wenn auch in ihnen en nie ganz ohne Fehl und ohne Trübung, Gestalt angenommen haben g: offener Sinn und bereite Fähigkeit für Recht und Ordnung, Treue d Hilfs- und Opferwille gegenüber den Genossen, besonders denen vom genen Blut, Kraft zur Lebens-Führung, -Meisterung —: all das findet r fromme, hochgemute Indogermane auf dem Wesensgrunde seines ttes.

— Es ist bisher wohl gemeinhin Auffassung in der deutschen Volksnde gewesen, daß im GV das Verhältnis der deutschen Volksmenschen Gott unterm Christentum vorwiegend alttestamentliche Züge gegen habe (GV II 28).

Richtig daran bleibt lediglich, daß die über Luther und seinen und dere Katechismen in die Kinderseele und ins Volk gedrungenen (oben 36/87) Zehn Gebote dank ihrer erdengerechteren, menschenmöglichen

[1] Ich folge in der Deutung indogermanischer Frömmigkeit Hans K. Günther, Frömmigkeit nordischer Artung (Jena 1934; vgl. vom selben erf. auch: Die Nordische Rasse bei den Indogermanen Asiens, München 1934, amentlich Vorwort und Zusammenfassung 227 f.) und Walther Wüst, „Von ndogermanischer Religiosität: Sinn und Sendung", ARW 36 (1939) 64 f. Sie ißen auf R. Walther Darré, Das Bauerntum als Lebensquell der Nordischen asse, 3. Aufl. 1933, insofern, als D. „die Einheit freibäuerlicher und nordischer Wesensart aufzuspüren und zu deuten" unternommen hat (GV I 860).

Digitized by Google

Forderungen auch bei uns geeignetere und darum wirksamere Erzie
handhaben geboten haben als viele („chiliastische") Lehren und F
rungen Christi selber, besonders in der Bergpredigt, zumal diese
Gebote nichts anderes als die Überschichtung eines hochaltertümli
indogermanischen Neungebotes darstellen. Auch die starke Ges
lichkeit des Alten Testaments kam dem Sinn des GV un
sonders des Bauernvolks für unverbrüchliches Recht und gute Or
möglicherweise entgegen: nur, daß dieser Sinn unserm Volk doch s
eingeboren gewesen ist und letztwesentlich herstammt aus der
Meinung des Germanen für Recht — für ungeschriebenes Volksr
aber nicht für geschriebenes, für nationales Tafelrecht!

Richtig bleibt wieder die herrschende volkskundliche Meinung.
sie im Verkehr der Menschen, besonders Bauern, mit Gott oft ein
eigennütziges Verhältnis von Leistung und genau abgemessener Ge
leistung gesehen hat, das in eben dieser seiner rechnerischen, entgel
Vertraglichkeit da und dort ans Alte Testament erinnert. Aber die
rechtigkeit Gottes hat doch in den vielsagenden Zeugnissen un
deutschen Mundarten auch bereits voll die Verbindung aufgenomm
mit dem Gedanken einer beständigen sittlichen Weltordnung, wie
wenigstens im Jahwe der Tafeln des Moses, niemals erreicht wurde.

Entscheidender aber ist folgender Unterschied zwischen
indogermanisch-germanisch-deutschen und der jüdisch
Gottesvorstellung. Und eben dies ist auf Grund unserer mund
lichen Untersuchungen m. E. völlig unbestreitbar:

Bei der Glaubensvorstellung von Gott und vom Verhältnis
Menschen zu Gott liegt für unser Gemeinfrommes Volk, nicht and
wie für unsere germanischen Ahnen, das entscheidende Gewicht al
auf der Gemeinschaft, wurzelnd in verehrungsvollem Got
vertrauen. — Für die alttestamentliche Jahwe-Auffassung liegt, w
auch später der Gott der Propheten gelindere Wesenszüge beigemis
erhalten hat, alles in allem der Ton statt dessen auf dem Abstan
der Kluft zwischen Gott und Kreatur: die Spannung z
schen der unerreichbaren, unnahbaren, oft schier unheimlichen Hoh
des Schöpfers und der Niedrigkeit seiner Geschöpfe bleibt immer b
stehen und entscheidend. Diesen Gott soll man zu allererst und imme
fürchten. — Dagegen ist von Gottesfurcht in unseren Wörte
büchern kaum die Rede.[1]

[1] Benutzt wurden: Rud. Kittel, Geschichte des Volkes Israel, Bd. I[2], Got
1912, namentlich 550 f. und 297. — Paul Volz, Das Dämonische in Jahw
Tübingen 1924. — Johannes Hempel, Gott und Mensch im Alten Testamen
2. Aufl., Stuttgart 1936. — Art. „Gottesfurcht" von Seeger, RGG 2, II (19
1354/55.

Digitized by Google

Inhaltsübersicht

Gemeines Volk und Gemeinfrommes Volk.
1. Worum es geht. 2. Gemeines Volk. 3. Mundart und Kulturschöpfung des Gemeinen Volks. 4. Gemeinfrommes Volk — das Kernstück des GV. 5. Erweckungschristen und Gemeinfrommes Volk. 6. Untergang des Gemeinen Volks und Verfall der Volksfrömmigkeit im 19. Jahrh.
Was bringen die Wörterbücher von „Gott", was von „Christus?" 1. Vorbemerkung: Vorsicht bei der volkslebenskundlichen Deutung unserer Mundarten! 2. Vorweg: Glaubensspaltung im Spiegel der Mundart. 3. Der Name Gottes und andre heilige Namen. 4. Gemeindeutsche Wendungen mit „Gott" darin. 5. Gott und die Einfältigen, Leichtgläubigen. 6. Gottvertrauen. 7. Gottes Gaben, Schickungen, Prüfungen. 8. Gott ordnet Welt und Menschenleben. 9. Gott kann alles, weiß alles; ist in allem gegenwärtig. 10. Gott als gerechter Richter, Strafender. 11. Hilf dir selber, so hilft dir Gott! 12. Der Wetter-, der Bauerngott. 13. Jesus Christus.
Zusammenfassende Deutung — Ununterbrochener germanisch-deutscher Volkslebenszusammenhang.
1. Inhalt des letzten Stücks. 2. „Unser Herrgott", „Vater unser". 3. Selbst ist der Mann! — Aufrechte Haltung, volksmenschliche Persönlichkeit. 4. Christus im Vergleich zu Gott in den Augen des Gemeinfrommen Volks. 5. Volksreligiöses Urvätererbe.

DAS CHRISTENTUM DER KATAKOMBEN

VON *EDMUND SCHOPEN* IN MÜNCHEN

MIT 9 ABB. AUF TAFEL II–IV

I. DER RELIGIONSGESCHICHTLICHE CHARAKTER DER KATAKOMBENMALEREIEN

Das frühchristliche Christusbild bis tief in das 6. Jahrh. hinein zeigt den Typ des jugendlichen Gottes. Erst nach ihm erscheint der bärtige Orientale mit straffem, gescheiteltem Haar.[1] Die vorwiegende Darstellung der ersteren Auffassung ist seit dem 3. Jahrh. in den Wandmalereien der Katakomben die des Guten Hirten (Abb. 1).[2] Hans Achelis sagt im ersten

[1] Strzygowski, Spuren indogermanischen Glaubens in der Bildenden Kunst 1936, 173 u. 162; Hans Preuß, Das Christusbild im Wandel der Zeiten 1921; Walther Rothes, Christus in der bildenden Kunst aller Jahrhunderte 1924, 5—7. Die beiden Typen kehren in der weiteren Entwicklung aus gleichem Ursprung wieder in Robert Berger, Darstellung des thronenden Christus in der romanischen Kunst (syrisch-semitischer und hellenistisch-kleinasiatischer Typ 145 u. 7) und in Friedrich Gerke, Christus in der spät-antiken Plastik² 1941 (Christus heroicus et victor und Christus philosophicus), 13 u. 23.

[2] Strzygowski a. a. O. 173 u. 412. Der allgemeine Typ der Erlösergestalt (vgl. Jeremias, Gerke u. a.). Bei Alfred Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur heißt es vom irdischen Abbild des Gottkönigs 102/3: „Der älteste Königstitel scheint 'Hirte' zu sein." Die in der Hammurabizeit bereits fixierte

Digitized by Google

Bande der evangelischen Enzyklopädie „Die Religion in Geschichte u Gegenwart“ (S. 251): „Das häufigste Bild ist der Gute Hirte mit d Schaf auf der Schulter; er kann geradezu als das Emblem der Al Kirche gelten.“ Prälat Dr. Josef Sauer sagt im fünften Bande des „Le kons für Theologie und Kirche“ (S. 869): „Von Symbolen trifft man sonders oft den vielfach zentral angebrachten Guten Hirten und Orans.“ Der evangelische und der katholische Kirchenhistoriker s sehen in der Hirtengestalt der frühchristlichen Kunst den Wesenstyp Christusbildes. Verwandt mit dieser Christusdarstellung als Guter H erscheint das Orpheusbild der Katakomben. Leclercq hat im Dictionna d'archéologie chrétienne et de liturgie (XII 2, 2735—2755) 24 solch Darstellungen in der frühchristlichen Kunst nachgewiesen, darunter f Katakombenbilder, „die teils Orpheus unter allerlei Tieren, teils u unter Schafen zeigen, wodurch er sich dem Typus des Guten Hirt nähert“ (Konrad Ziegler in Pauly-Wissowa). Orpheus und der Gute H verschmelzen im Frühchristentum zu einer einheitlichen Vorstellung. D Kalenderordnung des 4. Jahrh., die nach dem Siege des Christentu seine Feiertage staatlich anerkennt, verlegt die alte Geburtsfeier Chri vom Epiphaniasfest auf den 25. Dezember.[1] Das Epiphaniasfest war na Useners Forschungen ursprünglich die Epiphanie des Dionysos, also nic die Erscheinung Christi in der Welt, sondern die des griechischen M steriengottes Dionysos.[2] Der 25. Dezember war zugleich der Geburtst

---

Etanalegende, die die Entstehung des Königtums von Gottes Gnaden schild nennt das zu erwartende Königskind „Hirte der Menschen“. Jeremias a. a. 323 u. 432. Vgl. auch Reall. d. Assyriologie, Ebeling-Meißner, 2. Bd. 1938, s. v. Etana. Auch Marduk wird in den Keilschrifttexten „Hirt der Mensche genannt (Ztschr. der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 69 [1915] 96 Jedes Führertum erscheint dem Orientalen unter dem Bilde des Hirten. stammt aus der viehzüchtenden Nomadenzeit des Semiten. Auch der Mond „Hirt des Himmels“ (rê-u E-anna), Weidner, Babyloniaca VI, 27. Der Mond ist seine „Schafhürde“. (Bei Jeremias a. a. O. zitiert.)

[1] Usener, Das Weihnachtsfest 1889[1], 237—38 und 266—67; 1911[2], 348 Arnold Meyer, Entstehung und Entwicklung des Weihnachtsfestes 1913, Kap. 29—31 und Anm. 45, 46, 47. Die Verlegung geschieht im Westen nach Duche 335/36, nach Usener 353/54, im Osten nach Holl erst etwa 378, nach Use sogar erst 388.

[2] Usener, Die Sintfluthsagen IV 3, 127—130; A. Meyer, Entstehung u Entwicklung des Weihnachtsfestes 1913, Kap. I, 12—25. Karl Holl, Der U sprung des Epiphaniasfestes, SB. d. Berl. Akad. 1917/I, 402—438 stellt fest: „I Osten gilt der 6. Januar seit der Aufnahme des Weihnachtsfestes, d. h. etw seit dem Jahre 378, als Gedächtnistag der Taufe Christi und der Einsetzu des Taufsakraments“ (403). „Die Tatsache, daß Ägypten (und Palästina) sic am längsten gegen die Übernahme des 25. Dezember gesträubt haben, deute bereits darauf hin, daß innerhalb dieses Gebiets dem 6. Januar ein eigentüm licher Wert anhaftete“ (425). Bei Holl wird dann nachgewiesen (429—437), da

Digitized by Google

großen Sonnengottes, der Hauptfesttag des im römischen Heere weit
reiteten stärksten Rivalen des jungen Christentums, des arischen
raskultes, der im griechischen Mythos Apollo ist oder Helios.[1] Dio-
os aber ist identisch mit Orpheus wie Apollo identisch ist mit dem
Delphin über das Meer getragenen Arion.[2] Das altchristliche Fisch-

ägyptischen Fest am 6. Januar, der Geburt des Äon, der sich verjüngen-
Zeit, aus einer Jungfrau, ein Osirismotiv zugrunde liegt. Osiris selbst ist
Nil. An jenem Tage wird Wasser aus dem Nil geschöpft, das sich nach
Volksglauben in Wein verwandelt. Dieses Kanawundermotiv, auch im
schen Kibyra und im arabischen Gerasa bezeugt, ist die Grundlage der
stlichen, später auf Karsamstag verlegten Wasserweihe und Tauffeier dieses
es. „Osiris ist aber zugleich in hellenistischer Zeit mit Dionysos geglichen
den, und damit wäre die Linie zum Wandlungswunder gegeben." Holl a. a. O.
vgl. auch Anm. 34. Es bestanden also in Ägypten zwei nahe beieinander-
ende Feste gleichen Gehalts: Die Wintersonnenwende am 25. Dezember,
römischen Saturnalien entsprechend, und an den Nonen des Januar, am
anuar also, die Geburt des Äon aus der Jungfrau, die mit dem Brauch des
sserschöpfens und der Verwandlung in Wein verschmilzt, ein Osiris-Dio-
os-Motiv. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion 1941, I, 556 berichtet
r die Kykladeninsel Andros: „Man glaubte, daß dort im Tempel des Dio-
os an den Nonen des Januar, einem Tag, der Theodaisia genannt wurde,
in aus einer Quelle strömte."

[1] Usener, Das Weihnachtsfest 1911², 348 ff.; A. Meyer, Entstehung und Ent-
klung des Weihnachtsfestes 1913. Holl a. a. O. verweist auf eine im Kalen-
ium des Antiochos sowie in den Kommentaren des Kosmas und des Bod-
nus zu Gregor von Nazianz bezeugte ägyptische Feier der Sonnenwende am
Dezember, bei der nach Macrobius das Bild eines kleinen Kindes, das die
ne darstellen sollte, aus dem Adyton hervorgeholt und — nach Epiphanios —
prunkvollem Umzug siebenmal unter rauschender Musik um den innersten
mpel getragen und dann wieder an seinen Ort verbracht wurde (426—428).
r. Cumont hat nun bereits Belege dafür gesammelt, daß tatsächlich in Syrien
d Arabien die Geburt des Sonnengottes aus einer Parthenos, der Virgo cae-
tis, begangen wurde. Die Zeugnisse für diesen Tag lassen sich, wenigstens
s Syrien anbelangt, sogar noch über das von Hrn. Cumont Gebotene hinaus
rmehren. Ephrem Syrus weiß es nicht anders, als daß die Wintersonnenwende
f den 25. Dezember fällt" (428). Über den Sol invictus, dessen Gottesgeburt
enfalls am 25. Dezember gefeiert wurde, sagt Marbach in Pauly-Wissowa,
Reihe, 3, 1, Sp. 906 (Sol II, die orientalischen Soles): „Unter Sol invictus
ἀνίκητος ist sehr oft, wenn auch keineswegs immer, Mithras zu verstehen"
d verweist dafür u. a. auf Cumont und Usener.

[2] Über die Identität des Delphinreiters Arion mit Apollon vgl. Klement,
rion, Wien 1898, dessen Gedankengängen und Schlußfolgerungen indes nicht
allem zuzustimmen ist. Die Arionsage scheint nach O. Gruppe, Griechische
ythologie und Religionsgeschichte (Handb. d. klass. Altertumswissensch.) 167
is einem Apollonkultbilde zu Tainaron entstanden, das den Gott auf einem
elphin reitend zeigt. Kreta und Milet kennen einen Apollon Areion. „In
Wahrheit sind auf Arion Züge der beiden nahe verwandten Götter von Taina-
n, Apollon und Poseidon, übergegangen" (Gruppe a. a. O. 1141²). Über die
eziehungen zwischen Orpheus und Dionysos vgl. O. Gruppe über Orpheus

Digitized by Google

symbol, das so tief im frühchristlichen Bilderkreise verankert ist und
Christuszeichen bildet, verweist ebenfalls auf vorderasiatisch-mythi
Zusammenhänge, die von den Gnostikern deutlich ausgesprochen wer
Maria, die Jungfraumutter, wird mit Astarte und Isis gleichgesetzt. Ch
stus mit Horos und dem Astartesohn Ichthys, dem griechischen W
für Fisch. Denn Astarte ist die Quelle und ihr Sohn der Fisch. Es ha
delt sich um die altbabylonische Muttergottheit Kybele, um die g
Jungfraumutter, die den Erlösergott gebiert. Und dieser Erlösergott
dem Hades, der Unterwelt des Todes, ist in der Übertragung des vor
asiatischen Mythos auf den am stärksten in Kleinasien heimatlich emp
denen Griechengott der orphische und bakchische Dionysos, der G
des auferstehenden Lebens der Natur, der mit den Sonnengottheiten
phönizischen und babylonischen Gedankenkreises, mit Tammuz und Ba
verschmilzt. Denn die Entwicklung nach Alexander dem Großen hat
dazu geführt, daß all diese Naturkulte der verschiedenen Völker z
ihren im Grunde nur dem Namen nach verschiedenen Göttern zu wen
Grundgestalten zusammenfließen. Und diese Grundgestalten bilden sic
heraus nach dem großen Mythos Vorderasiens, der auf das rätselh
Sumerervolk[2] zurückgeht und im Denken der semitischen Rasse sc

bei Roscher III, 1 (Abschn. 56, Sp. 1110). Dort sind auch die Stellen der
christlichen Kirchenschriftsteller verzeichnet, bei denen Orpheus als Stifter
Dionysoskultes und insbesondere der Dionysosmysterien gilt.

[1] Usener Sintfluthsagen 219 ff.; O. Gruppe, Griechische Mythologie und Re
gionsgeschichte 1613², 1345². Der Ichthys ist ein syrisch-phönizisches Mytho
motiv. Vgl. die Ausführungen dieser Abhandlung über die Jonaslegende
die Anmerkungen dazu, insbes. S. 338 Anm. 4. Die Deutungsversuche von Ar
(Das Symbol des Fisches 1888), Usener (Sintfluthsagen 1899), Winternitz
Flutsagen des Altertums und der Naturvölker 1901), G. Ficker (SB. d. Ber
Akad. 1894, 87 ff.) und R. Pischel (SB. d. Berl. Akad. 1905, 506 ff.) sind dur
Dölger, Ichthys, das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit, zum Abschluß
bracht. Das christliche Fischsymbol ist nicht indisch-arischen sondern syri
semitischen Ursprungs. Das Material über die religiöse Bedeutung des Fis
in Syrien bringt Cumont, Orientalische Religionen. Eine übersichtliche Zusa
menfassung des Gesamtthemas gibt Cumont in Pauly-Wissowa, 17. Halbbd.
Sp. 844—850.

[2] Der Entzifferer der hethitischen Inschriften, Prof. Dr. Bedřich Hro
kommt in seinen 1940 erschienenen Untersuchungen über „Die älteste
schichte Vorderasiens" zu folgendem Ergebnis: In der Wende zum 4. Jahr
v. Chr. wird die Kultur der südbabylonischen Obeidzeit von einer frühsume
schen ersten Einwanderungswelle vorwiegend langköpfiger Nordleute mit in
germanischer Sprache und geometrisch ornamentierter Keramik begründet.
aus dem Grenzgebiet der ältesten langköpfigen Indo-Europäer, also irgend
aus der Kirgisensteppe, eingewandert sind. Dort ist dies Volk, das auch
Svastika kennt, durch Mischung mit den kurzköpfigen Mongolen Turans
standen. „Vielleicht von den Abhängen des Altai und von dem Gebiet
Flusses Irtysch hat es sich um das Südende des Kaspischen Meeres über

Digitized by Google

sbildung gefunden hat. Das geschwächte Ariertum Roms, Griechen-
-ls und Irans kann nur verinnerlichend und vertiefend wirken. An
Fundamenten des Weltbildes selbst vermag es nichts mehr zu
ern. So sind die vorderasiatischen und die griechischen Mythenkreise
lig einander angeglichen. Istar, Aphrodite, Kybele, Isis, Hera sind
Namen gleichen Inhalts. Und ebenso bezeichnen Tammuz, Apollo,
onis, Attis, Osiris, Dionysos, Helios die gleiche Person. Der Kybele-
n Attis aber ist Hirt[1] (Abb. 5). Ebenso erscheint der babylonische
mmuz als Hirt[2] und der von ihm abgeleitete Adonis.[3] Der Hirten-

---

dschan, Transkaukasien und das Gebirge Sindschar ... nach Babylonien be-
en" (59). Die ebenfalls südbabylonische Urukkultur der zweiten Hälfte des
ahrtd. ist das Werk einer zweiten sumerischen Einwanderungswelle aus der
ichen kirgisisch-turanischen Ursprungswiege über Transkaukasien, Nordsyrien
l Ostanatolien. Diese zweite Welle ist bereits sehr stark mit altaisch-turko-
arischen Kurzköpfen und ihren Sprach- und Weltbildelementen vermischt.

[1] Die christliche Aberkios-Inschrift, die Gerhard Ficker (SB. d. Berl. Akad.
04, 87—112) als Grabschrift eines Kybelepriesters fälschlich glaubte ansehen
müssen, nennt den verstorbenen Christen einen Schüler des keuschen Hirten.
ser Hirte ist Christus. Aber die Bezeichnungen „Keuscher Hirt" und „er
rte mich die Glaubenslehre des Lebens" (*πιστὰ γράμματα*) könnten ebenso
t, wie Fickers Interpretation zeigt, auf Attis passen, der gerade so wie Chri-
s als „*σοφία*" bezeichnet wird. Attis und Kybele sind die Nationalgottheiten
rygiens. „Er wurde dargestellt als ein weichlicher Jüngling in phrygischer
eidung, der phrygischen Mütze, einer geärmelten Tunika, bald mit, bald ohne
lamys, in langen Hosen, die öfters geschlitzt sind, so daß das üppige Fleisch
s Eunuchen durchblickt. Er trägt gewöhnlich den Hirtenstab (Pedum), oft
e Syrinx und das Tympanum." „Das ihm geheiligte Tier ist der Widder"
umont bei Pauly-Wissowa 4. Halbbd. [2, 2] Sp. 2250). Attis, der sich selbst
tmannte, um das Gebot der Kybele, enthaltsam zu sein, gegen alle Über-
tung zu sichern, entspricht der Paulinischen Stellungnahme gegen die Ehe
Kor. 7) und dem Rat des Matthäusevangeliums zur Selbstverstümmelung
latth. 19, 3—12). Seine Beigaben, Hirtenstab und Syrinx, kehren in der Kata-
mbenfigur des Guten Hirten wieder, ebenso wie sein Charakter als Schafhirt,
s der Christus auch in der Aberkiosinschrift (4. Vers) bezeichnet wird. Text
r Aberkiosinschrift SB. d. Berl. Akad. 1894, 89 und Reallex. f. Antike und
hristentum Liefg. 1, 1941, Sp. 13. Denkmälerverzeichnis gibt Cumont a. a. O.
i Pauly-Wissowa 2, 2. Abbildungen bei Haas, Bilderatlas zur Religionsge-
hichte: Die Religionen in der Umwelt des Urchristentums (Johannes Leipoldt
926) 134—149 (s. besonders 141). Bezeichnend ist das Urteil Hermann Strath-
anns (Reallex. f. Antike und Christentum Liefg. 1, 1941 s. v. Aberkios D Sp. 16):
„Das Christentum erscheint als eine Art Mysterienkult und man spürt den Geist
er Arkandisziplin."

[2] Alfred Jeremias, Handb. d. altorientalischen Geisteskultur 293 u. 345 nebst
nm. 3. Alle mythischen Erlösergestalten sind nach altorientalischer Auffassung
lirten, Fischer, Jäger oder Gärtner. (Der auferstandene Christus erscheint Maria
Magdalena als Gärtner. Die Apostel sind Fischer. Der Fischerring des Papstes.)

[3] Der Kult des Adonis ist im phönizisch-semitischen Vorderasien meist-
ezeugt. Die überaus dunkle Herkunft weist auf phönizisch-semitischen Ursprung

Digitized by Google

charakter wird auf Dionysos und Orpheus, den unter Tieren spie… übertragen. Dies Hirtentum als Betreuen der lebendigen Nat… Symbol des aus dem Wintertod wieder auferstehenden Frühlings i… Hinweis auf den Erlösergott der Todüberwindung.

Es stimmt überein mit diesen Zusammenhängen, daß frühchris… Strömungen Christus als die Sonne oder den Sonnengott begriffen… das Merkwürdigste ist jener Siegelstein des Berliner Antiquariums…

und sprachgeschichtliche Verbindung des Namens mit dem hebräischen … Adon = Herr. Diese letztere Deutung wird freilich von Kretschmer 19… Pisani 1929 angefochten. Die Identität des Adonis mit dem babylo… Tammuz wird von Movers (Phönizier I 191—253) und v. Baudissin (Stud… semitischen Religionsgeschichte I 299 ff.) behauptet, von Dümmler bei … Wissowa I. Halbbd. 1, 1, 388 als unerweisbar hingestellt. Das Bewußtsein … tischen Ursprungs war jedoch bereits in griechischer Zeit sehr lebendig. … tritt energisch für den Zusammenhang mit dem aus Babylonien nach Jer… verpflanzten Tammuzkult ein. Ein phönizischer Beiname bringt ihn mit … Flötenspiel der Hirten in Verbindung. Nilsson, Geschichte der griech… Religion I (1941) 689[1]: „Was den semitischen Kult betrifft, so wurde sein… urteilung durch die in Ugarit (Ras Schamra) gefundenen Texte auf eine … Grundlage gestellt; vgl. u. a. Journal des Savants 1931, 171 ff.“ Im Real… Antike und Christentum Liefg. 1, 1941 tritt Friedrich Nötscher entschieden … den phönizisch-semitischen Ursprung ein. Auch hier wird die Gleichset… Tammuz betont (s. v. Adonis Sp. 94 u. 96). Als Auferstehungssymbol erscheint … Adonis auf römischen Sarkophagen. Er ist ein ländlicher Vegetationsdämon … (Adonisgärten bei Platon, Phaidros 276B) und als solcher eine schwächere … riation des griechischen Dionysos und des babylonischen Tammuz (Pauly-W… sowa 1, 1). Seine Verbindung mit Aphrodite macht ihn wie den Kybele-… Attis zum Erlösergott des großen sumerisch-babylonischen Mythos. Abbildun… bei Haas a. a. O. 94—108.

[1] O. Gruppe a. a. O. 1626[1, 2, 3], 1467[5]. Hinweis auf Augustins tiefschürfe… Erklärung des Johannis-Evangeliums (Tractatus in Ioannem). Die engen … ziehungen des Frühchristentums zum Sonnenkult spiegeln sich in den m… reichen Symptomen, die sich als Symbolbeziehungen bei Dölger (Die Sonne … Gerechtigkeit 1918 und Sol Salutis 1920) und I. Sauer (Lex. f. Th. u. K. … Sonne 9. Bd. 1937, Sp. 665 und s. v. Ostung 7. Bd. 1935, Sp. 826—828) gesa… melt finden. An letzterer Stelle wird auf die Ostorientierung beim Gebet hi… gewiesen, die sich bei Tertullian, Klemens von Alexandrien und in der Di… skalia verzeichnet findet, also für Syrien, Ägypten und Nordafrika bezeugt … Noch Leo der Große (440—461) rügt christliche Äußerungen des Sonnenkul… Die Ostorientierung gilt auch für Liturgie und Kirchenbau.

[2] Pauly-Wissowa bringt in dem von Konrad Ziegler über Orpheus geschr… benen Artikel in Sp. 1315—16 des Bd. 18, 1 der 2. Reihe (35. Halbbd.) … kurze Zusammenstellung. Abbildungen bei Oskar Wulff, Beschreibung der Bi… werke der christlichen Epochen in den Kgl. Museen zu Berlin, Bd. 3, Teil … Die altchristlichen Bildwerke 1909, 234 Nr. 1146; Fr. J. Dölger, Ichthys I … II 256[4] und III Taf. 36, 2 u. 2a; H. Leclercq, Dictionnaire d'Archéologie chr… tienne et de Liturgie III 2, Sp. 3048 ff.; Otto Kern, Orphicorum fragmenta 19… 46 Nr. 150; Hans Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten … 1925, Taf. X, 2; Robert Eisler, Vorträge der Bibliothek Warburg, Orphisch…

Digitized by Google

Gekreuzigten zeigt, über dessen Kreuz ein Halbmond mit sieben
n erscheint und neben dessen Körper die Inschrift steht: Orpheus
ikos. Hier erscheint die Gleichung Dionysos-Orpheus-Christus in
r Deutlichkeit. Allerdings haben neuere Untersuchungen die Gemme
oher Wahrscheinlichkeit als Fälschung erklärt und nicht als Doku-
des spätantiken Synkretismus.[1] Wie dem auch sei, selbst als Fäl-
g ohne Beweiswert ist dieser geschnitzte Stein eine wertvolle
ration für den Zusammenhang der Christusidee mit den vorderasia-
griechischen Vorstellungen semitischer Herkunft und ihren Nieder-
g auf den Wänden der christlichen Katakomben.[2] Die Geburt der

---

sische Mysteriengedanken in der christlichen Antike 1925, 338 f.; Zahn u. Ἄγγελος II (1926) Taf. 5.

Prof. Dr. Robert Zahn in Berlin als Gemmenkenner und Pfarrer Dr. Jo-
es Reil in Chemnitz als Kenner altchristlicher Kreuzigungsbilder haben
einstimmend aus der Darstellungsform die Vermutung der Unechtheit im
le. (1926) der von Johannes Leipoldt in Leipzig herausgegebenen Zeitschrift
λος, Archiv für Neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde (For-
ngsinstitut für vergl. Religionsw., Neutest. Abt.) so einleuchtend begründet,
damit der Fälschungscharakter sehr wahrscheinlich gemacht ist. Eisler
e das Reliefbild als „eine vereinzelte Darstellung der zufällig schriftlich
t bezeugten Sage vom gekreuzigten, dann zerrissenen Orpheus" angesehen.
oldt, der die Untersuchungen Zahns und Reils veranlaßt hat, schreibt:
ie mir Hans Achelis mitteilt, hat Erwin Panofsky bereits am 13. 12. 1924
einem an Achelis gerichteten Briefe Bedenken gegenüber der Echtheit des
liner Amuletts geäußert. Panofsky weist darauf hin, daß der Gekreuzigte
gestellt ist 'in einem Typus, der sich vor dem 13. Jahrh. sonst nirgends
egen läßt und in der vorliegenden Form erst im 14. und 15. Jahrh. vor-
mmt'."

[2] Unabhängig davon, ob der Siegelstein des Berliner Museums eine Fälschung
oder nicht, erscheint die Eislersche Auffassung vom religionsgeschichtlichen
andpunkt keineswegs abwegig. Das Kreuz hatte im vorchristlichen Vorder-
ien religiöse Symbolbedeutung als Sonnenzeichen, das zweifellos vom irani-
hen Ariertum in das phönizisch-kanaanäische Semitentum eingedrungen ist
d sich hier mediterranisiert hat. Die Menschenopfer an den im Mittelmeer-
um nicht als Befruchter sondern als Zerstörer empfundenen Sonnengott wur-
n am Sonnenzeichen des Kreuzes erhöht, also gekreuzigt. Die Kreuzesstrafe,
e der römische Strafvollzug nach Fr. A. Zestermann (Programme der Leipziger
homasschule von 1867 und 1868) und nach H. Fulda (Das Kreuz und die Kreu-
gung, Breslau 1878) von den Puniern übernommen hat, ist ursprünglich eine
pferhandlung gewesen wie das Aufhängen an Bäumen bei den Germanen.
ie hängt mit dem semitischen Sonnenkult des Himmelsbaal zusammen. Der
ekreuzigte des Siegelsteins ist der Mysteriengott der Christensekte des Ostens,
er wie jedes Menschenopfer beim Opferakt am Sonnensymbol des Kreuzes mit
em Sonnengotte identisch wird. Orpheus, der Stifter der orphischen Mysterien,
ls Mensch gewordener Dionysos, ist hier der menschgewordene Christus. Die
eben der Osterbotschaft bisher unbeachtete Hinrichtungsform der Kreuzigung
erhält unter dem Einfluß der Mysterien selbständige religiöse Bedeutung und
führt im 2. Jahrh. zu der von Tertullian und den afrikanischen Lateinern zu-

Digitized by Google

Jesusreligion aus den Mythen und Kulten der hellenistischen Zeit in diesen frühchristlichen Malereien eine klare Veranschaulichung gefunden. Der Gute Hirt ist Dionysos, der Erlösergott Vorderasiens aus den Urzeiten der sumerischen Weltbildformung, der Sohn der Jungfraumutter[1] des sumerischen Mythos. Die Gestirne über dem Kreuz jenes Siegelsteins weisen auf die babylonisch-semitische Astrallehre. Die sieben Sterne, das Zeichen der Istar von Uruk, bilden das uralte Todessymbol, die Mondsichel ist das Kreislaufsinnbild von Tod und Auferstehung. Die Wand- und Deckenbilder der Katakomben bedürfen keiner Beweisergänzung. Die Berliner Gemme ist nur, mag sie echt oder gefälscht sein, eine veranschaulichende Arabeske am Rande dieser Darlegung. Und da haben wir einen unzweifelhaft echten, dokumentarischen Beweis für die Beziehung der Katakombenmalereien und des Hirtengott-Emblems zu den Dionysosmysterien. Das 1857 in den Palastruinen des Palatin entdeckte Bruchstück des Wandverputzes mit jener roh eingeritzten Zeichnung eines Gekreuzigten mit Eselskopf (Abb. 2) ist nicht etwa nur, wie man annahm, ein Spottkruzifix, mit dem irgendein kaiserlicher Page oder Wachsoldat seine christlichen Kameraden verspottete. „Wer ist es, der hier Alexamenos als Gott verehrt?" so lautet die Beischrift der Zeichnung. Mag es eine Spott- oder Bekennerzeichnung sein, dieser eselköpfige Gott, „den hier Alexamenos als Gott verehrt", ist ernst gemeint. Dionysos hat den Esel, auf dem er reitet, als heiliges Tier.[3] Dieser Esel ist das Sinnbild der naturhaften Triebkraft, der Brunst und des Rausches. Dionysos selbst wird eselgestaltig oder mit Eselskopf dargestellt wie König Midas, der nur eine Variation des Dionysos ist.[4] Aus Ägypten sind ja die Darstellung dieser Tierkopfgottheiten hinreichend bekannt. Der am Sonnenzeichen des Kreuzes Geopferte ist identisch mit dem das neu aufrauschenden Leben symbolisierenden Hirtengott und Lebensspender Vorderasiens, der als Tammuz bei den Babyloniern, als Osiris bei der

nächst bekämpften Einführung des Kreuzkultes, den der griechische Palästinenser Iustin so eifrig propagiert.

[1] Jeremias a. a. O. 220 u. 333—344.

[2] Es ist nicht ausgeschlossen, daß der sumerisch-babylonische Göttername Istar, der auch im alttestamentlichen Esther steckt, die indogermanische Bezeichnung für den Stern verursacht hat, das deutsche Wort sowohl wie die griechische ἀστήρ. Auch Hrozný a. a. O. 91 tritt für die Möglichkeit dieses Zusammenhanges ein. Über den Totenkult der Istar-Inanna von Uruk und die Siebenzahl als Todessymbol vgl. Jeremias, Allgemeine Religionsgeschichte II. Der vordere Orient § 11 u. § 15.

[3] O. Gruppe a. a. O. 798 u. Anm. 2, 797 nebst Anm. 7 u. 8, 1311[3]. Vgl. Pauly-Wissowa 6. Bd. (6, 1) s. v. Esel, Abschn. 18.

[4] O. Gruppe a. a. O. 1389[3] u. 1388[1]; Pauly-Wissowa 15. Bd. (15, 2) Sp. 1526 bis 1536, insbes. 1531. Vgl. auch Jeremias, Allgemeine Religionsgeschichte II a § 51, 114.

Digitized by Google

tern, als Helios, Attis und Adonis in der hellenistischen Welt ver-
wird und in griechisch-persischer Umdeutung als Dionysos zum Er-
gott der von Vorderasien aus den Westen erobernden Mysterien wird.
„Spottkruzifix" ist keine Schmähung[1], es ist das heilige Bild des
eriengottes, der in den Katakomben verehrt wird, es ist das Ur-
fix, weil die jüdisch-hellenistische, aus Syrien und Palästina aus-
nde Erneuerungsströmung diese uralte, im Mysterienkult in die
en dringende Christusidee mit der Jesusgestalt Galiläas verbunden
In meinen Untersuchungen zur Christusfrage[2] sind diese Zusammen-
e eingehend dargelegt.[3]

Der Gute Hirt als Emblem des Christentums der Katakomben findet
e Unterstreichung und Ergänzung durch den sog. alttestamentlichen
erkreis der Malereien: Noah in der Arche, Moses aus dem Felsen
ser schlagend, Jonas vom Walfisch ausgespien. Es handelt sich hier
Virklichkeit keineswegs um Szenen aus den heiligen Büchern der
en sondern um Symbole der Dionysosmysterien. Die „Heilige Kiste",
spätere Deutung der christlichen Katakombenforschung als Arche
hs oder als Moses-Körbchen erklärt, ist ein wichtiger Kultgegen-
nd.[4] Sie stammt aus einem Kult der griechisch-kleinasiatischen Dios-

[1] O. Gruppe a. a. O. 1603[4] u. 797[10]. Jene andere Deutung, die den Esel als vom Feuergeist besessenes, in Name und Farbe an das Feuer erinnerndes l dem Feuergotte (Hephaistos, Typhon, Seth, Dagon, Apollon Delphinios: Gruppe a. a. O. 797) heiliges Tier in Beziehung zu Christus und dem Spottzifix bringt, unterscheidet sich in Wirklichkeit nicht von der dionysischen. r phönizisch-philistäisch-vorderasiatische Feuergott und der Vegetationsgott s rauschenden Lebens entstammen beide dem gleichen syrischen Mutterden. Vegetations- und Sonnengott, Feuer und Leben verschmelzen ineinander d Dionysos selbst erscheint auch als Sonnengott, O. Gruppe a. a. O. 1430[1] u. 13[1], wo („sprachlich wertlos, aber für die antike Auffassung von dem Gott chtig") der Name Dionysos von *δαίω* = anzünden abgeleitet wird. Ferner 3[3] „Hirt der leuchtenden Sterne" und 825[3] „himmlischer Stier". Auch die s Urchristentum vertretene und dem Mithraskult verwandte Auffassung Christi s Sonnengott gehört in diesen Zusammenhang. O. Gruppe a. a. O. 1626, Anm. 1, 3, 1651[1] u. 1467[5]. Siehe hierzu S. 334, Anm. 1 dieser Abhandlung. Auch bei ithras tritt eine Auffassung als Feuergott zutage (O. Gruppe a. a. O. 1596[1] u. 597[2]). Vgl. zum ganzen Thema meine „Geistesgeschichte des großeuropäischen aumes" 1. Bd, 2. Teil, Kap. 10.

[2] Verlag Georg Truckenmüller, Stuttgart.

[3] Geistesgeschichte des großeuropäischen Raumes 1. Bd., 2. Teil. (Das Buch st im Erscheinen begriffen.)

[4] O. Gruppe a. a. O. 1422 u. Anm. 3, 1171[1]; Usener, Die Sintfluthsagen III, . 6. 7. 8, 96—106. Ebenfalls hat die Heilige Kiste eine große Bedeutung im Tammuz-Adonis-Mythos. A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur 345. Nach Jeremias hängt das babylonische Wort *elippu tebitu* mit dem hebräischen *tebah* zusammen, das sowohl das Aussetzungskästchen des Moses wie den „Kasten" der Sintflut bedeutet. Vgl. auch Nilsson, Geschichte der grie-

Digitized by Google

kuren und wird dann zu einem der wichtigsten Geräte in den Mys
von Eleusis, bis sie schließlich ein charakteristisches Abzeichen der
nysosmysterien wird. Doch ist dieser ganze Mysterienkreis schon
Dionysos verbunden und in seinem Ursprung semitisch.[1] In dem älte
Dionysosmythos flüchtet der Gott ins Meer und wird ans Ufer gere
und zwar wird er in einer Kiste stehend an Land getrieben. Die
Gott bergende Kiste, erinnernd sowohl an die Idee der Bundeslade
an das spätere Tabernakel der christlichen Kirchen, steht mit dem
munionritus der hellenistischen, also asiatisch-griechischen Mysterien
Verbindung. Denn auch die christliche Kommunionidee stammt
mittelbar aus den Mysterien des Hellenismus. Ebenso ist das He
schlagen einer Wasserquelle aus dem Felsen Dionysosmotiv.[2] Es fi
sich in Kult und Kultlegende der Dionysosmysterien. Der Gott
schlägt mit dem Thyrsosstabe Wasser aus der Erde und wiederum sy
bolisiert dies Hervorschlagen des Wassers die Erweckung des Go
der in der Substanz des Wassers erscheint und mit ihr identisch
Komplizierter als „Moses-Wunder" und „Arche Noah" ist das Jona
der christlichen Katakomben zu deuten. Es hängt mit der vor al
Syrien beherrschenden und auch auf die Juden übergreifenden Fis
verehrung zusammen.[4] Der Fisch ist in syrischen Mysterien die Gottr

chischen Religion 1941, 624. Weiteres Material bei Ch. Picard, L'épisod
Baubo dans les mystères d'Éleusis, Revue hist. rel. 95 (1927) 220 ff. und Wi
Guthrie, Orpheus and Greek Religion 1935, auf das auch Nilsson hinweis

[1] Der Dionysoskult stammt keinesfalls aus den phrygisch-thrakischen A
stämmen des hethitischen Völkerkreises, sondern wurzelt letzten Endes verm
lich in dem subaräisch-churritischen Volkstum vorderasiatischer Rasse, da
indogermanischen und semitischen Einwanderer Vorderasiens unterschich
Vgl. Hrozný, Die älteste Geschichte Vorderasiens 35 u. 111—112.

[2] O. Gruppe a. a. O. 1426 u. Anm. 4, 1411[1]. S. auch S. 330, Anm. 2 die
Abhandlung.

[3] O. Gruppe a. a. O. 1147[11] u. 1427.

[4] Material zusammengestellt bei Roscher s. v. Astarte, bei O. Gruppe a. a
1613[2], 1345 u. Anm. 3, 1585 f., 185 u. Anm. 2, 1344 f., 1651[1] u. 1228[1] und
Pauly-Wissowa 17. Halbbd. (9, 1) s. v. Ichthys Sp. 844—850 (insbes. 845
8. Halbbd. (4, 2) s. v. Dea Syria, Sp. 2236—2243, beide Artikel von Cumont. Ü
den Derketo-Atargatis-Kult und seinen Zusammenhang mit dem Kybele-A
Kult bei Franz Joseph Dölger, Ichthys, das Fischsymbol in frühchristl
Zeit (Römische Quartalschrift, Suppl.-Heft 17, Rom 1910) I. Bd., 1. Kap. § 11: D
Fisch als heilige Speise und als eucharistisches Symbol. Ichthys und Atarga
kult. § 12 Fortsetzung: Ichthys und der Mysterienkult der Thrakischen Ba
sowie III. Kap. § 1, 2, 3, wo über den babylonischen Atargatis-Nina-Istar- u
den syro-phönizischen Baal-Hammon-Tanit-Kult gehandelt wird. Dölger a. a
141: „Wenn nun im phrygischen Hierapolis mitten in Kleinasien, wo aller
halben die syrische Göttin durch ein Fischopfer geehrt wurde und ihre Prieste
sich durch den Fisch heiligten, zum erstenmal das eucharistische *Ichthy*
Symbol des Christentums begegnet, wenn die zweite den eucharistischen Ich

Digitized by Google

erung und wird im Kommunionritus von den Eingeweihten genossen. wird auch in der christlichen Gedankenwelt, die dem syro-palästinen-

ellende Inschrift aus Autun in Südfrankreich stammt, aus dem wich-en syrischen Handelsgebiet des Abendlandes, so läßt dieser Tatbestand n mehr an einen reinen Zufall denken." Und S. 443 konstatiert Dölger, für die Verbreitung des Fischkultes Syrien die eigentliche Heimat ist. hat der aus Babylon stammende Fischkult die Form angenommen, in her er in die christliche Zeit hineinragt. — In dem Lande, wo man zuerst nn, die Anhänger der neuen Lehre Christen zu nennen, hat man auch zu- von Christus als dem Ichthys gesprochen." Und über die babylonische kunft des syrischen Fischkults: Dölger a. a. O. 431 „. . . ist es klar, daß Atargatis von Hierapolis nur eine religionsgeschichtliche Dublette der baby-schen Göttin ist." 429: „In diesem Zusammenhang wird es zur höchsten hrscheinlichkeit erhoben, daß in Babylon der Fisch ein Symbol des bens war." 430: „Das Zeichen für Fisch im Assyrischen *ḥa*, das in den sten Denkmälern noch deutlich als Fisch erkennbar ist, ist Ideogramm für h mehren'". Der Fisch ist also ein semitisches Fruchtbarkeitssymbol und de als Zeichen des natürlichen Lebens vom Christentum übernommen und n Symbol des übernatürlichen Lebens gemacht. Dölger als katholischer For-er kann natürlich den auch von ihm nicht bestrittenen Zusammenhang mit syrischen Kulten nicht als Entlehnung anerkennen, sondern deutet die Be-hung zwischen dem semitischen und dem christlichen Symbol durch die An-me eines christlichen Oppositionssymbols gegen das syrische Kultzeichen. ders Franz Cumont, Les religions orientales dans le paganisme romain, Paris 07, 142: „Cette adoration et ces usages, répandus en Syrie, ont probablement piré à l'epoque chrétienne le symbolisme de l'Ichthys." Unter „usages" ver-ht Cumont das eucharistische Fischmahl, das aus syrischen Kulten und lischem Brauchtum in das Christentum übergegangen ist. Der Archäologe d Religionswissenschaftler Salomon Reinach sagt in seinem Orpheus, Histoire nérale des religions, Quatrième édition, Paris 1909, 29 f.: „Die Fastenspeise r Christen ist in Wirklichkeit nichts anderes als die religiöse Sitte, am Frei-g Fisch zu essen. Wenn diese Sitte den Juden und Christen gemeinsam ist, ist es augenscheinlich, daß das Wochendatum vom Tode des Erlösers nichts mit zu tun hat. Der Fisch ist ein syrisches Totem. Unter den syrischen Stämmen enthielten sich einige gewisser Fische — das ist der Fall der Juden über die jüdischen Fischspeise-Vorschriften vgl. Theodor Klauser in Real-lexikon für Antike und Christentum Liefg. 1, 1941 s. v. Aal B Sp. 6); andere unterhielten heilige Fische in Teichen und genossen heilige Fische, um sich zu weiligen. Diese letztere Praxis wurde übernommen von den ersten Christen, welche indessen so weit gingen, daß sie Christus mit einem sehr großen Fisch identifizierten und sich selbst als kleine Fische bezeichneten." . . . „Den geheiligten Fisch essen, war eine ursprünglichere Form des eucharistischen Mahles, weil sie ja viel früher ist als das Auftreten Christi." Über den jüdischen Brauch: The Jewish Encyclopedia, New York and London, Vol. IV, 255 unter Cookery: „The eating of fish has always been associated with the celebration of Sabbath. From no orthodox table is fish absent at one or more of the sabbath meals, however difficult it may be to procure." Vgl. auch S. 341, Anm. 2 dieser Abhandlung zu Leviathan. Vgl. auch Pauly-Wissowa, 17. Halbbd. 1914, s. v. Ichthys Sp. 845—847, wo Cumont den phönizischen Fischkult aus dem meervertrauten Seefahrertum der Phönizier erklärt und auch die Vorstellung des mes-

Digitized by Google

sischen Religionszentrum entstammt, der Christus zum Ichthys, zum göttlichen Fisch. Die syrische Vorstellung geht auf die Kultlegende von der Göttin Atargatis oder Derketo zurück, die wiederum nur einen Gestaltwandel der sumerisch-babylonischen Jungfraumutter des Erdengottes, der weiblichen Urgottheit, darstellt und in Kybele und Astarte nur unter anderem Namen erscheint. Atargatis wird ins Meer gestürzt und nach der einen Sagenwendung in einen Fisch verwandelt, nach der anderen von einem Meerungeheuer verschlungen. Der ersteren Wendung entspricht der Kommunionritus[1] der syrischen Mysterien, die im Verzehren eines Fisches die Vereinigung mit der Göttin vollziehen. In der zweiten Wendung ist ein Kreislaufsymbol des Tod-Leben-Mysteriums verborgen, ein Auferstehungsgedanke: der Sturmdämon in Gestalt des mythischen Meerungeheuers, das schon im sumerischen Weltbild als Feind der Jungfraumutter seine Rolle spielt, verschlingt die ihm geopferte Jungfrau, deren Seele dann in Gestalt einer Taube seinem Rachen entweicht.[2] Der Sinn des Mythos ist also die Rettung vom Tode durch Auferstehung. Aus diesem alten Mythenkreis ist auch die Jonaslegende erwachsen, die mit der gleichen Stadt Joppe verbunden ist, in der sonst die philistäische Sage lokalisiert ist.[3] Der Name *Jonas* selbst bedeutet im Hebräischen Taube und deutet damit noch auf die griechische Vorstellung des Seelenvogels, der dem Todesrachen entweicht.[4] Doch ist das Meerungeheuer selbst nicht ein vernichtender sondern ein rettender Dämon, der den zum Tode bestimmten Propheten über oder durch das Meer trägt und ans Land speit (Abb. 3). Und hier wieder münden wir in die syrische Fischverehrung. Denn eine andere Form der Atargatislegende verwandelt die ins Meer Gestürzte nicht in einen Fisch, sondern läßt sie von Fischen gerettet und getragen werden. Das Meerungeheuer

---

sianischen Riesenfisches erwähnt, dessen Fleisch die Erlösten verzehren. Über den Fischkult bei den Juden und deren damit zusammenhängende Vorstellungen und Gebräuche bringt Scheftelowitz im ARW 14 (1911) 1 ff. reiches Material.

[1] Material übersichtlich zusammengestellt durch O. Kern und Th. Hopfner bei Pauly-Wissowa s. v. Mysterien (1935) 32. Halbbd. (16, 2) Sp. 1209—1350. Vgl. meine Geistesgeschichte des großeuropäischen Raumes 1. Bd., 2. Teil.

[2] O. Gruppe a. a. O. 1502[1], 1344 u. Anm. 5, 1345.

[3] O. Gruppe a. a. O. 185 u. Anm. 2, 1344 f., 1344[5], 1586.

[4] G. Weicker, Der Seelenvogel 1902. Ferner bei Pauly-Wissowa und Roscher Nilsson, Geschichte der griechischen Religion I, 1941 läßt das geflügelte Eidolon die entkörperte schattenhafte Seele, bei den Griechen wohl zum Seelenvogel werden, wie dies auch bei anderen Völkern geschieht, schränkt seine Häufigkeit aber stark ein. „Unter dem großen Material, das Weicker gesammelt hat, gibt es in Wirklichkeit nur ein Bild, auf dem mit einiger Wahrscheinlichkeit ein Seelenvogel erkannt werden kann, ein rotfiguriges Vasenbild mit dem Tode der Prokris, wo ein menschenköpfiger Vogel über der Niedersinkenden schwebt." Abgebildet bei Roscher 1102 (II, 1) nach Millingen.

Digitized by Google

r, das rettend den dem Tode Geweihten verschlingt und dem Leben dergibt, ist keineswegs nur die singuläre Form der Jonaslegende. s gleiche Meerungeheuer mit gleicher Funktion kehrt wieder in den echischen Sagen von Iason und Perseus und ist den Iason ausspeiend einer attischen Vase dargestellt.[1] In der altjüdischen Vorstellung er-eint, zweifellos unter dem Einfluß der syrischen Fischverehrung, der vartete Messias unter dem Bilde des Riesenfisches Leviathan, des erungeheuers, das dem Behemoth der Erde entgegengesetzt ist.[2] Vom isische dieses messianischen Fisches ißt der Fromme, und Fischnahrung det die Speise im Messianischen Reiche der Auserwählten. Im Symbol s Jonas fließen also griechische und auch weit über Griechenland aus weltverbreitete Märchenmotive zusammen mit mythologischen menten des ältesten semitisch-sumerischen Gedankenkreises. Vom mitiven Gedanken, daß ein Mensch von wilden Tieren verschlungen d wieder aus ihrem Bauche gerettet wird — Rotkäppchenmotiv! — zum Bilde der in den Ozean versinkenden und wieder aus ihm sieg-ich hervortauchenden Sonne hat man eine vielfarbige Deutungsreihe fgestellt für diese syro-palästinensischen, vom Griechentum aufgenom-nen Fischmythen. Ihr eigentlicher Sinn ist die semitische Kreislauf-ee Leben—Tod—Leben, also die Auferstehung vom Tode. Als Symbol r Auferstehung ist Jonas an die Wände der Katakomben gemalt. Die aube in diesen Malereien ist der griechische Seelenvogel[3], der aus dem desrachen gerettet hervorgehende Mensch. Und der göttliche Fisch t der Erlösergott, der von der Unterwelt befreit und im Kommunion-tus die Vereinigung zwischen sich und dem Mysten vollzieht. Eine erbindung mit den Dionysosmysterien, die den in seinem Ursprung mitisch-vorderasiatischen, auf Tammuz zurückgehenden Gott des wieder-rstehenden Lebens, den Erlöser- und Auferstehungsgott also, betreffen, heint hier auf den ersten Blick nicht gegeben. Und doch ist es aus em tiefsten Sinne beider Symbolmotive ohne weiteres klar, daß der uferstehungsgott Syriens und das Erlöserfisch-Motiv Syriens zusammen-ehören. Tatsächlich ist es denn auch darin gegeben, daß das Geburts-est des Christus der Katakombenzeit die Epiphanie des Dionysos auf lem Delphin war.[4] Das gleiche Retterfischmotiv, das mit Apollo und

[1] Attische Vase des 5. Jahrh. aus Caere (Mus. Gregor.). Abgebildet nach Mon. dell'Inst. 2, 35 bei Roscher s. v. Jason Sp. 85/86.

[2] The Jewish Encyclopedia, Joseph Jacobs, New York and London, Vol. VIII (1910) 37—39. Leviathan and Behemoth, Encyclopaedia Iudaica, Berlin, 10. Bd. 1934, Sp. 870/71.

[3] O. Gruppe a. a. O. 1502[1] u. 1618[1]. S. auch Platons Phaidros.

[4] Usener, Sintfluthsagen 1899; V. Fisch 138—180; O. Gruppe a. a. O. 1227[2] u. 1654[7]. Bei Alfred Jeremias, Außerbiblische Erlösererwartung 180f. ist Dionysos als Zeuskind der erwartete Erlöser.

Digitized by Google

seinem Gestaltwandel als Arion verbunden ist (Abb. 6), erscheint Dionysos, der als Erlöser vom Tode auch selbst durch den ihn an Land tragenden Delphin vom Tode erlöst wird, wie auch Christus vom Tode aufersteht. Das Epiphaniefest ist also Auferstehungsfest, Osterglaube. Es ist in diesem Zusammenhange bezeichnend, daß die Feier des christlichen Epiphaniefestes dem Gnostizismus seinen Ursprung verdankt[1], also aus den hellenistisch-orientalischen Mysterien aufwuchs und aufs stärkste gerade in der semitischen Mythologie Syriens wurzelte. Dionysos—Christus ist die religionsgeschichtliche Gleichsetzung des Katakombenchristentums, wie es sich in den Gemälden der urchristlichen Kunst und vor allem in ihrem repräsentativsten Emblem des Guten Hirten (Abb. 5) selbst zum maßgebenden Ausdruck bringt. Diese Religion des Katakombenchristentums war kein originaler Glaube aus selbständiger Wurzel, sondern hatte seine Wesensform aus den griechisch-orientalischen Mysterienkulten erhalten. Die Gestalt des im Guten Hirten verkörperten Gottes hatte mit dem Wanderprediger Jesus von Galiläa schon so gut wie nichts mehr gemein.

II. ARIER UND SEMITEN IN DEN KATAKOMBEN

Die Darstellungsweise des Guten Hirten ist, wie bereits eingangs hervorgehoben wurde, zweifach. Der ältere Typ ist eine bartlose Jünglingsgestalt mit Lockenkopf, der jüngere, der etwa mit dem 4. Jahrh. beginnt und sich im 5. Jahrh. allmählich durchsetzt, zeigt einen älteren Mann mit Bart und straffem, gescheiteltem Haar.[2] In Italien, und zwar in Ravenna, dem Kraftmittelpunkt der im 6. Jahrh. kulminierenden Ostgotenherrschaft Theoderichs, findet sich der jugendliche Typ noch bis ins 7. Jahrh.[3] Dann kehrt er wieder in der Kunst der Karolinger- und Ottonenzeit und erhält sich neben dem anderen bis tief ins Mittelalter hinein.[4] Es ist gleichsam der Kampf zwischen zwei Christusauffassungen, der schließlich mit dem seit Mitte des 4. Jahrh., zuerst um 230 in einer römischen Katakombe auftretenden bärtigen Christustyp siegt. Strzygowski, der Wiener Kunstforscher, sagt darüber in seinen „Spuren indogermanischen Glaubens in der Bildenden Kunst": „Das Christentum tritt, indem es den Religionsstifter als Guten Hirten oder Lehrer darstellt, in indogermanische Fußstapfen. Der Gute Hirt ist in Iran und überall, wohin dieses vordringt, ebenso selbstverständlich Vertreter des Menschen-

[1] Usener, Weihnachtsfest.

[2] Strzygowski, Spuren indogermanischen Glaubens in der Bildenden Kunst. 1936, 162 u. 173. Vgl. o. 329, Anm. 1 dieser Abhandlung.

[3] Apsidenmosaik des auf der Weltkugel thronenden jugendlichen Christus in S. Vitale (Ravenna). Vgl. o. 329, Anm. 1 dieser Abhandlung.

[4] Vgl. Preuß a. a. O. (o. 329, Anm. 1 dieser Abhandlung.)

Digitized by Google

Gott nahesteht, wie in Hellas der Lehrer" (S. 412). Iran also und
as, jene beiden arischen Völker, die in ihrem Denken völlig dem
erasiatischen Dualismus erlegen sind, also in stärkster Weise ent-
et wurden, haben gleichwohl ein Zweifaches aus ihrem Rassengut
e religiöse Gedankenwelt der aufgewühlten Entstehungsperiode des
stentums gespendet: die ethische Verinnerlichung, die den Kampf
chen den lichten und finsteren Gewalten des Kosmos in das Innere
Einzelmenschen verlegt (Zarathustra, Sokrates, Platon, Stoa), und
Bild des Glaubensstifters als Darstellung einer Idee, als Symbol.
dha und Christus bleiben immer jung, sagt Strzygowski (S. 162).
ch scheint man den Ausdruck des Bösen und Häßlichen nach Mög-
keit umgehen zu wollen" (S. 162). „Die jugendliche Gestalt ist mehr
ibild des Guten als der Stifter einer Glaubensgemeinschaft selbst"
162). Sie ist ursprünglich nicht bärtig. „Das bleibt der semitischen
zeldarstellung des Religionsstifters vorbehalten, ob diese nun für
athustra, Christus oder Mohammed angewendet wird" (S. 162). Der
e Hirt ist also die Darstellung des Nordens, „ein Sinnbild womög-
bildnismäßiger Wiedergabe" (S. 173). Anders die Gottesdarstellung,
im bodenständigen Südmenschen wurzelt. Sein Gott ist nicht Idee,
dern Herrscher. „Nach dem Ebenbilde des irdischen Herrschers ge-
let, nahm er Rassenzüge an, wie wir das so gut von Christus in der
itischen Auffassung des bärtigen Mannes mit schlicht gescheiteltem
ar, geteiltem Bart und drohendem Gesichtsausdruck kennen" (S. 173).
en jugendlichen Christus dagegen, der bartlos ist, leiten wir aus indo-
manischem Geiste her" (S. 173). Die Entwicklung stellt sich also wie
gt dar: das Katakombenchristentum steht trotz dem paulinisch-phari-
schen Welteroberungsgedanken noch vorwiegend unter dem Gepräge
er rein religiösen Erregung, die ein Gebilde des Synkretismus an sich
gen mußte, das aus persisch-semitisch-griechischen Gedankenwelten
d der Erlösungssehnsucht und Gottmystik der orientalisch-hellenisti-
en Mysterien und ihren Kultlegenden aufgestiegen war. Aber es hatte
h für seinen semitischen Religionsgehalt die rein-religiöse Bilder-
rache indogermanischer Symbolik bewahrt, die ja auch am besten
iner sittlich-religiösen Tendenz entsprach. Diese Bildersprache ist es,
e aus den Malereien der Katakomben spricht. Der jugendliche Hirten-
tt, der jugendliche Gott, der Wasser aus dem Felsen schlägt, der
gendliche Gott, der in der heiligen Kiste steht (Abb. 4), der jugend-
he Orpheus unter den Tieren, sie alle sind nicht biblische Personen,
ndern symbolische Gottgestalten, sind Personifikationen eines reinen
leals, sind ein Abstraktes im nordischen Sinne. Ihre unrealistische
ugendlichkeit beweist es. Das Katakombenchristentum ist eine religiöse
lee. Das ändert sich mit Konstantin. Der mittelmeerische Imperiums-

Digitized by Google

gedanke bemächtigt sich dieses menschenumbildenden Christentums Erneuerung seiner eigenen Menschheitsorganisation. Eine Umbeg des mit vorderasiatisch-semitischem Gedankengut nordisch-ethisch benden Christentums zur Machtorganisation ist die Folge: Christus der semitische Gottkönig, der Allherrscher. Und an ihm nährt sich rom mit seiner byzantinischen Kaiseridee und Westrom mit seiner menden Papstkirche. Die Umwandlung vollzogen die Theologensch Mesopotamiens in Edessa und Nisibis und die Hoftheologen von By sowie die konkurrierenden Bischöfe Roms, denen die gewaltige Gr staatsidee Augustins schließlich die Formel gab für die Übertragung altrömischen Imperialgedankens in die christliche Ideologie. Aber wieder spielte in den Hochperioden germanischen Einflusses unter K lingern, Ottonen und Hohenstaufen der Idealtyp des jugendlichen schönen Christusbildes in die alleinherrschende Legitimität des tischen Rassenbildes hinein. Lionardo und Michelangelo griffen darauf zurück und aus innerlicher wurzelndem arischem Gefühl auch Dürer. Aber das Christentum, dessen Wesensnatur im vorder tischen Rassengut verhaftet war, konnte diese Bildersprache, die den syrischen Gott seiner Katakombenzeit überkleidete (Abb. 5), dem Aufgehen im mittelmeerischen Staatsgedanken nur noch an Peripherie als episodische Spielart dulden.

Die Malereien der Katakomben reden eine lebendige Sprache sind gleichsam das Paßbild des Christentums, mit dem es seine Reise die Weltgeschichte antritt. Und die Züge dieses Paßbildes deuten: H mat im sumerisch-semitischen Vorderasien mit geringem persisch- chischem Bluteinschlag.

Aber dieses Paßbild umfaßt noch einen weiteren, außerordentl aufschlußreichen Darstellungstyp, der mit dem Bilderkreis der Dionys mysterien und dem Hirtengott nicht zusammenhängt. In den Malere der Katakomben begegnen etwa 200 mal die Darstellungen weiblic Gewandfiguren oder auch männlicher mit betend erhobenen Händ Prälat Sauer nennt sie neben dem Guten Hirten das häufigst vorko mende Symbol[1] (Abb. 7, 8 u. 9). Es ist die Orans, die Betende, um de Deutung schon viel gerätselt worden ist, auch unter den christlich Archäologen und Kunstforschern selbst. Daß diese Gestalt im wahrs Sinne des Wortes von Sauer als Symbol bezeichnet wird, bestätigt d mehrfach und gründlich unterbaute Auffassung des katholischen The logen und Hochschullehrers Wilhelm Neuß, der sowohl in seinem Wer über „Die Kunst der alten Christen" wie in einer Spezialuntersuchung die 1926 einer Festschrift für den Kunsthistoriker Paul Clemen e

[1] Lexikon für Theologie und Kirche Bd. 7, Sp. 743 und Bd. 5, Sp. 869.

Digitized by Google

iedert wurde, für eine rein symbolische Deutung eintritt: „Am An- steht die Orante als Personifikation des Gebetes für den Verstor- n.“ Von dieser Deutung ist jedoch nur der Begriff der Personifika-, das Symbolhafte der Gestalt also, unbestreitbar. Was sie symboli-, wird auch unter den christlichen, selbst unter den katholischen ärern verschieden aufgefaßt. Drei Deutungen streiten miteinander: etung, Bitte, Fürbitte. Ist es die im Jenseits angelangte Seele, die t anbetet? (von Sybel.) Ist es diese Seele, die dort drüben für jene t, die auf der Erde zurückblieben, daß auch sie das glückliche Jen- s erreichen möchten? (Wilpert.) Ist es einfach eine symbolhafte onifikation des Gebetes überhaupt, das in den Grabstätten erscheint Fürbitte der Lebenden für die Verstorbenen? (Neuß.) Die Anschau- swelt des Frühchristentums lebt ja noch in jenem Zwischenzustand Glaubensentwicklung, in dem die Auferstehung der einzelnen von allgemeinen Auferstehung am jüngsten Tage und dem Anbruch des istusreiches nicht geschieden ist. Der aus dem Diesseits Geschiedene noch im Zwischenzustand des sehnsüchtigen Harrens und der Er- tung, der bangenden Hoffnung gleichsam, ob er von Christus am de der Welt in sein ewiges Reich der Herrlichkeit aufgenommen rde. Hier solle gleichsam das Gebet der Überlebenden den Wunsch Grabinschriften unterstützen und das Paradies für den Hingegangenen itten. Aber alle diese Deutungen genügen nicht, eine so mächtig im rdergrunde altchristlicher Bilderschrift stehende Gestalt zu erklären die Orantendarstellung. Die Darstellung selbst, die weibliche Orante Personifikation, ist bereits in der vorchristlichen Kunst der Antike halten. Alle Deutungen der christlichen Forscher sind viel zu farblos d gezwungen. Einer so stark den frühchristlichen Bilderkreis beherr- enden Darstellung muß eine geschichtliche Wirklichkeit, ein Wesens- standteil im vielgestaltigen Organismus des Frühchristentums entspro- en haben, wie es auch der Mysterienkult des Dionysos war, der hinter m Bilde des Guten Hirten und so mancher anderen Darstellungen der takombenwände auftaucht.

Und diese geschichtliche Realität ist vorhanden. In der Urgeschichte s Christentums spielen die charismatisch Begabten eine große Rolle, e in der gottesdienstlichen Versammlung vom Rausch der Ekstase er- ßt in dunklen Gebetsworten den Geist Gottes verkünden. Ihr Einfluß f die Gläubigen war so groß, daß er schon in paulinischer Zeit die ch ausbildende Priesterhierarchie zu überflügeln drohte und von dieser s ungeregeltes, verwirrendes Element empfunden wurde.[1] Es war der ste Gegensatz zwischen freier Mystik und kirchengebundener Dog-

[1] Paulus 1. Kor. 12. und 14. Kap.

Digitized by Google

matik in den Frühstunden des Christentums. Der Aufbruchsursprung
Christentums war eine aus arisch-iranischem Einfluß quellende Verin
lichungsbewegung, die tiefe Erregung im syro-palästinensischen Re
gionszentrum hervorrief und von dort in die hellenistische Welt tr
Dort erst verquickte sie sich mit der Erlösungsmagie und dem Sa
mentenkult der Mysterien und ihren Legenden und bildete im Schoß
römischen Imperiums ihren Verwaltungsorganismus aus. Aber d
Kirchentum mit Dogma, Sakrament und Priesterhierarchie hat lange Z
gebraucht, um das freie, ungebändigte Aufrauschen innerer Erreg
jener aus arischem Ursprung quellenden Mystik, in die Fesseln
standesmäßig erklügelter Lehren und magischer Heilsmittel zu zwing
Das religiöse Ausdrucksmittel jener Mystik war das Gebet, das gei
Vereinigungsmittel mit dem Göttlichen im Gegensatz zum körperli
des Kommunionritus der Mysterien. Die „Euche", der griechische A
druck für Gebet, ist als weibliche Orante die Verkörperung jener g
stigen Erhebung innerer Gottschau, die zum Gotterfülltsein, vom Sp
chen mit Gott zur Vereinigung mit ihm führt, zum mystischen Eins
mit dem Göttlichen, wie es bei den Mystikern des späten Mittela
und bei Meister Eckhart im 14. Jahrh. wiederkehrt. Die ganze K
kombenzeit hindurch und weit darüber hinaus bis ins Mittelalter
diese Mystik der in seelischer Ekstase zur Einheit mit Gott gelang
den Beter den Widerstand der magisch-dogmatischen Kirche her
gefordert. Eine besondere Bewegung der Eucheten dringt vom Z
stromland her in die Kirche des 4. Jahrh., lebt unter mannigfalti
Namen von kirchlichen Synoden verdammt als christliche Sekte.
fruchtet den Sufismus, die Mystik des Islam, und lebt wieder auf in d
Bogumilen, den slawischen Gottesfreunden des 11. Jahrh., die ein
magisch-dogmatischen Kirche entgegengesetztes, persönliches und g
stiges Laienchristentum vertreten und von Kleinasien und dem Bal
her in die Kirche eindringen.[1] Die Katharer und Albigenser Italiens
Frankreichs im 12. und 13. Jahrh. sind von ihnen wachgerufen, und
mystischen Gottesfreunde des 14. Jahrh. entstammen der gleichen Q
arischen Gotterlebens, das nicht in Lehre und Sakrament, sonder
Grunde der eigenen Seele und im Grunde der Welt unabhängig v
Kirche und Priestertum die Offenbarung des Göttlichen findet. Die
verinnerlichte Seelenmystik geistigen Einsseins mit Gott ist es, die
der ekstatisch Betenden, der Orante, ihren bildhaften Ausdruck fi

[1] R. Hartmann, Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des S
tums, Der Islam 6 (1916) 56 f. Dagegen: Louis Massignon, Quellen des Sufis
Enzyklopädie des Islam 1936, Bd. 4, Sp. 741; M. Wellnhofer in Byz. Ztschr.
(1929/30) 477—484; E. Peterson in Ztschr. f. neutest. Wissensch. 31 (193
bis 111; Oriens Christianus 7 (1932) 172—179.

Digitized by Google

zwischen den Hirtengottgestalten der Frühzeit und den Heiligen Spätzeit (Neapel, 5. Jahrh. z. B.) als Seele des Christentums gleich- und Sinnbild seines Geistes und seiner Frömmigkeit erscheint. In unausgeglichenen Gewoge geistiger Ströme, die das Nebeneinander Rassen im Religionsbildungsvorgang des Synkretismus verursacht bis tief in das Mittelalter hinein noch erkennen läßt, tritt der semi-h-arische Gegensatz geistig-verinnerlichter Laienmystik und magisch-matischer Priesterkirche deutlich zutage. Die franziskanische Bewe-g im Anfang des 13. Jahrh. ist die mächtigste und erfolgreichste olution dieses arischen Geistes und schon ebenso wie das klassische tzertum"[1] die Verbindung der iranischen Tradition mit der in der ik zur Herrschaft gelangenden germanischen Idee. In der Mystik des Jahrh. bricht dann dieser germanische Geist der Frömmigkeit in einster innerer Gottschauung durch.

Auf den Wänden und Decken der Katakomben steht wahrhaftig in lerschrift die Urgeschichte des Christentums: semitischer Mythos und esterstaat, hellenistischer Mysterienkult, arisch-iranische Seelenmystik en chaotisch durcheinander wie Verbindung suchende Elemente, bis lich diese Legierung sich vollzieht und die große Weltreligion des telmeerraumes das Vorderasiatisch-Semitische zum Wesen des Christen-s erhoben und das Arische in die kämpfende Opposition gedrängt . Der Gute Hirt und mit ihm der griechisch umkleidete Semitengott rderasiens hat gesiegt. Die Orante, wie sie in der römischen Priszilla-akombe im 3. Jahrh. und noch im 5. in San Gennaro zu Neapel aus stem, verinnerlichtem Gotterfülltsein mit Auge und Antlitz den Be-auer erschüttert, diese arische Seele religiöser Erneuerung ist ver-wunden.

III. VORDERASIATISCHES KATAKOMBENCHRISTENTUM

Es gibt in den Malereien der Katakomben neben dem Bilderkreis orientalisch-griechischen Mysterien und den Bildelementen arischen tterlebens auch zwei ganz ausgesprochen jüdische Bildgruppen. Die fangreichere von ihnen betrifft die Motive des sog. Danielbuches: niel in der Löwengrube, die Jünglinge im Feuerofen, Susanna und die den Alten. Die kleinere sind Darstellungen Abrahams und des Isaak-fers. Beide Bildgruppen lagen dem Urchristentum nahe durch die auf

[1] Ketzer = Katharer = Die Reinen sind über Paulikianer, Bogumilen und eigenser Variationen des aus arisch-persischen Wurzeln erstehenden, aber rchaus mediterran dualistischen Manichäismus — Mani aus parthisch-irani-em Hochadel, also Arier — der Sassanidenzeit, der den Wegen des anti-laistischen Marcion folgend immerhin eine Opposition des arischen gegen s semitische Element in der Weltreligionsbildung des Synkretismus darstellt.

Digitized by Google

Geheimoffenbarung und Endzeitstimmung eingestellte Zeit. Ist ja
das Urchristentum selbst wesentlich eschatologisch geprägt. Es erw
noch in seiner Gründerzeit die Wiederkehr des auferstandenen Chr
und den Anbruch seines tausendjährigen Reiches der Herrlichkeit
dem 2. Jahrh. vor dem Zeitwechsel setzt die jüdische Apokalyptik
deren erstes und bedeutendstes Buch eben jenes unter dem Namen
Propheten Daniel von einem unbekannten Verfasser in den Jahren
zwischen 167 und 164 vor Christus geschriebene Werk ist.[1] Wir kön
uns heute kaum vorstellen, von welch gewaltiger Wirkung diese ma
tige Konzeption der vier Weltalter bis zum Untergang der Erde au
eschatologisch aufgewühlten Zeitgenossen war. So stark war diese W
kung, daß die Gedanken des Danielbuches bis tief in die Neuzeit hi
auf das Denken und die Vorstellungswelt der Geister gewirkt ha
Und gerade die 2 bis 3 Jahrhunderte um den Zeitwechsel sind der gün
Muttergrund, in dem sich das religiöse Erleben der einander genäher
und sich gegenseitig geistig durchdringenden Völker zu einer grandi
Reife neuer Gestaltung zusammenschließt. Den Christen mußte d
Buch durch seine Lehre vom himmelentsprossenen Gottesreich beson
nahestehen. Hat es doch auch großen Einfluß auf die Entstehung
christlichen Glaubens an die Engel geübt.[2] In diesem Buche sin
jene Legenden und altbabylonischen Hofgeschichten enthalten, die Ju
Christen und Mohammedaner als Märchenmotive übernommen ha
Daniel in der Löwengrube und die drei Jünglinge im Feuerofen ge

[1] W. Baumgartner, Das Buch Daniel 1926; Zscharnack, Danielbuch in
Religion in Gesch. u. Gegenw 1. Bd. (1927) Sp. 1778—1784. Walter Baumga
über das dem persischen Papageienbuch entsprechende Susannamotiv a. A
24 (1928) 259 ff.; I. Goettsberger und I. Sauer, Daniel in Lex. f. Theol. u. K
Bd. 3 (1931) Sp. 144—147; Eisentraut, Apokalypsen, ebd. Bd. 1 (1930) Sp.
Eduard Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums Bd. II (1921) Ka
184—189.

[2] Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I. Bd. (1909) 199 Anm. 3
weist (200) auf die Apokalyptik als Ursprung der christlichen Engellehre. K
geschichtlich wurzelt die christliche Engeldarstellung in der antiken Nikegest
Strzygowski polemisiert in der Byz. Ztschr. 8 (1899) 206 und in: Orient o
Rom 1901, 28 gegen Stuhlfauth, Die Engel in der altchristlichen Kunst 19
„Es ist kürzlich eine Monographie über die Engel erschienen, die diese als
Erfindung Roms hinstellen will!“ . . . „Da der Typus, wie gesagt, in den rö
schen Katakomben fehlt und, wie ich eben gezeigt habe, aus der hellenistis
Kunst direkt in die christliche nur im Orient übergegangen ist, so ist da
neuer Beweis des Ursprunges der Engel im Osten. Ein durchaus noch
antike Nike gebildeter Engel befand sich bis in die neunziger Jahre
einem der drei großen Tore bei Balat Kapussi in den Mauern am Gold
Horn von Konstantinopel. Das Relief wird jetzt im Kaiserlich ottomanis
Museum aufbewahrt.“ Anm. 1. Eine Abbildung bei Millingen, Byzantine C
stantinople, Tafel zu S. 198 (Orient oder Rom 1901, 28—29).

Digitized by Google

Bestande des Buches selbst, das diese im Umlauf befindlichen Erıngen gesammelt hat. Susanna, in deren Genoveva-Erlebnis der ›e Daniel die entscheidende Befreierrolle spielt, ist ein Annex dieses ıes. Auch die Figur Abrahams ist kaum durch den Pentateuch in Bilderkreis der Katakomben gekommen. Um das Jahrhundert nach Zeitwende hat die jüdisch-christliche Literaturepoche, die ja auch Danielbuch beeinflußt die Johannesapokalypse hervorbrachte, eine ıhamapokalypse[1] geschaffen, in der der jüdische Patriarch in seiner ehr vom Heidentum und als Übermittler von Zukunfts- und Endzeitbhezeiungen zur Darstellung kommt. Das Lukasevangelium, jene ı um die gleiche Zeit geschriebene Kultlegende des Christentums, ıt den Ort, an dem die verstorbenen Christen die Parousie des Chri- und ihre Aufnahme in sein Reich der Herrlichkeit erwarten, „Abras Schoß".[2] Die Gestalt des Abraham war also durch ihre Heraus- ıng in der apokalyptischen Schriftperiode den Christen nahegerückt. › auch diese streng jüdischen Bilder sind Geburten der Zeit und der allsbeziehung, nicht alttestamentliche Vorbilder eines tiefen Offen- ıngszusammenhanges und der vergleichenden Theologie, wie sie die ıere christliche Lehre zu deuten sucht. Auch ihre Aufnahme in die n christlichen Sterbegebete ist eine nachträgliche Verwendung des der Zeit erwachsenen Bilderkreises.[3]

Noch ein Bildtyp bedarf der Erklärung: die häufig wiederkehrende stellung von Adam und Eva. Hier tritt noch einmal der arische Einm in die Vorstellungswelt des Urchristentums zutage. Die Paradieshlung der Genesis mit der Erschaffung des ersten Menschenpaares eine Herübernahme assyrisch-babylonischer Mythen.[4] Sie hat in der

---

[1] Beer, Abraham-Apokalypse in Die Rel. in Gesch. u. Gegenw. 1 Bd., Sp. 68, auch Literatur verzeichnet ist.

[2] Erschöpfende Zusammenstellung über den Ausdruck gibt Willy Staerk in llex. f. Antike u. Christentum Liefg. 1 (1941) Sp. 27/28.

[3] Anrufung Abrahams in der Commendatio animae. Reallex. f. Antike u. istentum Liefg. 1, 1941, s. v. Abraham VI, Sp. 24; ebd. s. v. Abrahams Schoß, 28.

[4] Alfred Jeremias, Handb. d. altorient. Geisteskultur 1929, 88, 90 u. 101. ch Eberhard Schrader, Keilinschriftliche Bibl., Berlin 1889, Ebeling, Keilrifttexte aus Assur religiösen Inhalts und Jeremias, Vorderasiat. Bibl. Leipzig, t 1906, schaffen die Götter den Menschen als „Ebenbild Anus" und „Gegencke der Götter". „Die Vorstellung vom Menschen als 'Bild der Gottheit' gilt o nach orientalischem Denken, im scharfen Gegensatz zum griechischen nken, durchaus auch vom Leibe, ja in gewisser Hinsicht in erster Linie vom ibe" (88). „Die Gottheit schafft ihn, wie wir sahen, als Töpferwerk, indem 'Lehm abkneift' und 'das Bild zeichnet', also dem Tonklumpen die lebenge Kontur gibt" (90). S. auch Reallex. d. Assyriologie, Ebeling-Meißner, 1. Bd. 32, 160 s. v. Aruru. In der Adapa-Legende (Jeremias a. a. O. 432, Ebeling-

Digitized by Google

jüdischen Glaubensgeschichte keine große Rolle gespielt, weil dem ... Judentum der Auferstehungsglaube fremd ist[1], der allein die Heim... in Gottes Wohnsitz — das ist ursprünglich das „Paradies" des W... gartens Eden — zum Gegenstand haben kann, um den Tod durch ... Leben überwinden zu lassen. Erst unter dem Einfluß arisch-irani... Gedankenwelt kehrt mit der Verinnerlichungs- und Vergeistigungs... des Pharisäismus, aus dem auch Paulus hervorgeht, der Auferste... glaube in das späte Judentum ein. Und damit wird der erste Me... der Adam, zum Urmenschen des iranischen Mythos, dem Licht, d... die Finsternis gekommen ist, um sie zu bekämpfen, und von der Fin... nis verschlungen wurde. Erst der Lichtgott selbst befreit und erlöst ... Urmenschen aus der Finsternis. Mit dieser Aufnahme arischer Licht... vorstellungen in der Form des iranischen Dualismus, der persischen L... also vom Kampf zwischen Licht und Finsternis, wird der hebräi... Adam und wird damit auch die Paradieserzählung der Genesis zu ... Bedeutung erhoben. Adam der Urmensch, oder in der pharisäisch... schen Vorstellung das erste Menschenpaar[2], tritt in innere Bezie... zum erlösenden Christus. Der vorderasiatische Erlösergott sume... babylonischer Herkunft im hellenistischen Gewande des Dionysos, ... Hirtengott also, findet seine Beziehung zum iranischen Urmenschen, ... der pharisäische Jude mit seinem assyrisch-babylonischen Adam ... schmilzt, um den verinnerlichten und versittlichten Auferstehungsgl... Irans in den Vorstellungsformen seiner semitischen Welt auszudrü... Der Paradiesbegriff im eigentlichen Sinne ist wie der Urmenschgedan...

Meißner a. a. O. 33—35 s. v. Adapa) und der Engidugestalt des Gilgamesch-... (Jeremias a. a. O. 433—35, Quellen s. v. Enkimdu im Reallex. d. Assyrio... Ebeling-Meißner, 2. Bd. 1938) sind die Elemente der Paradieserzählung A... und Eva, Speise, Sündenfall) gegeben, während der Paradiesbegriff (s. u. ... Anm. 1 dieser Abhandlung) iranisch-arisch ist. Über die Begriffe Ea, Erid... Eridu und den ungeheuren Lebensbaum der Milchstraße, der über das G... reich Eas am Himmelsozean seine Zweige breitet, vgl. Jeremias a. a. O. 153 ... u. 352. Dieser astralreligiöse Sternenbaum weist auf den arischen Baumkul... Indoarier, Iranier und Germanen, der im Lebens- und Weltenbaum gip... Wie der Paradiesbegriff Eridu selbst dürfte auch der Lebens- und Weltenb... vom sumerisch-babylonischen Mythos aus arischem Vorstellungsgut übernom... sein. „Das Schriftzeichen für Eridu (NUN) ist die Wiedergabe eines Fi... baumes" (Eckhard Unger im Jahrb. Ver. Buch u. Schrift II, 24 Nr. 35. Zit. ... Jeremias a. a. O. 154[5]). Baum und Paradies, Weltenbaum und Schicksalsg... sind also auch im babylonischen Empfinden ein zusammengehörender Be... Neben diesem Entlehnungsgut (Paradies und Baum) steht die Erzählung ... Menschen (Weib und Tod) als assyrisch-babylonisches Originalgut.

[1] Gunkel in Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Bd., Sp. ... s. v. Paradies II B 8.

[2] Vgl. die Untersuchungen von R. Reitzenstein. Ferner Eduard Meyer a. a. ... IX. Kap., 330, insbes. 345—352 u. 375 f.

Digitized by Google

ch-iranischer Herkunft.[1] Die sumerisch-babylonische Gestaltung läßt
on diesen Urmenschen mit dem ihn später erlösenden Gotte ver-
melzen. Die Eva-Gestalt aber als das Urweib und die „Mutter alles
endigen" ist jene uralte Muttergottheit des sumerisch-semitischen
thos, die auch als Jungfraumutter den Erlösergott gebiert und deren
sen in der charakteristischen Art aller Mythologie als Mutter, Gattin
l Schwester des Gottes zugleich erscheint. Die alle religiösen Urideen
wühlende Erregungszeit der großen Religionsgeburt des Mittelmeer-
ums mußte mit dem todbesiegenden Erlösergott auch sein Gegenbild,
n Urmenschen, vom Vorstellungsgrunde des Mythos heraufrufen und
ichzeitig den Grund legen zu jener mythischen Gleichung Eva – Maria.
ch ist das Madonnenbild in der Kunst nicht geboren. Erst die näch-
n Jahrhunderte der Dogmenbildung schaffen mit der von Griechen-
ilosophie durchgebildeten Christusgestalt auch die Theotokos, die
ttesgebärerin. Auf den Wänden der Katakomben erscheint Maria noch
cht, denn das weitberühmte Bild der Priszillakatakombe, das man als
n auf die Gottesmutter hinweisenden Isaias deutet, dürfte kaum als
uttergottesdarstellung anzusprechen sein (s. a. Abb. 9).[2] Die Entwicklung

[1] Strzygowski, Spuren des indogermanischen Glaubens in der Bildenden
nst 1936, 139; Alfred Jeremias, Handb. d. altorient. Geisteskultur 464. Das
radies ist eine arisch-persische Vorstellung aus dem indogermanischen Schick-
lsgarten auf dem Weltberg. Vgl. auch Strzygowskis Arbeit über Dürer und
r nordische Schicksalshain.

[2] Hans Achelis deutet die abgebildete Darstellung, die aus der 2. Hälfte
s 3. Jahrh. stammt, als eine verstorbene Christin mit ihrem Kinde. Die gleiche
rklärung gilt wohl für das andere im Text erwähnte „Marienbild" der Priszilla-
katakombe, das aus der Mitte des 2. Jahrh. stammt. Nur erscheint hier das Auf-
stehungssymbol des Sternes (s. Jeremias, Allgemeine Religionsgeschichte 29,
4 u. 92, Morgen- und Abendstern als Kreislaufsymbol und als Repräsentant
es Himmels) zu Häupten der Verstorbenen, auf das der nebenstehende Mann
östend hinweist. Diesen hinweisenden Mann als Jesaja — Immanuelstelle bei
esaja 7, 14 s. Gunkel in Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 3
929 s. v. Immanuel Sp. 194—95, wo auch Literatur angegeben ist! — zu deuten,
er auf den Stern, das Symbol der Istar (Hrozný a. a. O. 91; Unger, Reallexikon
er Vorgeschichte, Bd. 4, 419, 420 u. 421; Jeremias, Handb. d. altorient. Geistes-
ultur 339 u. Abb. 167 u. 343 Abb. 173b; Haas, Religion der Babylonier und
ssyrer, Abb. 9; Ebeling, Reallexikon der Vorgeschichte, Bd. 6, 72) zeigend,
lie sumerisch-babylonische Muttergöttin mit ihrem Erlösersohne, die virgo
aelestis hier also im christlichen Sinne, als Messiasgebärerin in der Mutter
Christi erkennt, wäre an sich bei den ganz ähnlichen Istarbildern (s. Jeremias
a. a. O. Abb. 164, 169 u. 170; Unger, Reallexikon der Vorgeschichte, Bd. 4,
Taf. 203b; Haas, Umw. d. Urchr. 37, 38) natürlich nicht unmöglich, kann aber
als wissenschaftlich gesicherte Interpretation schwer angenommen werden, da
ein eigentlicher Madonnenkult vor dem Ausbau der Christologie im 4. und
5. Jahrh. kaum in der frühchristlichen Kunst schon zum Ausdruck kommen
kann. Der achtstrahlige Stern, den das Katakombenbild über der Frauenfigur

Digitized by Google

der christlichen Glaubensvorstellung ist noch nicht soweit gedie... Aber Eva, das Urweib, die Mutter alles Lebendigen, erscheint sie durch Vermittlung des in der jüdischen Vorstellungswelt bereitliegend... Schemas, hervorgeholt vom persisch-pharisäischen Auferstehungsged... ken, als erste Einführung der Weibgottheit in das Christentum.

Noch einmal also leuchtet aus kaum lösbarer Verstrickung in ... semitische Weltbild der religiöse Gedanke des Ariertums aus dem Ad... bild der Katakomben auf. In dieser Verstrickung allein wird er bleib... in der christlichen Kunst, gerade wie das Sonnensymbol des Chris... die Kreuzgloriole der alten Sonnenscheibe und das Kreuzzeichen selb... das aus urarischen Gründen stammt. In unlösbarer Verbindung mit d... vorderasiatischen Erlösergott kann es sich erhalten dank einem Bed... tungswandel, der seine Herkunft vergessen ließ.

Arisches und semitisches Gedankengut sprechen noch in unausge... chenem Nebeneinander von den Wänden und Decken dieser unterir... schen Gräberstätten des Frühchristentums. In ihren stummen, primitiv... Bildern verraten sie den ganzen Werdegang dieses gewaltigen re... gionsgeschichtlichen Phänomens, enthalten aber auch in diesem unv... söhnlichen Nebeneinander bereits die Prophezeiung jener menschhei... erschütternden Kämpfe, die fast zwei Jahrtausende hindurch die beid... Rassenelemente auseinanderstreben ließen. Denn das im Semitismus ei... geschlossene Ariertum konnte nicht ruhen, bis es seine arteigene re... giöse Lebensform gefunden und in langer, mühsamer Selbstbefrei... verwirklicht hatte. Ein Symbol dieses Eingeschlossenseins in die Grun... anschauungen des Semitismus sind die Katakomben selbst. Sie sind ... ihrer Idee der Übernahme von Erdbestattung im Felsengrab die b... wußte und grundsätzliche Anlehnung an das jüdische Begräbniswese...

---

zeigt, ist allerdings das Zeichen der Istar (Unger, Reallexikon der Vorgeschich... Bd. 4. 420 u. 421). Sollte es doch der Fall sein, etwa im Anschluß an ... „ἀειπάρθενος" der urchristlichen Literatur (Evangelium Pseudo-Matthaei s... liber de ortu beatae Mariae et infantia Salvatoris. Evangelium de nativit... Mariae. Ihre gemeinsame Quelle das Protevangelium Iacobi. Dazu vgl. Je... mias a. a. O. 172 Anm. 1), so läge hier eines der lehrreichsten Bilddokume... für Urform und Ursprung des Marienkults vor, das ähnlich, wie es das „Sp... kruzifix" für den Christuskult tut, blitzartig in die Vorstellungswelt des Ka... kombenchristentums und ihre Verwurzelung im großen Mythos Vorderas... hineinleuchtet. Allerdings stände dies Bilddokument für den Marienkult in ... früher Zeit völlig isoliert.

[1] Die christlichen Katakomben sind ebenso wie die auch in Rom und Ap... lien vorhandenen jüdischen eine Weiterbildung des altpalästinensischen Kuch... systems der jüdischen Familiengräber, Enzyklopaedia Judaica, Berlin, 9. B... 1932, Sp. 1036—1055 (insbes. 1036—1038!), 7. Bd. 1931, Sp. 610. Über d... inneren Grund der architektonischen Anlage s. Strzygowski, Orient oder R... 20—21.

Digitized by Google

stina setzt seine Toten in unterirdischen Grabkammern bei, die sich falls zu ganzen Katakomben erweitern. Und die letzte Konsequenz Gedankens, der diesem Brauch zugrunde liegt, zieht Ägypten, die ntliche Heimat der unterirdischen oder — worauf es ankommt — unkel gehüllten Grabkammern. Der Ägypter balsamiert seine Toten, den Körper unvergänglich zu machen. Denn die Grabkammerbestatz, die sich allmählich dann zur Erdbestattung vereinfacht, ist aus Glauben erwachsen, daß das Leben an den Körper gebunden sei. der Vernichtung des Körpers ist auch die Seele vernichtet. Das iterleben über den Tod hinaus ist an die Erhaltung der Leiche geden. Die Seele ist der lebende Leichnam.[1] In Ägypten wurzelnd, wo er Glaube zu den gewaltigen Wahrzeichen der Pyramiden die Kraft , verbreitete er sich in abgeschwächter, das natürliche Zerstörungsk der Verwesung nicht mehr künstlich durch Einbalsamierung hinader Form über die semitischen Völker und wurde zumal bei den ägyptischer Kultur in so enger Berührung stehenden Juden zum giösen Brauch. Der andere Gedanke, daß die Seele unabhängig vom per als frei fortlebendes Wesen existieren will und von ihrer Verung an die Leiche befreit werden muß durch deren Zerstörung, diese ndidee der Leichenverbrennung also wurzelt in altarischen Vorstelgen und hatte im Mittelmeerraum ihre reinste und höchste Entfalg bei den Indoariern, nächst ihnen bei den Griechen. Die Römer übten le Formen der Bestattung nebeneinander, akzeptierten also den ägyph-semitischen Brauch, der damit den ganzen Mittelmeerraum mit nigen Ausnahmen beherrschte. Selbst die Perser, die Hauptstützen scher Kultur in Vorderasien, übernahmen die semitische Totenbestatg und jene in der gleichen Vorstellung vom lebenden Leichnam bendete Tabu-Erklärung des Toten, dessen von dämonischer Geistigkeit adenen Körper zu berühren gefährlich ist und also „unrein" macht. d so kommen sie zu der eigentümlichen Konsequenz, das Heiligste er altarischen Lichtverehrung, das Feuer, nicht in Berührung mit der iche zu bringen. Wo sie der semitischen Erdbestattung widerstreben, setzen sie die Leiche der Vernichtung durch die Geier aus. Die rme des Schweigens der Parsen sind die eigenartigste Folgeerscheing dieser Vermischung semitischer und arischer Vorstellungen in Iran. e Katakomben sind ein vom Judentum unmittelbar übernommener auch semitisch-mittelmeerischer Gedankenwelt. Sie haben für alle Zeit s Christentum festgelegt auf eine Leichenbewertung, die eigentlich m reinsten Seelenglauben, der doch vom Christentum selbst dank

[1] Siehe G. Wilke, Reallex. d. Vorgeschichte (Max Ebert) 1926, Bd. 7, 259 ff., auch weitere Literatur verzeichnet ist, besonders Ebert, Die Anfänge des opäischen Totenkultes, Prähist. Ztschr. 13/14 (1921/22) 1 ff.

Digitized by Google

seiner Anlehnung an griechisches Denken gepflegt wird, kraß wi
spricht. Aus diesem inneren Widerspruch rettete sich die chris
Glaubensentwicklung durch die Lehre von der Auferstehung des
sches. Aber auch diese ist ja nur eine versteckte Wiedergeburt
urmenschlichen, in Ägypten zu stärkstem Kulturausdruck gekomme
Anschauung von dem an den Körper gebundenen Fortleben. Nicht
die Gemälde der Katakomben, sondern diese ganzen unterirdische
einem reichen Netz von Gängen und Kammern oft mehrere Stock
tief in den Boden getriebenen Grabanlagen sind ein Denkmal
geistigen Kräfte, die das Christentum aus sich herausgebildet h
Es sind die Kräfte des semitisch-vorderasiatischen Mutterbodens, in
das nordische Erbe der eingewanderten Arier ohnmächtig versi
Die große Weltreligion des Mittelmeerraumes blieb dem Boden ver
der sie gebar.

Inhaltsübersicht

Die vorstehende Abhandlung unternimmt den Versuch, aus den Wand-
Deckenmalereien der Katakomben und dem Wesen dieser Grabanlagen
den Werdegang jener aus dem syro-palästinensischen Religionszentrum Vor
asiens aufsteigenden religiösen Erregung nach ihrem Eintritt in die hellenist
römische Welt des Mittelmeerraumes zu deuten. Es handelt sich also um
möglichst reine Auslösung und Darstellung der Elemente, aus denen sich
der Konsolidationsperiode jener Erregungswelle die religionsgeschichtliche
gierung des Frühchristentums nach dem Zeugnis seiner Bilddokumente in
Katakombenzeit herausgebildet hat. In den drei Bildergruppen, die auf
vorderasiatisch-hellenistischen Mysterienkult des Dionysos, auf das Gotter
der arischen Rassenseele und auf die zeitgeschichtliche Apokalyptik der
schen Literatur hinweisen, spiegelt sich das unvereinbare und darum schon
späteren Kampf bedingende Nebeneinander zweier Rassenelemente im
Christentum, von denen das arische im semitischen gebunden und auf
kämpferische Selbstbefreiung in religionsgeschichtlicher Entwicklung angew
erscheint.

KELTISCHER HEILGOTT AUF SPÄTGOTISCHEM SCHNITZALTAR

VON *KARL M. MAYR* IN BOZEN

MIT 4 ABB. AUF TAFEL V UND 1 ABB. IM TEXT

Die unmittelbare Veranlassung zu den Martyrien der christlich
Heiligen bildet zumeist ihr Widerstand gegenüber der Aufforderung
Tyrannen, den Glauben an Christus abzuschwören und den Göttern
opfern. Dementsprechend begegnen wir auch in der bildlichen Darst
lung von Martyrien häufig der Szene vor dem Götzenbild. Dieses ist
gewöhnlich eine nicht weiter bestimmbare Statue, ein fratzenhafte

Digitized by Google

ion u. dgl. Nur in seltenen Fällen ist darin eine bestimmte Gottheit rkennen. Ein solcher Fall scheint mir im Folgenden vorzuliegen.

Auf dem sog. Sonnenburger Schnitzaltar aus dem Anfang des 16. Jahrh. Provinzmuseum zu Bozen ist das Martyrium der heiligen Ärzte Kosmas Damian dargestellt. Die Innenseite des linken Flügels oben zeigt Szene der verweigerten Abschwörung vor dem Götzenbild (Abb. 1). einer 45 cm hohen Säule steht der nur 4,7 cm hohe Götze aus warzlackiertem Holz. Es ist ein buckeliges Männlein, mit einem weren, saumbesetzten, ärmellosen Mantel angetan. An den Beinen gt es Ziehharmonikahosen und auf dem Kopfe eine Zipfelmütze. Mit verhüllten Händen hält es unter dem Mantel etwas vor sich hin. Gentszüge und Haltung verraten die Merkmale eines altjungen Zwerges bb. 2—4).

Ich sehe in dieser komischen Figur einen Anklang an den griechien Heilgott Telesphoros, den kindhaften Begleiter Äskulaps und r Hygiea, dessen Zugehörigkeit zum griechischen Pantheon erst um das Jahr 100 Zw. nachweisbar ist. Sein Kultmittelpunkt ar das heilkundige Pergamon in Kleinien. Auch Telesphoros ist klein von Gealt, trägt einen Kapuzenmantel und hält was verhüllt vor sich hin. So stellt ihn enigstens eine Marmorgruppe im Louvre ar (Abb. 5).

Abb. 5. Telesphoros. Aus einer Marmorgruppe im Louvre.

Was mag er verhüllen? Es ist m. E. nichts anderes als die heute noch übliche Gebärde es Bauchredners, die glauben machen will, aß die Stimme tatsächlich aus dem Bauche äme. Die Kunst des Bauchredens aber ist ralt und wurde infolge ihrer verblüffenden Virkung früh in den Dienst der Weissagung estellt (Engastrimantie). Schon der Prophet esaias (Kap. 8, 19) spricht von Bauchredern, die vorgaben, sich mit den Toten über die Zukunft unterreden zu können. Auch Telesphoros galt den Alten als tüchtiger Weissager und Bauchredner.

Doch allzu große mythologische Kenntnisse dürfen wir unseren Pustertaler Altarschnitzern aus dem Kreise Michael Pachers nicht zutrauen. Es müssen hier eher Erinnerungen nachwirken, die über die Vorstellung von den heimischen Zwergen, den sog. Nörggelen, auf einen uralten Heilgott zurückführen, der auch im keltischen Norikum allgemeine Verehrung genoß.

Digitized by Google

Diesen sehe ich wieder im Genius cucullatus[1] gegeben, dessen römischer Name uns aus seinem Heiligtum zu Wabelsdorf im östlichen Kärnten zweifach überliefert ist. Neben der zwerghaften Gestalt ist sein Hauptmerkmal der *cucullus*, der Kapuzenmantel oder die Gugel, eine ausgesprochen keltische Tracht. R. Egger hat a. a. O. überzeugend den Telesphoros aus dem Cucullatus abgeleitet und dabei den Einfluß der keltischen Galater auf Pergamon geltend gemacht. Nun begreifen wir auch, warum Telesphoros erst als später Fremdling ins griechische Pantheon eingezogen ist.

Daß schließlich unser Figürchen kein eigentliches Kapuzenmännchen ist, sondern eine Zipfelmütze auf dem Kopfe trägt, darf nicht wundernehmen. Denn auch die Zipfelmütze ist letzten Endes aus der Kapuze entstanden.

DIE WELTSÄULE IM GLAUBEN UND BRAUCH DER KANARIER

VON *OTTO RÖSSLER* IN TÜBINGEN

I. DIE KANARIER

Schon der Bericht über die auf Befehl König Alfons IV. von Portugal im Jahre 1341 von florentinischen, genuesischen und spanischen Seeleuten unternommene Expedition nach den kanarischen Inseln erwähnt neben vielem anderem Merkwürdigen, auch die blonden Leute von der Insel Canaria: „... crines habent longos et flavos usque ad umbilicum fere ... magnitudinem vero nostram non excedunt; membruti, sunt audaces et fortes, et magni intellectus, ut comprehendi potest".[2] Zahlreiche Beobachter und Schriftsteller, die in der Folge über die Ureinwohner des kanarischen Archipels, die Kanarier, berichteten oder die ergreifende Geschichte ihres hundertjährigen Freiheitskampfes erzählten, gedachten auch des auffälligen Umstandes der bei den Kanariern häufig begegnenden Blondheit.

[1] Zu diesem und zum vorigen s. R. Egger, Genius cucullatus, in Wiener Prähist. Ztschr. 19 (1932) 311 ff. Ich danke Herrn Prof. Egger für die Erlaubnis zur Wiederbenützung seiner Abb. 6 (hier Abb. 5).

[2] Dieser Bericht, der den genuesischen Kapitän Niccoloso da Recco zum Gewährsmann hat und „De Canaria et de insulis reliquis ultra Hispaniam in Oceano noviter repertis" überschrieben ist, wurde von Sebastiano Ciampi in der Magliabechischen Bibliothek in Florenz entdeckt und 1827 veröffentlicht: Monumenti d'un Manuscritto autografo di Messer Gio. Boccacci da Certaldo trovati ed illustrati da Sebastiano Ciampi. Firenze 1827, 53—59.

Digitized by Google

So berichtet eine von Buenaventara Bonnet und Elías Serra Ráfols 33 herausgegebene anonyme spanische Chronik des 16. Jahrh. aus der ovinzialbibliothek von La Laguna (Tenerife), die die Eroberung der Insel ıaria durch die Spanier schildert, von einer kanarischen Prinzessin, nach der Unterwerfung getauft wurde: sie sei weiß und blond anca y rubia) gewesen, was bei den Kanariern als ein Zeichen von el galt (que entre los Canarios se tenia por gentileza).[1] Der spanisch-ıarische Dichter Viana, der kanarische Vergil, gibt uns in seinem os vom „Kampf um Teneriffa" die Beschreibung von drei tenerifischen ınzessinnen. Im dritten Gesang schildert er Dácil mit langem Haar, ldener als die Sonne (largo cabello mas que el sol dorado) und ıacimara mit glänzendem hellblondem Haar (cabellos rubios, ros, rutilantes) und im vierten Gesang Rosalva mit blauen Augen os zarcos).[2]

Der spanische Geschichtsschreiber Fray Juan de Abreu Galindo, r im 17. Jahrh. eine Geschichte der Eroberung der sieben kanarischen seln schrieb, berichtet von den Bewohnern der Insel Tenerife ausücklich, sie wären weißhäutig und blondhaarig (blancos y bios en cuerpo y cabellos).[3] Der spanische Gelehrte und Geschichtshreiber Joseph de Viera y Clavijo, der im 18. Jahrh. eine „Allmeine Geschichte der kanarischen Inseln" verfaßte, erzählt, er selbst ıbe Mumien von Guanchenfrauen[4] mit wohlerhaltenem goldfarenem Haar gesehen (en cuyos cráneos se conservaban los cabellos ırados).[5]

Diese Kanarier, die im übrigen eine höchst altertümliche, durchaus einzeitliche Kultur besaßen, haben also Anteil an einer Rasse, die zwar ıch sonst in Nordafrika vorkommt (nämlich unter den Berbern der abylie und des Atlas) und schon im Altertum vorkam (nämlich unter en alten Libyern), die aber nicht aus dem Süden, aus Afrika, stammen ann, sondern aus dem Norden, aus Europa gekommen sein muß; sie

[1] Buenaventura Bonnet y Elías Serra Ráfols, Conquista de la Isla de Gran anaria. Crónica anónima, conservada en un manuscrito de la Biblioteca rovincial de La Laguna = Fontes Rerum Canariarum I, La Laguna 1933, ap. XXII.

[2] Antonio de Viana, Antigüedades de las Islas Afortunadas de la Gran anaria, conquista de Tenerife, y aparicion de la santa imágen de Candelaria n verso suelto y octava rima. — Hrsg. von Franz von Löher: Der Kampf um eneriffa. Dichtung und Geschichte von Antonio de Viana. Tübingen 1883.

[3] Fray Juan de Abreu Galindo, Historia de la conquista de las siete Islas le Gran Canaria. Santa Cruz de Tenerife 1848. Lib. III, cap. X.

[4] Guanchen heißen die Eingeborenen von Tenerife.

[5] Joseph de Viera y Clavijo, Noticias de la Historia general de las Islas le Canaria, Madrid 1772. Lib. II, § 3 = tom. I 127.

Digitized by Google

haben, ebenso wie die Berber Nordafrikas, Anteil an einer hellfarbig langschädligen Rasse Alteuropas, die auch im Aufbau des Indogermanentums und besonders des Germanentums eine maßgebende Rolle spielt. Zu diesen Beziehungen, die die Kanarier mit Europa und den Indogermanen verknüpfen, gesellen sich noch Ähnlichkeiten in der Sachkultur, in Glauben, Sitte und Recht. Und so erscheint es nicht unverständlich, daß Franz von Löher, dessen bleibendes Verdienst es ist, die Blicke weiterer Kreise in Deutschland auf die Kanarier und die Kanarierfrage gelenkt zu haben, auf den Gedanken kam, in den kanarischen Ureinwohnern Reste der Wandaler zu sehen. Trotz seiner in der damaligen Zeit verzeihlichen Verkennung des kanarisch-indogermanischen Problems als eines „kanarisch-germanischen", ist sein leider viel zu wenig bekanntes „Kanarierbuch"[1], in dem er seine These hauptsächlich vertrat, heute noch lesenswert und wohl geeignet, ein Bild vom alten Kanariertum und seiner oft erstaunlichen Ähnlichkeit mit dem Indogermanentum und damit auch dem Germanentum zu vermitteln. Löhers sprachliche Aufstellungen freilich, die an sich unzulänglich waren, sind nicht aufrechtzuerhalten und haben keine Nachfolge gefunden; insofern stand er hier im Gegensatz zu allen, die sich seit Anbeginn mit der Frage nach der Sprache der Kanarier und mit den kanarischen Sprachresten beschäftigten.

Schon bei den ältesten Berichterstattern über die kanarischen Inseln begegnen wir neben manchen naiven Anschauungen auch der, die Kanarier seien von der gegenüberliegenden afrikanischen Küste gekommen, ihre Sprache sei dieselbe wie die der „Afrikaner". Abreu Galindo erkannte bereits, daß viele kanarische Wörter mit solchen der Berber, Azanegen (Zenâga) und „Araber" übereinstimmen. Der schottische Reisende George Glas, der eine englische Übersetzung des Galindoschen Werkes lieferte[2], verfolgte diese Beobachtung weiter und fügte seinem Werk eine Liste kanarischer Wörter mit Glossen aus der Sprache der berberischen Šlöḥ bei. Daß die Glasschen Gleichungen heute nur noch zu einem geringen Teil bestehen können, ist nicht die Schuld des scharfsinnigen Autors, sondern liegt an seiner Zeit, der es an einer tiefergehenden Kenntnis der Berbersprachen gebrach. Dieselben Schwierigkeiten hemmten mehr oder minder auch seine Nachfolger bis Sabin Berthelot. Dieser französische Gelehrte hat im ersten Band seiner

[1] Franz von Löher, Das Kanarierbuch. Geschichte und Gesittung der Germanen auf den kanarischen Inseln. München 1895.

[2] A. a. O. lib. I, cap. V.

[3] George Glas, The history of the discovery and conquest of the Canary Islands. Translated from a Spanish manuscript, lately found in the Island of Palma. With an inquiry etc. London 1764.

Digitized by Google

angelegten „Naturgeschichte der kanarischen Inseln“[1] auch alles, seit Glas über die Sprache der Kanarier und ihre Beziehung zum berischen gearbeitet wurde, zusammengefaßt. Seit Berthelot ist Zugehörigkeit des Kanarischen zum Berberischen in der Wissenft allgemein angenommen, wenn auch im einzelnen noch vieles zu chtigen war, und Löher auch noch Einspruch erhob. René Basset, französische Berberologe, hat die kanarischen Sprachreste, soweit als möglich, bereits in seine grundlegenden Arbeiten über die Berberchen einbezogen.[2] Aber auch sein Beitrag zur kanarischen Sprachchung erscheint durch die letzte und beste Arbeit über die Sprache Kanarier, die wir besitzen, überholt: wir verdanken sie John Abermby, wiederum einem Schotten.[3] Eine eigene Arbeit, die auf der ercrombys fußt, von ihr in manchem abweicht und sie im wesenten weiterführt, bereitet der Verfasser vor.

Fest steht jedenfalls heute, daß die Kanarier sprachlich Berber sind. Ber dem Berberelement noch ein anderes, wesensverschiedenes, den kanarischen Inseln mit den Mitteln der Sprachwissenschaft nachveisen, dürfte wohl unmöglich sein. Einwände, wie sie D. J. Wölfel seinem „Bericht über eine Studienreise in die Archive Roms und aniens“[4] auf S. 712 macht, sollten seit dem Erscheinen der Abercombyschen Arbeit nicht mehr gemacht werden.

II. EIN BERBERISCHER GOTTESNAME DER INSEL TENERIFE

Im Vorhergehenden war von dem rassischen Zusammenhang zwihen Kanariern und Indogermanen die Rede. Sprachlich erwiesen h die Kanarier als Berber. Das blonde Element, das sich auf den narischen Inseln fand, begegnet, wie erwähnt, auch bei den Berbern s Festlandes. Das Rätsel, das diese „Europäer im schwarzen Erdteil“ r Forschung aufgeben, und das besonders die Indogermanenforschung gehen muß, wird aller Voraussicht nach von den kanarischen Inseln r gelöst werden müssen. Denn die Kanarier stellen eine Berberbevölerung dar, die schon vor langer Zeit, zu einem Teil vielleicht schon r mehreren Jahrtausenden und selbst in ihrer jüngsten Schicht sicher

[1] P. Barker-Webb et Sabin Berthelot, Histoire naturelle des Iles Canaries, 1. Paris 1842.

[2] René Basset, Etudes sur les dialectes berbères. Paris 1894.

[3] John Abercromby, A study of the ancient speech of the Canary Islands. Harvard African Studies 1 = Varia Africana I. Cambridge, Massachusetts USA. 1917, 95—129.

[4] Anthropos 1930, 711—724.

Digitized by Google

noch in vorislamischer Zeit, nach den Inseln übergetreten ist. Sie sind frei von der Vernegerung, der Nordafrika in jüngerer Zeit in hohem Maße anheimgefallen ist, und sie sind frei vom arabischen Einfluß, der dem ganzen Norden Afrikas sein Gepräge verliehen hat. Sie haben in ihrer Inselabgeschlossenheit vorgeschichtliche Lebensformen bewahrt, die uns nicht nur gestatten, uns vom berberischen Urvolk ein Bild zu machen, sondern die auch in unsere Vorstellung vom vorgeschichtlichen Europa neues Licht bringen können. Denn die Kanarier sind durchweg, auch soweit sie nicht ganz hell und blond sind, doch sicher europäische Menschen.

Wir wollen nun aus der Fülle des überlieferten Stoffes eine berberische Glaubensvorstellung herausgreifen, die wohl besondere Aufmerksamkeit beanspruchen darf im Hinblick auf ähnliche Vorstellungen bei indogermanischen Völkern. Bevor wir jedoch an die betreffenden Quellenstellen herangehen, ist eine kurze Auseinandersetzung über einen Gottesnamen von der Insel Tenerife unerläßlich.

Abreu Galindo überliefert[1], die Eingeborenen von Tenerife hätten einen Gott unter verschiedenen Namen, darunter auch unter dem Namen *Atguaychafanataman*, verehrt, was „der den Himmel hält“ (el que tiene el cielo) bedeute, denn *Ataman* heiße „Himmel“ (cielo).

John Abercromby, der in seiner schon genannten Arbeit[2] auch die Tenerifischen Gottesnamen zu deuten versuchte, hat wohl bereits die richtige Erklärung dieses Namens gegeben. Sie sei hier in Kürze wiedergegeben. Das in dem Namen erscheinende *gua* (spanische Schreibweise für *wa*) ist das männliche Relativpronomen *wa* „der welcher“, wie in gewissen Berberdialekten begegnet. Das Relativpronomen erfordert nun im Berberischen ein folgendes Verbum in der sog. Relativ- oder Partizipialform, die von der 3. Pers. sing. m. des Indikativs durch Anfügung einer Endung *-en* gebildet wird; da die 3. Sing. m. des berberischen Verbums (genau wie die entsprechende Form des semitischen Verbums) durch ein präfigiertes *y-*, *i-* gekennzeichnet wird, hat die Partizipialform die Gestalt *y* + Verbalstamm + *en*. Der Gottesname ist also als *at gua ychafan ataman* zu zerlegen; der Bestandteil *ychafan* (spanische Schreibweise für *yčafan*) entspricht genau der zu fordernden Gestalt einer Partizipialform und ist offenkundig = berb. *iṭṭafen*, Partizipium von *eṭṭaf* „paken, fassen“ (die Umwandlung ursprünglicher berberischer *ṭ*-Laute in *č*-Laute ist besonders für die Mundart von Tenerife kennzeichnend). Nun bedarf nur noch der Bestandteil *at* am Anfang des Namens einer Erklärung; Abercromby vergleicht ein berber

[1] A. a. O. lib. III, cap. XIII; vgl. noch cap. XI.
[2] A. a. O. 107.

Digitized by Google

d „es ist". *Ataman* „Himmel" ist bis auf weiteres nicht sicher im erischen anknüpfbar.

Der ganze Namen *at gua ychafan ataman* bedeutet dann also „das er, welcher den Himmel (fest)hält", was gut zu der Galindoschen setzung (el que tiene el cielo) stimmt.

Man ist nun versucht, sich diesen tenerifischen Gott, der, wie sein e zu sagen scheint, den Himmel festhält, als eine Art Riesen Atlas, inen Weltsäulengott, vorzustellen. Doch muß das Bild, das wir uns dem Wesen dieses Gottes machen können, wegen der Unausgeprägtdes entscheidenden, in seinem Namen enthaltenen Verbums (span. , berb. *ettaf*) naturgemäß so lange blaß und farblos bleiben, solange icht möglich ist, neuen, nicht sprachlichen, sondern sachlichen f heranzuziehen. Und dies ist glücklicherweise der Fall.

Es ist Abercromby entgangen, daß die nämliche berberische Parialform *ittafen*, die er in dem oben erörterten tenerifischen Gottesen erkannt hat, noch ein zweitesmal, und zwar als Namen eines igen Felsens auf La Palma, in der nur dialektisch verschiedenen m *Idafe* (mit *d* für „emphatisches" *t*) begegnet. Dieser heilige Felsen, sen Namen als „der Festhaltende" zu verstehen ist, müßte nun, wenn ganze bisherige Gang der Deutung zurecht besteht, eine Weltstütze, Weltsäule sein. Der nächste Abschnitt wird zeigen, daß die Quellenlen über den heiligen Idafe-Felsen diese Auffassung bestätigen.

III. DER IDAFE-FELSEN VON ACERO (LA CALDERA) AUF LA PALMA

Abreu Galindo berichtet in dem Kapitel, das vom „Götzendienst" Palmeros handelt[1], unter anderem von einer eigenartigen Opferndlung der Bewohner der Herrschaft Acero: „... zwischen den Quellen beiden Gewässer, die in diesem Bezirk entspringen, steht ein sehr maler Felsen von mehr als hundert Klafter Höhe, wo sie Idafe verten. Der Felsen heißt daher noch heute Idafe-Felsen. Sie hatten che Furcht, er könne umfallen und sie töten, daß sie — obwohl er , wenn er auch fiele, wegen der zu großen Entfernung ihrer Wohngen nicht schädigen könnte — nur wegen dieser Furcht beschlossen, n allen Tieren, die sie zum Verzehren schlachteten, die Leber an afe zu geben. Wenn also das Tier tot war und die Leber herausnommen, gingen zwei Leute mit ihr fort, und zusammen beim Felsen gekommen sagte der, der die Leber trug, singend: „Y Iguida, y uan Idafe" (sage, ob I. fallen wird). Und der andere antwortete sin-

[1] A. a. O. lib. III, cap. IV.

Digitized by Google

gend: „Que guerte y guan taro“ (gib ihm das, was du bringst, [illegible] wird nicht fallen). Nachdem dies gesagt, warf er sie fort und [illegible] mit der Leber, und sie gingen davon. Die Leber aber blieb als Frä[illegible] die Raben und Geier, die sie auf dieser Insel *guirre* nannten.“

Es wäre sicher falsch, wollte man die Furcht der Eingeborenen [illegible] dem Einsturz des Idafe-Felsens einfach als Furcht vor einer mögli[illegible] Naturkatastrophe, gewissermaßen vor einem Bergsturz, ansehen. [illegible] Abreu Galindo wundert sich ja über diese ihm nicht recht verst[illegible] liche Furcht: könnte doch der Felsen, selbst wenn er fiele, die [illegible] Menschen bewohnten Gegenden nicht bedrohen, weil sie zu weit [illegible] liegen. Und wir werden auch den alten Palmeros kaum eine gewi[illegible] Urteilsfähigkeit für die Ausmaße und die Gefährlichkeit einer mögli[illegible] Naturkatastrophe, eines Bergsturzes, zumuten dürfen wie dem spanis[illegible] Geschichtschreiber. Der Grund dieser Furcht muß also in einem [illegible] anderen Bereich gesucht werden, sie muß im Glauben der Palm[illegible] wurzeln. Dieser heilige Felsen, dessen Name ja schon „der Fes[illegible] tende“ bedeutet, war für sie kein beliebiger Felsen, der zufällig [illegible] fallen und Menschen bedrohen könnte, er war vielmehr das Unterp[illegible] des Bestehens ihrer Welt, die Stütze, die ihnen Himmel und Erde [illegible] hielt, mit einem Wort die Weltsäule, die, wie dies im Glauben [illegible] schiedener Völker begegnet, als gefährdet galt, deren drohender E[illegible] sturz, der das Ende der Welt bedeuten würde und den Menschen [illegible] Untergang brächte, durch Opfer verhindert werden mußte. Die E[illegible] der Weltsäule mußte durch diese ständigen Leberopfer (die Leber [illegible] ja nach verbreitetem Glauben Sitz und Träger des Lebens!) [illegible] wieder erneuert werden. Die Raubvögel, die die geopferten Lebern [illegible] zehrten, erschienen den Palmeros wohl selbst als Erscheinungsform [illegible] der Gottheit.

Abreu Galindo hat dieses Opfer am Idafe-Felsen offenbar nic[illegible] in seinem ganzen Umfang verstanden; er sah nicht, daß die Furcht [illegible] Palmeros keinem realen Unglück, sondern einer mythischen Bedroh[illegible] galt. Der hochgelehrte Verfasser der „Noticias“ jedoch, Joseph de Vie[illegible] y Clavijo, erkannte den wahren Hintergrund dieser Furcht schon eh[illegible] als er schrieb[1]: „. . . die Barbaren besorgten, daß er (der Idafe-Fels[illegible] wenn er fiele, auch den Einsturz des ganzen Landstriches nach sich zie[illegible]

Der Franzose J. B. G. M. Bory de St. Vincent, der um 1800 [illegible] die kanarischen Inseln besuchte und ein umfängliches Werk über die[illegible] veröffentlichte[2], und der sich in seiner Darstellung eng an Vier[illegible]

[1] A. a. O. tom. I, lib. II, cap. XV.

[2] Essais sur les Isles Fortunées et l'antique Atlantide ou Précis de l'hist[illegible] général de l'Archipel des Canaries, par J. B. G. M. Bory de St. Vincent, Offic[illegible] français. Paris 1803.

Digitized by Google

... jo anschließt, meint: „Man hielt dafür, daß die Existenz der Insel bloß von diesem Felsen abhänge."[1]

... nn die beiden letztgenannten Verfasser den Idafe-Felsen auch ... undheraus als Weltsäule erkannten, so haben sie doch das My- ... in den zu ihm gehörigen Vorstellungen erfühlt und sind so für ... chtige Zeugen.

... ch allem Vorgebrachten sind wir also wohlberechtigt, in dem ... *chafanataman* von Tenerife und dem *Idafe* von La Palma einen ... ulengott, im Idafe-Felsen aber die Weltsäule und in dem Leber- ... ein Opfer zur Stärkung und Festigung der Weltsäule zu er- ... n. Mit diesem Idafe-Felsen ist dann wohl auch jener bei Herodot ... 34) erwähnte libysche Atlasberg, der „Säule des Himmels" genannt ..., zu vergleichen.

Inhaltsübersicht

... ie Kanarier, ein Zweig des hamitischen Berbervolkes und somit weiterhin ... oßen hamitisch-semitischen Stammes, weisen andererseits auch unverkenn- ... eziehungen (in ihrer Rasse, in ihrer steinzeitlichen Sachkultur, in Glauben ... rauch) zu nördlicheren, europäischen Völkern, ja zu den Indogermanen, ... iese Beziehungen werden im Vorstehenden an einem Beispiel nachgewiesen. ... ottesname der Guanchen bedeutet in wörtlicher Übersetzung „der den ... el hält", woraus auf einen den Himmel tragenden Gott nach Art des ... ischen Atlas geschlossen werden muß. Die Richtigkeit dieser Schlußfolge- ... wird erwiesen durch einen entsprechenden Mythos und Kult der Palmeros, ... nen heiligen Felsen zum Gegenstand hat, dessen Name dem des genannten ... s von Tenerife sprachgeschichtlich gleich ist. Dieser Felsen ist als Himmels- ... r mit dem libyschen Atlasberg (im mythischen, selbstverständlich nicht im ... aphischen Sinne!) identisch und überdies einzureihen in eine große Reihe ... ndter mythischer Bilder, wie sie sich bei nördlichen, insbesondere auch ... ermanischen Völkern finden.

---

[1] Zitiert nach der deutschen Übersetzung von T. F. Ehrmann, Geschichte ... Beschreibung der Kanarien-Inseln. Weimar 1804, 103.

Nachtrag: Über die Weltsäule bei anderen, indogermanischen und nicht- ... germanischen, Völkern vgl. besonders:

Uno Holmberg(-Harva), Der Baum des Lebens. Annales Academiae Scien- ... arum Fennicae, Ser. B, XVI 3. Helsinki 1923.

Franz Rolf Schröder, Altgermanische Kulturprobleme. Berlin 1929, 97 ff.

Jan de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte, Bd. II. Berlin 1937, 407 ff.

Otto Huth, Weltsäule und Weltnagel. Germanien 1939, 129 ff.

Digitized by Google

EINE SCHLANGENGÖTTIN IN CAERE

(IDG. UND VORIDG. GÖTTERBILDER)

VON *FRANZ MESSERSCHMIDT* IN KÖNIGSBERG/PR.

MIT 6 ABB. IM TEXT UND 8 ABB. AUF TAFEL VI—VIII

Die sog. Boccaneraplatten des Britischen Museums (Taf. VI 1) wu[rden] 1874 in einem kleinen Kammergrabe des Gräberfeldes von Cer[veteri] dem alten Caere-Agylla, gefunden.[1] Sie sind bemalte Tonplatten [von] 1 m Höhe und dienten als Wandbekleidung oberhalb eines Sockels [aus] Felsgestein. In Herkunft, Technik und Zweck entsprechen sie den Pl[atten] des Louvre aus der Sammlung Campana.[2] Die in Gräbern sonst [übliche] Technik der Wandverkleidung mit Tonplatten ergibt sich aus der [Be]schaffenheit des Bodens, der in Cerveteri zu durchlässig und feuch[t] um dauerhafte Malereien auf Stuck oder unmittelbar auf den poli[erten] Stein zu erlauben.[3] Zu den abgebildeten drei Tafeln gehören noch [zwei] mit Sphingen, deren wappenartige Anordnung ihnen ihren Platz be[ide]seits der Tür zuweist.

Die drei Platten bestehen aus einem großen Bilderfries zu je [vier] Gestalten. Die Umrahmung bildet unten ein Stabmuster, oben ein [zwei]faches Flechtband. Stilistisch gleichen die Boccaneraplatten den ähn[lichen] unbeholfenen schwarzfigurigen attischen Pinakes in Boston.[4] Sie [ent]sprechen der Stilstufe der sog. Vourvavase. Der Vergleich ergibt [eine] Datierung zwischen 575 und 550 v. Zw.

I.

Der Fries besteht aus zwei Gruppen, die linke zu fünf, die rechte [zu] vier Gestalten. Zwei Frauen mit über den Kopf gezogenen Mänteln [und] je einem Alabastron in der Hand bewegen sich von links auf eine [in] der

[1] Brizio BdI (1874) 128 ff.; Murray, JHSt 10 (1889) 243 ff. mit Farbtafel 7; Ne[ppi] Modona, Emporium 1928, 1 ff.; Ders., Historia 8 (1930) 98 f.; Pinza, Ma[teriali] per la etnologia antica toscano-laziale 1 (1915) 325 ff.; Messerschmidt, Bei[träge] zur Chronologie der etruskischen Wandmalerei (Diss. Halle 1926) 25—27, [Taf.] 60, 10 a; R. P. Hinks, Cat. of the Greek, Etruscan and Roman paintings [and] mosaics 1933, 3—5, Nr. 5 a—e. Kurze Erwähnungen: MonPiot 4 (1897) [2]; Pottier, Cat. des vases du Louvre 2 (1900) 43; Petersen, RM 17 (1902) 16[1]; Walters, History of ancient pottery 2 (1905) 299, 319; Ders., The art of [the] Romans 10; Ducati, Storia dell'arte etrusca 1 (1927) 223, 228; Bulanda, Ery[tra] i Etruskowie 1934, 268. Maße: Platte 1,01 m hoch; Bildfries 0,415 m; [Orna]ment 0,17 m: Breite der Platte 0,565 m; Dicke 0,05.

[2] Abb. 11. MonInst 6/7, 30.

[3] Zur Technik: De Witt, JdI 44 (1929) 31 ff.

[4] Bull. of the Museum of Fine Arts 25 (1927) 55.

Digitized by Google

ng von ihnen verschiedene Mittelfigur zu. Das Gleiche tun zwei
ten von rechts, die erste mit Mohnstengel, die zweite mit einem
tapfelzweig in der Hand.[1] Die Entscheidung über den Inhalt der
e gibt die Mittelfigur, die gegenüber den sie umgebenden Ge-
durch vier Armringe[2] und einen weißen Gürtel hervorgehoben ist.
hreitet nicht wie die sie umgebenden[3], ist vielmehr frontal gestellt
ält idolhaft beide Hände angewinkelt vor den Leib. Die Frau ist
punkt einer Zeremonie.[4] Die Hände halten eine Schlange.[5] Deren
r ist in allen Teilen deutlich, unten die Schwanzspitze, der Kopf
von den Händen gehalten, das Maul erscheint rechts außerhalb der
Hand. Durch dieses Fernhalten der Schlange vom menschlichen
r unterscheidet sich die Gestalt der Boccaneraplatte von dem Aion
lithraskultes[6], von dem männlichen Idole eines syrischen Gottes
Esquilin und der sog. Atargatis der Sammlung Sciarra, beide heute
hermenmuseum in Rom.[7] Dort umranken die Schlangen den Leib,
daß die Dämonen sie anfassen. Sie sind Symbole oder Attribute,
as Wesen der Gottheit nicht bestimmen, ähnlich dem Verhältnis
nas zur Erechtheusschlange oder dem Apollons zum Pythondrachen.
dem gleichen Grunde ist eine Verbindung der etruskischen Figur

---

Unsere Anordnung unterscheidet sich von der bisher üblichen. Die Zu-
enstellung geschah nach Untersuchung der Originale in London auf Grund
hotographien des British Museum. An den Originalen ist direkter An-
ß ohne Störung vorhanden. Farben: 1. Frau mit weißem Alabastron:
el schwarz mit weiß. Rotes Kleid, Falten schwarz. Unterer Saum weiß mit
Punkten. Schuhe schwarz. 2. Frau mit schwarzem Alabastron: Mantel
nit weißem Rand und schwarzen Punkten. Kleid weiß, Falten schwarz.
he rot. Am vorgesetzten Fuße Gravierung. 3. Frau mit drei roten Mohn-
en: Mantel rot. Kleid weiß mit roten und schwarzen Punktreihen. Schuhe
4. Frau mit großem rotem Granatapfelzweig: Schuhe rot, Lasche schwarz,
ler weiß. Mantel rot. An dieser Gestalt ist viel modern nachgearbeitet.
n der Kleidung läge es nahe, an einen Mann zu denken. 5. Frau mit Weih-
hpyxis: Gravierung an der rechten Hand. Kleid rot, Falten schwarz. Mantel
arz, weiße Punkte, roter Rand. Haar schwarz. Viel nachgemalt, im allge-
en richtig ergänzt. Weihrauch in Etrurien: Arnobius, adv. gent. 7, 26.

[2] Schlangenförmig, dennoch kaum symbolisch zu erklären, was E. Caetano
atelli, MonAnt 1, 1898 nahelegen könnte: serpe sacro e misterioso.

[3] Zur Gruppierung: Pandora, Cook, Zeus 1 (1914) Taf. 38; Pótnia Therôn,
mpia IV Taf. 38; Statuette Brolio, Dedalo 2 (1921) 496.

[4] Messerschmidt, Beiträge 1926, 26; Val. Müller, RE Suppl. V (1931) 506.

[5] Die älteren Deutungen sprechen von Kranz, Gürtel, Toilettenszene.

[6] S. Reinach, Répertoire de la statuaire 5 (1924) 224, 5. 225, 6. 226, 4;
k, Zeus 2 (1925) 1052 f.; Cumont, Mysterien des Mithras 1923, Taf. 1, 3
7.

[7] Leipold, Die Religionen im Umkreis des Christentums 109—110; Pari-
i, Le Terme di Diocleziano 1932, 136 ff. Nr. 270, 278. Oriental. Göttin Rom:
nach, Rép. 6, 109—10. 3, 125, 6 ist verdächtig.

Digitized by Google

mit dem syrischen Kultbilde von Hierapolis unmöglich.[1] Weibbin zudem nur die Plastik Sciarra im Thermenmuseum.[2] Eine ähnlich Haltung der Hände wie bei der Frau der Boccaneraplatte kenne etruskisch bisher nur bei zwei Flügelfrauen aus Perugia, ebenfalls beiten der ersten Hälfte des 6. Jahrh., Gestalten religiösen Inhalts

Die etruskische „Schlangenfrau" lenkt unsere Gedanken „Schlangengöttin Kretas". Evans hat der „Goddes of the snakes ausführliche Untersuchung gewidmet.[4] Die Verbindung von Mensch Tier ist in den von Evans angeführten vier Fällen, zu denen jetzt eine fünfte Darstellung aus Ras Schamra[5] in Syrien kommt, versch gelöst worden. Die aufschlußreichste Figur ist die aus dem Heili im Palaste von Knossos selbst (Taf. VI 2). Sie zeigt kretische Tracht freier Brust. Jede Hand hält eine Schlange. Zwei weitere Schlan bilden den Gürtel. Im Gegensatz zu der etruskischen Gestalt trägt kretische einen hohen Turban, der an ägyptische Vorbilder denken obwohl er bei der zweiten Statuette aus dem gleichen Palast von Kn sos fehlt. Gewißheit darüber gibt uns erst das dritte Beispiel aus Ge auf Kreta, das zusammen mit Doppeläxten und Horussymbolen gefu ist und damit eine Verquickung von Kretischem und Ägyptischem weist.[6] Evans dachte an die Göttin Wazet im westlichen Nildelta Vorbild.[7] Göttinnen in Schlangengestalt sind jedoch in Ägypten k

---

[1] J. Heckenbach, De nuditate sacra (RVuV 9, 1911) 8: Schlangenfütte für Apollon. Zu Hierapolis: Macrobius, Sat. 1, 17, 67. Hierapolis: Ge Lukians Schrift über die syrische Göttin, AO 37 (1938) 40 ff.

[2] Eine zweite gleiche Statue wurde nach Lanciani, Storia degli scavi bei Torre Pignatarra außerhalb der Porta Maggiore gefunden, nach dem Fu orte späte Kaiserzeit. Schlangen um konische Pfeiler in Magnesia am Mäan Usener, Strena Helbigiana 1900, 319. Schlangen um Pfeiler auf einem sp schen Silberdiadem: Cook, Zeus 1 (1914) Taf. 26, 354.

[3] Giglioli, Arte etrusca 1935, Taf. 85, 1 und 6. Aus dem griechischen reiche vgl. dazu die Statuetten mit Polos und Kranz aus unteritalischen sizilischen Heiligtümern bei Winter, Typenkatalog 1 (1903) 104, 4 und 5.

[4] Palace of Minos 1 (1921) 500 ff.; 4 (1935) 138 ff. Serpent Worship, Art in Hastings Encycl. of Religion and Ethics 11 (1920) 399 ff. Schlangenhalter Kegelidole: S. Wide, AM 26 (1901) 247 ff. Ausonia 1 (1906) 120 Abb. 9.

[5] Syria 13 (1932) Taf. 9, 1, 4. An eine Kolonisierung Ugarits (Ras Schamra durch „Ägäer", die Ch. Schäffer, JdI 52 (1937) 158 ff. annimmt, glaube ich nic Lit. bei Watzinger, Hb. d. Archäologie 1 (1939) 804.

[6] Die vierte von Evans abgebildete Statuette in Berlin aus der Troas auszuscheiden: Neugebauer, Die minoischen und archaisch-griechischen Bronz (1931) 1. Ein ähnliches Stück aus Paläkastro: Hall, The civilisation of Gre in the Bronze Age 1928, 174, 224.

[7] Deshalb sofort an eine etruskische Fiebergöttin zu glauben, wäre v wegig, obwohl die Malaria auch in Etrurien alt ist: Toscanelli, La mala nell'antichità e la fine degli Etruschi 1927.

Digitized by Google

nheit (Renen-Ulet), so daß in der Hieroglyphenschrift das Schlangen-
en hinter jedem Göttinnamen steht, seitdem selbst die giftige Aspis
ihre Schwestern in jedem Tempel als heilige Tiere gehalten wurden.[1]
spezielle inhaltsgleiche Übertragung von Ägypten nach Kreta ist
alb kaum nachzuweisen. Für Italien muß sie gänzlich ausscheiden,
dem F. von Bissing auf Grund der Untersuchung der Einfuhrstücke
trurien nachgewiesen hat, daß in der Frühzeit, religionsgeschicht-
gesehen, enge Beziehungen nur zu Kleinasien, aber nicht zum Horus-
e Ägyptens bestanden haben.[2] Die näheren Parallelen nach Form
Inhalt finden sich
im auch nicht in
pten, vielmehr in
pros und Syrien (Ras
amra).

1931 wurde durch
aios in dem Gräber-
le von Vounos an der
rdküste von Kypros
kleine tönerne Nach-
dung eines Heiligtums
funden (Abb. 1), die
ht nur wegen ihres
hen Alters um 1000
Zw., sondern auch we-
n ihres großen Reich-
ms an Figuren denk-
irdig ist.[3] Genau in

Abb. 1

[1] Erman, Religion der Ägypter 1934, 45 f. Schlangengöttin Ägypten: H. Kees, . d. Altertumswiss. III 1, 3 (1939) 333. 330 Urschlange. Dämonen mit Schlangen: Bonnet, Äg. Religion = Bilderatlas z. Rg. Haas 2—4, 161, sog. Zauberstab mit ldern von Dämonen.

[2] SMSR 13 (1937) 8. Zur Frage Kreta — Ägypten und Ägypten — Syrien zu-tzt Schachermeyr, Klio 33 (1940) 117. Zu Kypros und Syrien: Watzinger, Hb. Archäologie 1939, 797 ff. Schlange in Vorderasien: Andrae, ebd. 1 (1939) 767. chlange apotropäisch: Sumerisch. Hall, La sculpture babylonienne et assy-enne au British Museum = Ars Asiatica 11 (1928) Taf. 7 Text 33. Um 2500 Zw. K. Bittel-Naumann-Otto, Yazilikaya = 61. Wiss. Veröff. der Deutschen rientgesellschaft 1940. Mitte 2. Jahrt. Tonrelief Tell el Safije = Bliss Maca-ster, Excavations Taf. 67, 15.

[3] Beste Abbildung bisher: Syria 13 (1932) 345 ff. Schrifttum: Göthert, AA 934, 77 ff.; Wiesner, Grab und Jenseits (RVuV 26 [1938]) 135; Sjöqvist, Problems f the late Cypriotic Bronze Age 1940, 4; Watzinger, Hb. d. Archäologie 1 1939) 848: Fortbestand des Vorindogermanischen auf Kypros trotz Griechen nd Phöniker.

Digitized by Google

der Achse der Tür stehen an der Rückwand des runden Temenos [illegible] kleine Idole mit Schlangen in den ausgebreiteten Händen. Ihnen [illegible] die Zeremonie. Dussaud[1] deutete die Darstellung nach dem Fund als chthonischen Kult. Dagegen spricht auch nicht die Tatsache, daß die Verehrung der Schlangen tragende Idole auf Kypros räumlich [illegible] der einer zweiten thronenden Göttin verbunden ist, die von den [illegible] betenden durch Größe und Polos unterschieden ist. Die etruskisch-caeretaner Figur stammt ebenfalls aus einem Grabbezirke, so daß [illegible] Beziehungen zwischen Kypros und Mittelitalien hier engere sind als [illegible] Kreta, wo die Schlangengöttin bisher nur in Hauskapellen zutage kam. Nilsson bezeichnete darum die kretische Gestalt mit Recht als Hausgöttin oder genius loci.[2] Gegen diese Erklärung spricht auch nicht das Vorkommen von Granatäpfeln[3] im knossischen „Repository", denn [illegible] den Altären der römischen Hausschlangen sind sie später ebenso häufig anzutreffen. Der Unterschied zwischen der knossischen und caeretaner Gestalt liegt dagegen in der Tatsache, daß auf den caeretaner Platten neben den Granatäpfeln noch Mohnstengel in den Händen der Adorantin erscheinen. Mohn und Granatäpfel zusammen sind im griechischen Brauchtum Attribute der Demeter und Persephone[4], zu deren Machtbereich und Kreise auch die Schlange als Ausdruck der Erdentiefe gehört. So kommt sie in den geographisch weiten Raum der ägäischen Erd- und Muttergöttin[5], deren Kult wir das Temenos aus Kypros Abb. 1 zurechnen.

Zu ihrem Kreise gehört auch die Artemis Orthia in Sparta. Schon

[1] Syria 13 (1932) 223 ff.

[2] The minoan-mycenaean religion and its survival in Greek Religion 1927 274 ff. Schlange im Hause: G. Sverdrup, Die Hausurnen und die Heiligkeit des Hauses (Avhandlinger utgivt av Det Nordisk Videnskaps Academi i Oslo. II. Hist. Filos. Klasse 1939, 1 S. 28 ff.).

[3] Allgemein Marinatos, EphArch 1937, 286 f.; De Agostino, StEtr 10 (1936) 87 ff. Stele von Londa: Giglioli, AE 156, 2; Wiesner, Grab und Jenseits 177; Bonner, ClRev 53 (1939) 3 f.

[4] Granatäpfel Attribut der Aphrodite, Hera, Athena, Ceres, Kyrene u. a.: Studniczka, Kyrene 1890, 18 Abb. 10; Murr, Die Pflanzenwelt der griech. Mythologie 1890, 50 ff.; V. Müller, RE Suppl. V (1931) 500 f. Allgöttin auf Stier: Mohnstengel auf einer spätgeometrischen Bronzescheibe aus Tegea: BCH 45 (1921) 384 Abb. 45. AA 1922, 14 ff. Technau, Jahrb. d. Arch. Institutes 52 (1937) 89 Abb. 9.

[5] Küster, Die Schlange (RVuV 13, 2 [1913]) 146 f. Triptolemosdarstellungen: Tempelschlange EA 373; Aschenurne Thermenmuseum, RM 25 (1910) Taf. 1. Schlange Attribut der Nemesis: BCH 22 (1898) Taf. 15; Reinach, Répertoire des reliefs 2 (1912) 267, 2; Daremberg-Saglio, Dict. Abb. 52, 99. Io: Pfuhl, MuZ 2 (1923) 666; HBr 56. 58, 2.

[6] L. Franz, Religion und Kunst der Vorzeit 1937, 3; Wiesner, Grab und Jenseits 190 ff.; Picard, Eranos 1938, 59.

Digitized by Google

hard Schweitzer[1] hat auf Grund eines Elfenbeines (Abb. 2) aus dem anischen Heiligtum den chthonischen Charakter der Orthia hervorben. Auf dieser Fibelplatte sind Vogel und Schlange die Attribute Göttin. Formal näher kommen wir der etruskischen Gestalt aus

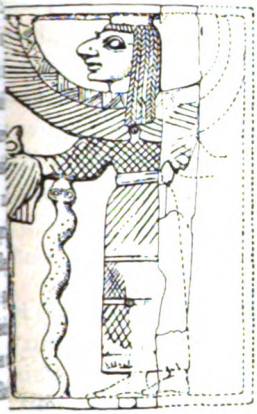


Abb. 2

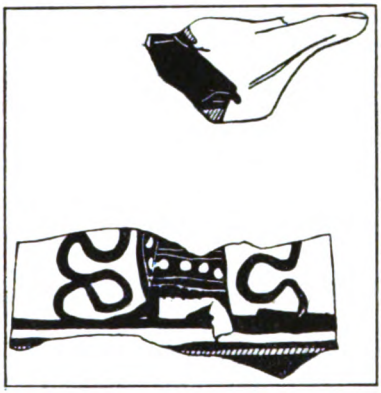


Abb. 3

re noch mit einer Darstellung auf zwei sich ergänzenden schwarzrigen Scherben Abb. 3 aus dem gleichen Bezirke. Dort ringeln sich i Schlangen zu beiden Seiten der Göttin Orthia empor. Ihre Halg ist ähnlich starr wie auf der Boccaneraplatte (Taf. VI 1).[2] Allerdings die Göttin auf keiner spartanischen Darstellung die Schlange wie dem etruskischen Gemälde an. An der chthonischen Deutung in beiFällen kann trotzdem kein Zweifel sein. In diesen Kreis gehört h die in Sparta verehrte messenische „Thetis".[3]

Prinz und Picard[4] haben schon vor 30 Jahren darauf hingewiesen, , gemessen an dem Alter der kretischen Religion, die Göttinnen mit

[1] Herakles 1922, 74; Küster, Die Schlange 111.

[2] Dawkins, Artemis Orthia (JHSt Suppl. 5 [1929] Taf. 93, 2, 104, 78 b); Bruns, Die Jägerin Artemis, Diss. München 1929, 8. Tonpinax von der athechen Agora, Ende 8. Jahrh.: AJA 36 (1932) 388 Abb. 7. Nach Text 389 ist adorierende Frau zwischen zwei Schlangen eine Eumenide(?).

[3] Pausanias 3, 14, 4; RE 16 (1929) 1492; Picard, Annales de l'École des utes Études de Gand 2 (1938) 127—153: Origines préhelléniques de Poseidon, rée, Thetis, Tésé, les Néréides. Zum Problem Anatolien — Kreta — Peloponnes ammenfassend jetzt Kretschmer, Glotta 28 (1940) 234 ff. Eine Schlange kommt ch auf der lakonischen Schale, ABSA 34 (1933) Taf. 48 a vor. Nach einer nlichen Darstellung auf einer lemnischen Scherbe, EphArch 1937, 644, Abb. 4 ndelt es sich um ein Symplegma einer Göttin mit Polos und eines Gottes t Kithara. Der Sinn der Gruppe bleibt zu untersuchen.

[4] AM 35 (1910) 164; Mélanges Hollaux 1913, 199.

Digitized by Google

den Schlangen spät sind. Sie nahmen darum an, daß die Kreter [illegible] kleinasiatischen „hethitischen" Quellen schöpften. Diese Vermutung [illegible] durch den Fund eines Goldanhängers in Ras Schamra[1] an Wahrsch[illegible] lichkeit gewonnen. Dort steht die Schlangengöttin auf einem T[illegible] wahrscheinlich einem Löwen, zeigt somit einen babylonischen Typus [illegible] daß hier nicht mehr von der eingeschränkten Bedeutung der Schlan[illegible] göttin als genius loci wie in Knossos gesprochen werden darf. Der W[illegible] kungskreis der kretischen Göttin ist somit enger als der der vor[illegible] asiatischen. Das Gleiche gilt von der spartanischen und caeretaner [illegible] stalt, von denen die erste die ägäische Allmutter, die zweite nach [illegible] ihr dargebrachten Gaben eine chthonische Gottheit wiedergeben m[illegible]

II.

Unter den altitalischen weiblichen Gottheiten sind zwei im K[illegible] mit Schlangen verbunden gewesen. Bei der Juno Sospita in Lanuv[illegible] ist die Schlange aber nur Prüfstein der weiblichen Tugend, hat also [illegible] dem eigentlichen Wesen der Göttin und deren engerem Kulte nicht[illegible] tun.[2] Der Kult der Bona Dea ist als Ableger des Asklepioskultes[4] z[illegible] lich zu jung, um zur inhaltlichen Erklärung einer etruskischen Ge[illegible] des frühen 6. Jahrh. herangezogen zu werden. Unter den etruskisch[illegible] Kunstwerken gehört ebenso wenig die peruginer Statuette im Muse[illegible] von Florenz[5] hierher, denn die Schlange wird dort durch einen Hipp[illegible] kamp zu Füßen der geflügelten Frau ersetzt, und zweitens gehört [illegible] Gestalt nach den Attributen in den Kreis der Aphrodite, etr. tu[illegible] Daraus erhellt der Wert der caeretaner Grabplatte: Sie gibt uns e[illegible] unbekannte oder wenigstens in dieser Erscheinungsform neue theri[illegible] morphe Göttin der etruskischen Religion und Kunst wieder.[6] Form[illegible] betrachtet besteht jedoch eine Schwierigkeit. Die etruskisch-mittel[illegible] lische Kunst pflegt, soweit wir sie kennen, einst theriomorphe Gö[illegible] heiten anders darzustellen als nur mit Attributen. So gibt sie der Ju[illegible] Sospita als Ausdruck ihrer Vergangenheit und ihres Wesens im 6. Jah[illegible]

---

[1] Syria 13 (1932) Taf. 9, 1, 4. Schlangengöttin auch AA 1931, 582 Abb. abgebildet.

[2] Ob Beziehungen zu dem elamitischen Relief, Winter, KiB 51, 3 bestehen kann ich zurzeit wegen Schwierigkeiten der Literaturbeschaffung nicht verfolgen.

[3] Küster, Die Schlange 143; Wissowa, RuKdR 1912, 187 f.; van Buren JR[illegible] 3 (1913) 611 ff.

[4] Wissowa, RuKdR 1912, 217 f.

[5] Tarchi, L'arte etrusco-romana nell'Umbria e nella Sabina 1936, 102.

[6] Allgemein zu Totemismus und Tierverehrung: Brien, Dragma Nilsson 1939, 57 ff.; Pfister, Reliquienkult (RVuV 5, 1909) 327 ff.

Digitized by Google

...n Helm mit Ziegenhörnern und Tierohren, in denen z. B. die Schlange ... Teil ihres Kultes nicht zum Ausdruck kommt[1], oder im 4. Jahrh. ... Aita als Wolfsgott die Wolfkopfskappe.[2] Die Frage mußte auch ...halb gestellt werden, weil eine Darstellung der Juno Sospita aus ...re selbst, der Heimat der Boccaneraplatten, stammt.[3] Die Antwort ...t in dem Hinweise, daß die Formensprache der etruskischen Malerei ...allen Zeiten von der griechischen bestimmt gewesen ist. Auch inner... der griechischen Kunst des 6. und 5. Jahrh. ist bisher keine Gestalt ... einem Schlangenkopf bekannt geworden, es sei denn die nicht her...örige Figur der von Perseus getöteten Gorgo, aus deren kopflosem ...lse bisweilen auf älteren Darstellungen eine Schlange herauswächst.[4] ...rglichen mit den Darstellungen aus dem Orthiaheiligtum in Sparta ...leutet darum die Lösung der künstlerischen Aufgabe auf der Bocca...raplatte eine etruskische Sonderleistung, obwohl beide im Grundtypus, ...r Peplosfigur, übereinstimmen. Sie blieb es auch, denn auf der etwas ...igeren Campanaplatte im Louvre (um 530 v. Zw., Taf. VI 3), die gleich...ls aus Caere stammt, ist schon eine scharfe Trennung zwischen dem ...zt im Chrysetypus dargestellten Kultbilde auf doppelter Basis und ...r Schlange zu dessen Füßen eingetreten. Die griechische Sitte hat den ...eg davon getragen.

Trotzdem ist es möglich, die Gestalt auf der etruskischen Platte des ...ühen 6. Jahrh. namentlich zu bestimmen. Die Anhaltspunkte sind erstens ...e Auffindung in einem Kammergrabe, zweitens die oben angeführten ...arallelen chthonischen Inhaltes des vorderasiatischen und ägäischen ...aumes, zu denen unten S. 386 noch weitere treten werden, drittens ...ie häufige Verbindung von Schlange und Tod in etruskischen Ritual...üchern.[5] Die etruskische Göttin kann unter diesen Umständen nur die ...hersipnei sein. Wir kannten sie bisher nur von Bildern des späten 5. ...nd 4. Jahrh. v. Zw. Auf ihnen trägt sie, wie die griechischen Mänaden ...nd Erinyen, Schlangen im Haar (Taf. VI 4).[6] Darin gleicht sie auch der

---

[1] Cicero, De natura deorum 1, 29, 82; BullComm 44 (1916) 3 ff.; Stirnziegel ...us Civita Castellana, Antemnae, Norba, Segni, Caere und Satricum: Andrén, ...rchitectural terracottas from etrusco-italic temples 1939, CLXXVII.

[2] In Analogie an die Löwenkappe des Herakles; Cook, Zeus 1 (1914) 96 ff.; ...falten, JdI 1914, 236. Griechischer Typus als Endstadium der Entwicklung: ...Charun im Satyrtypus als Herakles mit Fell über dem Kopfe: Körte, Rilievi 3 ...1916) Taf. 57, 7 und 9. Menschenantlitz, Tatzen, Fellkappe am Otaungeheuer ...bd. Taf. 10, 5. Rufius-Statuette Perugia: Ducati, Storia d'Italia 1 (1938) 551 ...Abb. 356.

[3] StEtr 10 (1936) 76.

[4] Besig, Gorgo und Gorgoneion, Diss. Berlin 1937.

[5] Thulin, Die etruskische Disziplin 1909, 103 f.

[6] Messerschmidt, JdI 45 (1930) 85; MonInst 9, 15 b.

Digitized by Google

lasa und der Todesdämonin vanth auf hellenistischen Bildwerken[1]. Ei Lücke vermögen wir jedoch vorläufig nicht zu schließen, die das ec etruskischen Namens der Gottheit. Denn *phersipnei* ist die Ableitu von gr. Persephóne[2], es sei denn, daß *leinth*, abgeleitet von etr. *le* = starb, ein Eigenname ist.[3] Gewißheit ist zwar vorläufig nicht zu e zielen. Das Ergebnis aber bleibt: die Schlangenfrau aus Caere geh in den Kreis der großen Allmutter der vorderasiatisch-ägäisch-balka schen Welt. Darum ist sie auch nicht an einen Tempel gebunden, so dern ist bei den Toten zusammen mit Hades-aita, mit dem älteren Nam Mantus[4], zu Gaste. Ob auch in älterer Zeit in der etruskischen Religi die caeretaner Schlangengöttin mit einem männlichen Partner verbu den war, vermögen wir nicht zu sagen. Nach den Denkmälern war s aber, wahrscheinlich unter griechischem Einflusse, im 4. Jh. der Fall. S trägt in der Tomba Golini in Orvieto aita-Hades mit der Wolfskop kappe das Schlangenszepter[5], ein Zeugnis von doppeltem Werte, erstens für die reinchthonische Bewertung der Schlange in Etrurien, zweitens für die richtige Deutung der caeretaner Gestalt gemäß ihrer Bindun an aita-Hades. Eine Frage, die zu verfolgen jedoch den Rahmen unsere Untersuchung sprengen würde, ist die nach der Bedeutung der Szepte in Tomba Golini zu Orvieto. phersipnei trägt einen kurzen Stab m einem Vogel, vielleicht einem Spechte, darauf; eita's Szepter besteh aus einem Speere, um dessen Oberteil sich die Schlange windet. D Lanze gehört jedoch zum Mars, sie ist sein Fetisch, wie Varro[6] be richtet. Bescheiden wir uns mit dem Ergebnis, daß selbst noch di Fresken der Tomba Golini aus dem Ende des 4. Jahrh. v. Zw. Rest fetischistischer und totemistischer Religionsstufen bewahrt haben.

Angesichts der Verbreitung von Wasserkulten im früheisenzeitlichen Italien müssen wir noch kurz der im ganzen Altertume häufigen Ve

[1] Volumniergrab: Tarchi, L'arte etrusco-romana nell' Umbria e nella Sabina 1936, Taf. 37. Schlangen im Grabe: Messerschmidt, RM 43 (1928) 94f. Abb. 3 und 4, Beispiele seit dem 5. Jahrh.

[2] *Persephóne — phersipnai — phersipnei:* ph für p argolisch, thessalisch nach Hesych. E. Fiesel, Namen des griechischen Mythos in Etrurien, Erg.-Heft zur Ztsch. f. vergl. Sprachwissenschaft 5 (1928) 33f., phersipnei als Gattin des Wolfsgottes, dazu vgl. Feronia als Gattin des Wolfsgottes vom Sorakte. Hirpi Sorani, Altheim, Röm. Religionsgesch. 2 (1932) 54f. Die griechischen Pluton und Persephone kamen erst 249 v. Zw. durch die Ludi Tarentini nach Mittelitalien und Rom. Dazu Altheim a. a. O. 114; Ders., Terra Mater, RVuV 22, 2 (1931) 15f. Phersipnei: Devoto, StEtr 2 (1928) 315 ff. Sprachliche Schwierigkeiten lateinisch-griechisch. CIE 5090/1.

[3] Nehring, Glotta 14 (1925) 106.

[4] Nogara, Gli Etruschi e la loro civiltà 1933, 167.

[5] Conestabile, Pitture murali 1865, Taf. 11.

[6] Clemens Alex., Protr. 4, 46; Deubner, ARW 8, 1905, Beiheft 71 ff.

Digitized by Google

lung von Schlange und Wasser nachgehen. Wir meinen die Wandelkeit von griechischen Wasserwesen wie Thetis, Proteus, der Telnien, Acheloos, Periklymenos in Schlangenform.[1] Aus dem etruskischen enkreise sind zwar bis heute keine Verwandlungssagen dieser Art annt geworden, Quell- und Wasserkulte sind schon für die frühe nzezeit nachgewiesen.[2] Dennoch führt die griechische Parallele für urien zu keinem Ziele. Denn erstens stellt die griechische Kunst, B. im Falle Thetis, die Durchgangsform nicht attributiv-untätig, sondern aktiv dar. So nehmen die Schlangen am Kampfe der Thetis gegen eus auf der Peithinosschale in Berlin (um 500 v. Zw.)[3] teil. Darin gt der Gegensatz zu dem starren Fest- und Fernhalten der Schlange der Boccaneraplatte aus Caere (Taf. VI 1). Unter den etruskischen rstellungen ließe sich außerdem allein ein hellenistischer Spiegel in apel[4] anführen, der eine Szene der Tyrosage, die Wiedererkennung r in Knechtschaft lebenden Mutter durch die zwei Söhne Neleus und lias, wiedergibt. Die Szene spielt am Brunnen, zu ihm gehört die hlange[5], nicht zu der nachlässig, mehr als Füllfigur gezeichneten vierten stalt links im Blickfelde, die die Beischrift flere als numen oder genius klärt. Sie kann darum nur Hera sein, in deren Bezirke später die Berufung der bösen Stiefmutter Sidero erfolgen wird.[6] Ein Gedanke läßt

[1] Ninck, Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten, Philologus Suppl. 14, 2 (1921) 153 ff.

[2] Ugolini, MonAnt 29 (1923) 633 ff.; Gnirs, Ann. d. Landesmuseums Troppau (1930) 10—15; Aebischer, StEtr 6 (1932) 123 ff. Sardischer Wasserkult: Pettazzoni, La religione della Sardegna 1912. Taramelli, MonAnt 23 (1914) 393 ff.

[3] Pfuhl, Malerei und Zeichnung der Griechen 3 (1923) 417; Beazley, Attische Vasenmalerei 1925, 49 f. Ebenso auf der älteren Kypseloslade in Olympia: Hassow, AM 41 (1916) 69 f.

[4] Gerhard, Etr. Spiegel 1843, Taf. 170. Brunnenmündung wie Tyrospiegel: JbAnArch 7 (1881) Taf. 1. Daremberg-Saglio 4, 1, 780 Abb. 5893.

[5] Ebenso auf Spiegel Gerhard a. a. O. Taf. 41 mit Nike am Brunnen. Berggott Relief Albani Helbig, Führer[3] 1839 mit Schlange am Fels als Lokalangabe. Schlange als Ortsangabe auf etruskischen Denkmälern: RM 43 (1928) 94 f. Giglioli, AE 350, 2—3.

[6] Schlangen auf etruskischen Spiegeln: Herakles im Hesperidengarten Gerhard a. a O. Taf. 140. Auf volterraner Urne ist die Schlange Zeichen der Erdentiefe, sie erscheint bei der Szene der Entführung der Persephone durch Pluton: Brunn-Körte, Rilievi delle urne etrusche 3 (1916) Taf. 2, 3 Schlangen wohnen in den Quellen auf dem Artemisspiegel: Gerhard-Körte, Etr. Spiegel 5 (1898) Taf. 10, Text 16 f. Zu flere: Olzscha, StEtr. 9 (1935) 204 nach Sigwart, Glotta 8 (1917) 159; Vetter, Glotta 28 (1940) 223. Ältere Deutungen des Tyrospiegels: Goldmann, StEtr 2 (1928) 274—279. Der Brunnen hat die Form einer verdoppelten Pithosmündung. Ein Altar wäre möglich nach der bologneser Stele MonAnt 20 (1915) 615 Abb. 58, erscheint aber weniger wahrscheinlich, da Tyro, etr. turana, die Skaphe, das Zeichen der Wiedererkennung, in Händen trägt.

Digitized by Google

sich jedoch nicht so leicht abweisen, die Verbindung der Schlange als Totengöttin mit der Erscheinungsform des Toten bzw. der Psyche in Schlangenform. Beide stehen ohne Zweifel in einem inneren Zusammenhang. Dennoch scheint die etruskische Religion diesen Schritt nicht vollzogen zu haben, denn die angeführten hellenistischen und älteren Darstellungen zeigen die Schlange nur in Verbindung mit chthonischen Wesen, d. h. als Zeichen von Unterwelt oder Erdentiefe. Darin liegt eine Grenze gegenüber dem römischen Penaten und der griechischen Vorstellungswelt.[1] Unter diesen Umständen liegt es nahe, die Schlangengöttin der Boccaneraplatten nicht aus indogermanischen Analogien, sondern aus sich heraus zu begreifen, zumal diese Darstellung bis heute die älteste einer etruskischen Gottheit überhaupt ist, und außerdem sie scharf von der römischen anfangs bilderfeindlichen Art der Götterdarstellung unterscheidet. Denn erst unter griechischem Einflusse haben die Römer ihren anfangs abstrakten Begriffen Körperlichkeit verliehen. Damit beweist die etruskische Volksgruppe in Caere-Agylla eine andere Grundhaltung als die „Villanovianer", d. h. nach Fr. von Duhn u. a. Indogermanen, von denen aber auch in Caere selbst Mengarelli noch zwei Friedhöfe mit einem Fortbestande bis tief in das 7. Jahrh. nachweisen konnte.[3] Auf der Grenze zwischen beiden, besonders wenn wir die spätere römische Entwicklung betrachten, stehen die Gentilgottheiten, d. h. bestimmte Gottheiten, die zuerst etruskischen Geschlechtern eigen waren und von dort den Weg in den römischen Staatskult gefunden haben. Unter diesen römischen Wesen ist zwar keine Schlangengottheit nachzuweisen, aber dennoch liegt der Gedankengang nahe angesichts des Fundes einer Schlangenfahne in der Tomba Bernardini in Palestrina (um 675 v. Zw.).[5] Nach der Beschreibung Brauns waren die Schlangen aus Holz, mit Bronze überzogen und in Eisen gefaßt. In der Mitte des

[1] Harrisson, Prolegomena 1908, 232 ff. 326 ff.; Sverdrup, Die Hausurnen und die Heiligkeit des Hauses 1939, 28 ff. und Etrurien — Rom: Messerschmidt, Atti del primo Congresso internationale etrusco 1929, 162—164.

[2] Wissowa, Ges. Abhandlungen 1904, 280 ff.; Taylor, Class. Studies Rom 305 ff.; Val. Müller, RE V (1931) 507 f.; Bickel, Altrömischer Gottesbegriff 1938. Ders. über nordisches Stammesgut in der römischen Religion, Rh Mus 89 (1940) 12 ff.

[3] Sorbo und Cava della Pozzolana, Lit. allgemein bei Åckerström, Studien über die etruskischen Gräber 1934, 19 ff. Zur Villanovakultur: Messerschmidt, Bronzezeit und frühe Eisenzeit in Italien 1935, 20 ff.; Matz, NJb (1939) 38; Ders. Klio 33 (1940) 153.

[4] Wissowa, RuKdR 1912, 33 A. 3; Lindemann, Die Sondergötter in der Apologetik der Civitas Dei Augustins (Diss. München 1930) 57 f.; Nilsson, DLZ 1930, 2225.

[5] Duhn, ItGk 1 (1924) 509; Byvank, Mnemosyne 3 (1937) 224; Braun, Ad Mon BdI (1855) XLVII.

Digitized by Google

n die Schlangen gebildeten Kreises befand sich ein Vertikalstab. schon von Braun richtig erkannte Verwendung als Stammeszeichen nahe.[1] Das Ergebnis ist wichtig. Schon Tomba Bernardini um w. Zw. mit ihren reichen orientalisierenden und kretischen Funden den Totemismus innerhalb der frühen etruskischen Gottesvorstellen dort in reiner Form, während die Boccaneraplatte (Taf. VI 1) aus ersten Hälfte des 6. Jahrh. bereits die beginnende Verkörperlichung r zunehmendem griechischen Einflusse in anthropomorpher Richtung igt. Darüber hinaus gelangen wir aber noch zu einem zweiten wesentn Ergebnis: Wenn die etruskischen Gottheiten zuert Gentilgottn von Familien oder gentes waren, dann waren die frühesten damit aren „Etrusker" einzelne Geschlechter, deren religiöse Grundhaltung ts Indogermanisches besaß, wenn sie später auch in ihnen aufgingen dort ihre Spuren hinterließen.[2] Zeugen, wenn nicht sogar Stationen, es theriomorphen Denkens fanden wir auf Kreta, Kypros, in Sparta Toskana. Sie ergeben eine Richtung von Osten nach Westen.[3]

III.

Räumlich am nächsten zur Toskana liegt die Peloponnes. Dort finden in Arkadien noch in klassischer Zeit Reste theriomorphen Denis, am bekanntesten in dem Kulte der pferdeköpfigen Demeter von kosura.[4] Tiergestaltige oder mischgestaltige Dämonen kommen auch h in spätmykenischer Zeit vor. Zusammenhängen zwischen Messenien d dem messapischen Gebiete Süditaliens auf Grund von Ortsnamen ist lmin nachgegangen[5], unmittelbar nach Rom führt der Bericht des lybios 6, 11 a und der Varros LL 5, 4, 21. Sie erzählen, daß Euander,

[1] Schlangen als Stammeszeichen und Gottheit in Westafrika: Frazer, Der ldene Zweig 1928, 729 f. Wappentier als Tierahne: Alföldi, AA 1931, 397 bei ythen und modernen Völkern.

[2] Ähnliche Gedanken bei Leopold, Meded 8 (1928) 4 ff.

[3] Formale Übereinstimmungen zwischen kyprischer und etruskischer Plastik tte 1933 schon Gjerstadt (Konsthistorik Tidskrift 2 [1933] 51 ff.) erschlossen. denkt an gemeinsamen kleinasiatischen Untergrund als Ursache gleichen rhaltens gegenüber dem griechischen Archaismus und zur klassischen Kunst. in überzeugender Beweis ist damit allerdings nicht zu führen.

[4] Paus. 8, 42, 4; Bieber, RE 14 (1928) 2070 f.; Dies., History of the greek and man theater 1939, 33 f.; Herkenrath, AJA 41 (1937) 422 f.; Malten, JdI 29 914) 179.

[5] Dragma Nilsson 1939, 491—499. Das archäologische Material Valmins, as adriatische Gebiet in Vor- und Frühbronzezeit 1940, bedarf jedoch einer ritischen Sichtung, wie Schachermeyr, Klio 33 (1940) 138 f. und Matz, ebd. 153 ff. stgestellt haben. Neue Literatur über Sparta — Messenien hat Schachermeyr a. O. 107 f. zusammengestellt. Dazu kommt Norwin, Revue Danoise de philoogie et d'histoire 2 (1939) 247—293. Referat BPhW 1940, 508—10.

Digitized by Google

der Sohn des Hermes, eine Kolonie von Pallantion in Arkadien [illegible] Italien geführt habe. Daher kommt der Name Palatin von Palla[illegible] Lupercalia von Pan Lykaios. An sich eine mythologische ätiologi[illegible] Spielerei, der aber schon wegen ihres hohen Alters eine tiefere [illegible] schichtliche Bedeutung zukommt. Denn das Szepter des Zeus Lyk[illegible] eines alten Wolfsgottes in Arkadien, gleicht dem lituus[1] der etr[illegible] schen Götter und Priester. Eine Statuette dieser Art kam sogar [illegible] mittelbar bei dem Lapis Niger auf dem römischen Forum zutage.[2] [illegible] auch im einzelnen der Weg dieser Zusammenhänge noch offen bl[illegible] an ihnen zu zweifeln ist unmöglich. Eine direkte Antwort auf die Fr[illegible] soll aber auch deshalb hier unterbleiben, weil sie an die tiefsten W[illegible] zeln der Etruskerfrage rührt, auf die gerade nach den Untersuchu[illegible] Säflunds[3] über Zusammenhänge mit dem westlichen Balkane es sch[illegible] ist, eine endgültige Antwort zu erteilen. Sie ist auch weniger wic[illegible] angesichts der Einzelergebnisse, die uns die Betrachtung der sardinis[illegible] Funde liefert. Sie bestätigen die Zusammenhänge zwischen Etrurien [illegible] der östlichen Mittelmeerkultur (Kreta), denen wir schon bei Betr[illegible] tung der Schlange begegneten. Der Mittler ist Sardinien.

Die erste Stelle verdient die Kapelle für den Kult der Doppelax[illegible] dem Nuraghenheiligtume bei S. Vittoria di Serri auf Sardinien. Wie a[illegible] dem Sarkophage von Hagia Triada stand das Symbol auf einem Pf[illegible] von dem wie von dem heiligen Zeichen große Reste erhalten sind.[4] D[illegible] Kult dauerte nach den Funden in S. Vittoria von der Bronzezeit bis [illegible] das 3. Jahrh. v. Zw., d. h. bis zur durchgreifenden punischen, spä[illegible] römischen Besetzung der Insel. Die Doppelaxt kennen wir auch a[illegible] Etrurien, aus der Tomba del Littore in Vetulonia (650—600 v. Zw[illegible] als Zeichen staatlicher Würde. Es wurde von den Römern aus Etru[illegible] (Vetulonia) übernommen. Das Vorkommen der Doppelaxt verbind[illegible] Etrurien mittelbar durch Sardinien mit der Ägäis und Kleinasien.[5] D[illegible] durch bekommen auch die von der Sprachwissenschaft erschlossen[illegible]

---

[1] Kuruniotis, EphArch 1904, 188.

[2] NSc 1900, 324 Abb. 27; BullComm 31 (1903) 115 Abb. 51. Statuette v[illegible] Forum: Hanfmann, Altetruskische Plastik 1 (1936) Nachtrag zu 34 Anm. [illegible] Import.

[3] StEtr 12 (1938) 17 ff. bes. 29. Stand der Etruskerfrage zuletzt Mess[illegible] schmidt, Klio 32 (1940) 391 ff.

[4] Taramelli, BPI 52 (1932) 41—51; MonAnt 34 (1931) 1 ff. Plan 1, 19 und Sardinien (Protosardisch)-Etrurien-Orient (Vorgriechisch): Milani, Hilprecht Anniversary Volume 1909, 316 ff. Taramelli, MonAnt 23 (1914) 389.

[5] Nogara, Gli Etruschi e la loro civiltà 1933, 66 f.; Colini, Il Fascio Littorio 1932.

[6] Lit. zu den letzteren bei Schachermeyr, Etr. Frühgeschichte 1929, 94 und 295.

Digitized by Google

...isch-ägäischen Göttergleichungen bildhaften Ausdruck.[1] Am ein-...vollsten ist unter ihnen die Reihe der mit tarcu gebildeten Eigen-... Tarchon ist der etruskische Nationalheilige und Stadtheros von ...inii[2], Kreta kennt den Namen Tarkomn-, Lydien einen Zeus Tar...s; im östlichen Kleinasien sind Namenbildungen mit dem gleichen ...ne häufig.[3] Götternamen und die davon abgeleiteten von Personen ...eigen sich somit mit den Bodenfunden zu wichtigen Zeugen reli... Einflüsse und Völkerbewegungen im 2. Jahrtd. Eine gewisse Be...ung für die Richtigkeit der Einbeziehung einer balkanischen Erd-...uttergöttin in die Untersuchung ist dabei die Tatsache, daß auch ...sazio an der istrischen Küste Reste eines solchen Kultes gefunden ... Indirekt zu dem gleichen Ergebnis einer nachwirkenden vorindo-...anischen Kulturschicht im gesamten Mittelmeer führt die Betrach-... der Rundbauten bzw. Kuppelbauten. Zwar sind die kretisch-myke-...en und sardischen Bauten den etruskischen weder erstens in der ... noch zweitens in der Verbindung gleich, drittens nur in den Flucht-...en Sardiniens (Nuraghen) und den Grabbauten Mykenäs Kulte — ...r verschiedener Art — nachgewiesen worden, aber dennoch liegt ...n drei Rund- und Kuppelbauten eine von einem Volkstume be-...te Bauform der Rundhütte zugrunde, wobei es gleichgültig ist, ob ...Steinbauten freistehen wie im Baskenlande, Apulien, Istrien, Irland ... Sardinien oder in den Erdboden eingefügt sind wie die Tholoi des ...schen Kreises Bulgariens und die etruskischen Grabkammern.[4] Der ...le Kuppelbau der Nuraghen ist eine steingewordene Rundhütte, wie ...große Hüttendorf bei den Nuraghen von Serrucci bei Gennosa auf ...linien[5] beweist, wobei die Umsetzung der Schilfform in Stein wahr-...inlich in Afrika erfolgt ist, wo nach den Untersuchungen von Gsell ... Frobenius[6] die Megalithbauweise auf eine längere Entwicklung und ...ahrung zurückblicken kann. Allen Bauten ist aber eine Vorstellung ...einsam, die der Wohnung, sei es für die Lebenden oder die Ver-...benen.[7] Wenn trotz unserer Einschränkungen Beziehungen zwischen ... kretisch-mykenischen, sardischen und etruskischen Rundbauten an-...ommen werden können, so liegen sie in dem Austausch und Ver-...en der technischen Erfahrungen, wie ich es 1935[8] schon angedeutet

[1] Zusammengestellt nach Herbig durch Schachermeyr, mit Schrifttum und ...he a. a. O. 293f. RE II 7 (1931) 2348.
[2] Zuletzt Pallottino, RendLinc VI 6 (1930) 49 ff.
[3] Sundwall, Namen der Lykier (Beiheft Klio 11 [1913]) 213 ff.
[4] Schrifttum bei von Richthofen, PrZ 23 (1932) 45 ff.
[5] MonAnt 24 (1918) 633 ff.; von Duhn, Reallex. 9 (1927) 143.
[6] Gsell, Monuments antiques de l'Algérie 1901; Frobenius, PrZ 8 (1916) 1—84.
[7] Allgemein Wiesner, Grab und Jenseits, Register 244 „Kuppelgrab".
[8] Messerschmidt, Bronzezeit und frühe Eisenzeit 1935, 42.

Digitized by Google

habe. Das gilt sogar in bescheidenem Sinne von den kleinen Kn über den latinischen Hausurnengräbern von Grottaferrata und Ve also nach der allgemeinen derzeitigen Ansicht aus indogermanischer gebung.[1] Eine allgemeine mittelmeerländische Bauform erhält son Osten seine technische und künstlerische Vollendung, um einige hunderte später in Italien und Sardinien weiter gepflegt zu werde um in einigen Rand- und Restgebieten noch heute als Behausu Hirten und Bauern zu dienen. So stark und wirksam sind selbs unserer Zeit im Mittelmeergebiet die Kräfte des altmittelländis Volkstumes, dessen Geschichte zuletzt F. Altheim[2] verfolgt hat. Fü Verfolgung unseres Zieles, der Deutung der Schlangengöttin in C und des entsprechenden kulturellen Horizontes, bedarf es dieser br Untersuchung jedoch nicht. Es genügt die Beschränkung auf das hältnis des vorindogermanischen Sardiniens (Nuraghenkultur) zu frühen Etrurien des 7. Jahrh. v. Zw.

Die Übereinstimmungen zwischen den Funden an der West Mittelitaliens und Sardiniens hat bereits Taramelli[3] zusammengest An erster Stelle stehen zahlenmäßig die Lampen in Barkenform Aufbauten und Tieren, von denen im erzreichen Vetulonia vier, in P lonia eine, in Tarquinia zwei gefunden worden sind. Religiös sind die kleinen Köcher zu werten, während eine über das ganze öst Mittelmeer verbreitete Kannenform[4] und einige Degen nur Han ware — wenn auch Beziehungen Ägäis-Sardinien-Etrurien — bed Das Wichtige daran ist jedoch, daß diese Beziehungen sich bere der sog. Villanovazeit finden, also in der Epoche, die nach der üb Meinung nicht als die eigentlich etruskische angesehen wird. Für Maß dieses Einflusses auf Tarquinia, Vetulonia und Rom (Forumsn pole) ist ebenso das Vorkommen von Räucherständern wertvoll, d Näpfe stets zu vier um einen Mittelkegel angeordnet sind.[5] Sie s dem sardisch-phönikischen Kreise zuzuschreiben.[6] Bei diesen Üb

[1] Handelsbeziehungen Kreta—Westitalien schon FM I: Mosso, La pre 1910, 1, 214. 2, 252 ff.

[2] Die Welt als Geschichte 1940, 158 ff.

[3] StEtr 3 (1929) 43—49.

[4] Sog. Schnabelkannen, Bosch-Gimpera, StEtr 3 (1929) 9 ff. Taf. 3.

[5] Pallottino, MonAnt 36 (1937) 14 f. Abb. 26.

[6] Barkenlampe in Cagliari: MonAnt 11 (1901) 194 Abb. 104. Altar von Ma das: MonAnt 23 (1914) 390 Abb. 93; Cook, Zeus 2 (1925) 141 f. Abb. 83 Pfeilerbündel aus der Tomba del Duce in Vetulonia: Randall-MacIver, Vi novans and early Etruscans 1924, Taf. 22, 1. Räucherständer vom Forum: Taf. 16, 7. 17. 8. 19, 23. Den Beweis, daß diese Beziehungen oder Anreg weiter wirkten, geben das Grab von Ariccia (EphDac 6 [1935] 162 ff.) und Porsennagrab in Chiusi (Plin. n. h. 36, 19, 4. Rekonstruktionsversuche: Mus [1829] 13; JHSt 6 [1885] Taf. 60). „Sardische" Terrakotten Bissings aus La

Digitized by Google

nungen zwischen den mittelitalischen Küstenstädten und Sardinien zwei Dinge grundsätzlich zu bedenken: erstens sind die Gegen-le, die von Sardinien nach dem Westen Italiens verschifft wurden, ausschließlich religiöser Art. Zweitens bezieht sich die Beeinflus- — soweit die Funde heute ein Urteil erlauben — nur auf den novakreis. Das bedeutet, angesichts der kultischen Gegenstände die Ständer, Barkenlampen und Doppelbeile, daß von Seiten Sar-ns eine Art Missionstätigkeit ausgegangen sein muß, die auf den novakreis in Tarquinia, Populonia und Vetulonia von Erfolg war. it gewinnen wir die Möglichkeit, trotz der Fundlücke die Über-ung der Schlangengöttin vom Osten über Sardinien[1] nach dem spä-n Etrurien anzunehmen, das damals noch von den Trägern der Villa-kultur bewohnt war, d. h. nach der heutigen allgemeinen Ansicht Indogermanen[2], die dadurch in Berührung mit der alten vorhome-ren Religion der Ägäis kamen.[3] Für die Zeitstufe ist die Tatsache Wert, daß sich in den gleichzeitigen festländischen Gräbern bereits chische geometrische Gefäße finden, die eine Datierung um 800 bis v. Zw. erfordern. Das bedeutet, daß die für uns wichtigen Funde r vor der sog. orientalisierenden Epoche nach Italien gelangt sind. es Ergebnis ist wichtig. Denn erstens sind die kulturellen Bezie-gen zwischen Karthago und Etrurien trotz der politischen Zusammen-eit im 6. und 5. Jahrh. niemals enge gewesen[4], denn auch in der sog. ntalisierenden Zeit finden wir zahlenmäßig mehr kretische und ägyp-he Arbeiten in den westlichen Küstenstädten Italiens[5], und zweitens mt einzelnen Stücken innerhalb der großen Handelsfahrten der orien-sierenden Epoche keine Beweiskraft in religiösen Fragen zu, was von Bissing richtig für die zahlreichen ägyptischen Götteramulette[6] ont hat. Die Lage ist dabei die gleiche wie im Hellenismus, in dem h Handelsbeziehungen zwischen etruskischen Kaufleuten in Ägypten dem Mutterlande bestanden. Ihnen verdanken wir die Agramer mienbinden. Ihr Inhalt ist nach neueren Untersuchungen das Ritual

---

t sardischer Herkunft, da ähnliche Stücke aus Campanien MonAnt 37 (1938) . 12 veröffentlicht sind.

[1] Sarden und der Osten: F. v. Bissing, StEtr 4 (1930) 69 ff.

[2] Etruskische Sprache und Volkstum zusammengewachsen aus idg. und tidg. So zuletzt wieder Kretschmer, Glotta 28 (1940) 267.

[3] M. W. de Visser, Die nichtmenschengestaltigen Götter der Griechen 1903, ff. Allgemein zur Schlange RE II 3 (1921) 499 ff., bes. 508 ff. nach Küster, uV 13, 1913.

[4] F. v. Bissing, StEtr 7 (1933) 99 ff.

[5] z. B. Cumae, MonAnt 22, 98, 40. Vgl. dazu Scheurleer, Grieksche Ceramiek 6, Taf. 5, 15, kretisch um 700 v. Zw.

[6] SMSR 13 (1937) 1 ff.

Digitized by Google

der Neptunspriesterschaft von Caere.[1] Etruskische Handelsbeziehungen beweisen auch Städtenamen und sprachliche Gleichungen in Spanien und Sizilien.[2] Aber stets bleiben die Etrusker, deren Verfassung schon K. O. Müller 1826 als strenge Geschlechterherrschaft und priesterliche Aristokratie bezeichnete, wahrscheinlich bewußt in der Isolierung. In der sog. orientalisierenden Epoche haben wahrscheinlich die phönikischen Niederlassungen auf Sardinien als Umschlageplätze für das westliche Mittelmeer gedient. Phönikisch-karthagische Handelshäuser sind aus diesem Grund bis heute in Caere nicht gefunden worden. Der Streit um den zweiten Namen von Caere Agylla, ob phönikisch oder pelasgisch, kann dadurch nicht entschieden werden, zumal nach dem archäologischen Befunde beide Möglichkeiten bestehen, nachdem es gelungen ist, attische und phönikische Einfuhrstücke[3], wenn auch nicht Einflüsse, an der Küste Toskanas festzustellen. Gemessen an den Funden beginnt auch die Zeit des griechischen Einflusses in Caere, unter alleiniger Berücksichtigung der Religionsgeschichte, erst mit den griechischen Weihungen an Hera in dem von Mengarelli ausgegrabenen Heiligtum vor der Mauer, dem Tempel der Eileithyia in dem caeretaner Hafenorte Pyrgoi, der Anlage von Schatzhäusern in Delphi im Jahre 535 v. Zw.[5]

IV.

Neue Gesichtspunkte gewinnen wir durch die Betrachtung der auf vier Gestalten bestehenden rechten Gruppe (Taf. VI 1) der Boccanospiatten. Zwei Frauen folgen zwei Männern. Die linke Hälfte zeigt einen etruskischen Priester, gefolgt von einer Dienerin mit Pyxis. Wir kennen die Mütze des Priesters durch andere etruskische Darstellungen. Sie ist aus zottigem Fell gefertigt. Die Beispiele aus der etruskischen Kunst für diese Mützenform reichen von 550 bis etwa 300 v. Zw.[6] Der Zweig in der Hand des Priesters erlaubt keine botanische Deutung.[7] Eine Ver-

[1] Vetter, Glotta 28 (1940) 149.

[2] Schulten zuletzt FuF 16 (1940) 225 ff.; Klio 23 (1930) 365 ff.; 33 (1940) 77; Olzscha, Klio, Beiheft 40 (1939) 43 f.

[3] Watzinger, Hb. d. Archäologie 1939, 809 in Caere und Praeneste.

[4] StEtr 10 (1936) 67 ff.; NSc 1937, 399 f.

[5] Herodot 1, 167 anläßlich der Sühnefeier für die ermordeten Phokäer. Ebenso Strabon 5, 220. Etruskisches in Griechenland: Karo, EphArch 1937, 51.

[6] Pallottino, RendLinc VI 6 (1930) 57 ff.

[7] Zweige in Priesterhand: Giglioli, AE Taf. 142; Nogara, Gli Etruschi e loro civiltà 1933, 92 ff. Die dargestellte Pflanze ähnelt dem Schilf der Tomba dell'Orco, JdI 45 (1930) 85. In der Reihe der Pflanzen auf etruskischen Wandgemälden Pampaninis (StEtr 4 [1930] 293 ff.) kommt der Stengel nicht vor. Farben: Mantel schwarz mit weißen Punkten. Rock weiß, Falten schwarz. Fibel und Hut schwarz, Umrandung weiß. Fellmütze: StEtr 10 (1936) Taf. 1; Körte, Göttinger Bronzen, AGG 16, 4 (1917).

Digitized by Google

...it der Ableitung der Fellmütze aus dem hethitischen Königshelm[1] ...at dabei ebensowenig wie für die Kopfbedeckung des römischen ...en Dialis.[2] Beide Möglichkeiten sind jedoch für die Kopfbedeckung ...weiten gegenüberstehenden Priesters zu erwägen.[3] Die Geste der ...en Hand dieses zweiten Priesters — mit einem Signum — bedeutet ...de, Begrüßung. Sein Gewand ist kurz im Gegensatz zu dem des ihm ...überstehenden ersten Priesters. Sein Hut hat eine breite Krempe, ...der sich ein steifer Kopf mit Spitze erhebt.[4] Helbig hat BdI 1884, ...diese Sonderform passend mit der Kopfbedeckung der Gestalten ...er Situla in Bologna[5] verglichen. Glücklicher wäre allerdings der ...eis auf die helmartigen Deckel der Villanovaurnen gewesen, die ... in Caere und Tarquinia in großer Zahl zutage kamen. Sie entspre- ...zeitlich der Stufe der Hausurnen. Pallottino[6] ordnet sie in seine ...iodo Arcaico I" ein. Trotz des Unterschiedes der Krempe erscheint ...hier die Gelegenheit geboten, die Tracht dieses etruskischen Prie- ... mit der des Villanovakreises zusammenzustellen. Wir gewinnen ...urch eine bildliche Darstellung der Verschmelzung der Villanova- ...ölkerung mit der „etruskischen".[7] Zu einem ähnlichen Ergebnis führt ... die Betrachtung des Signums auf der Schulter des Priesters (mit ... Pickelhaube). Der Stab zeigt am oberen Ende auf dem Querholz ...n Stier. Die formale Übereinstimmung mit dem römischen Signum ...offensichtlich.[8]

---

[1] Helbig, Sb München 1880, I 4. Gutes Beispiel jetzt MonPiot 34 (1934) ... 1 aus Ras Schamra.

[2] Messerschmidt, Artikel „apex" im Reallexikon für Antike und Christen- ...1 1940. Apex: R. von Schäwen, Römische Opfergeräte, ihre Verwendung ... Kultus und in der Kunst (Diss. Berlin 1940) 58 ff. Zusammenstellung er- ...nislos.

[3] Farben: Mantel schwarz, weiße Punkte. Unterkleid weiß, schwarzer ...d; Hut schwarz. Viel Gravierung. Szepter weiß.

[4] Spitze Kegel als Hutform tragen die Haruspices auf den Münzen von ...tona (3. Jahrh. v. Zw.): Giglioli, AE Taf. 426, 11—12. Ob der hohe Hut der ...dischen Statuette aus Teti, RM 43 (1928) 39 Abb. 5, einem Priester gehört, ...ungewiß, solange dieses Beispiel vereinzelt bleibt.

[5] Ducati, MemAcc Bologna 1920—1923, 23 ff.; Messerschmidt, Bronzezeit ...f. zu Taf. 16.

[6] MonAnt 36 (1937) 146 Abb. 27 b. Allgemein Marconi, MonAnt 35 (1933) ...3—358. Ein unveröffentlichter Pozzograbfund von 1938 enthielt eine proto- ...rinthische Kanne, die an das Ende des 8. Jahrh. zu datieren ist.

[7] Etr. Spitzhut als Grabaufsatz: NSc 1937, Taf. 15, 5. Den gleichen Ge- ...nken für Rundhütte Altitaliens und Gräber mit Strohdach und Fächerdecke ... Caere: Åkerström, Studien über die etruskischen Gräber 1934, 28 f.

[8] Römische Adler auf der pränestinischen Ciste des 2./3. Jahrh.: Giglioli, ... Taf. 293, 2 und 294, 1. Letzte Zusammenfassung über „signum militare" bei ...remberg-Saglio 4, 1307—1325 durch A. J. Reinach.

Digitized by Google

Die Darstellung etruskischer Signa ist nicht auf den Fall der Bo
neraplatten beschränkt. Wir kennen sie noch von drei Grabstele
Bologna aus dem Ende des 5. Jahrh. in Verbindung mit Kampfs
sportlicher und gladiatorischer Art, offensichtlich zu Ehren des
nehmen Verstorbenen, der im Hauptbilde der Stele auf seinem Wa
in die Unterwelt fährt. Die Signa schmücken dort ein Eber und
Hippokamp, am dritten ist die Tierbekrönung durch den Bruch zer
Ein viertes Beispiel zeigt wahrscheinlich der Sarkophag von Vulci
leider der Oberteil durch den Bildrahmen abgeschnitten ist, so daß
Bekrönung fehlt.[2] Das fünfte Beispiel ist die Pariser Campana
(Taf. VI 3) aus Caere, deren Darstellung mit größter Wahrscheinlic
nicht Philoktet[3] zeigt, sondern einen Priester oder vornehmen Etru
vor dem Standbild unserer Schlangengöttin. Das Szepter besitzt
keine figürliche Bekrönung, aber die Schlange ringelt sich um die Ba
des Kultbildes. Diese Vielheit der Stabaufsätze (Eber, Hippokamp, S
oder Elfenbeinknopf) ist von negativer oder positiver Bedeutung. Er
dürfen wir nicht die Nachricht des Plinius über römische Verhält
für Etrurien anwenden. Plinius berichtet, daß Marius (gestorben 86 v. Ch
seinen Legionen während seines zweiten Konsulates allein den Adler
Abzeichen verlieh bzw. beließ, nachdem vorher Löwe, Minotaur, P
und Eber als Feldzeichen üblich gewesen waren.[4] Der Stier wird
römisches Heereszeichen nicht genannt. Darin steht das hellenisc
Rom sichtlich im Gegensatz zum spätarchaischen Etrurien.[5] Daraus le
wir zweitens das Recht ab, das etruskische Stierzeichen als Teil
eines vorindogermanischen Stierkultes zu deuten, den Altheim auf Gr
der sardinischen Denkmäler erschlossen hat.[6] Drittens finden sich

---

[1] Brunn, Kl. Schriften 1 (1898) 214 ff.; AA 1934, 527 Abb. 15.

[2] Brunn a. a. O. dachte an einen Sonnenschirm, was unwahrscheinlich

[3] So Milani, Il mito di Fillottete 1879. Zum Götterbild: Reinach, Rép
vases 2², 180. Deutung der Platte im Louvre auf Philoktet veranlaßt d
Vasenbild MonInst 6—7, 8 im Louvre.

[4] Adler im alten Orient: Standartenzeichen auf der Geierstele des Ean
tum, Symbol des Nin-gir-su (um 3000 v. Zw.). Schäfer-Andrae, Die Kun
alten Orient 1925, 48 und C. Krüger, Der fliegende Vogel 1940, 22. Adl
Persien: Xenophon, Kyr. 7, 1, 4. Adler Abzeichen des Zeus: CVA Louvre II
Taf. 43, 4. Adler auf Feldzeichen in der Hand eines latinischen Triumph
auf pränestiner Ciste des 4. Jahrh.: Berlin, Führer durch das Antiquarium
Taf. 57; Giglioli, AE Taf. 293, 2. 294, 1.

[5] Lehner, Bonner Jb. 117 (1908) 179 ff.; Zwikker, BRGK 27 (193
Schlangen kommen nur als Unterteile von Stangenaufsätzen in römischer
vor. Die bekannten Beispiele stammen aus Spanien und Frankreich: De Ri
Les bronzes antiques du Louvre 1915, 1549 Taf. 72 (Wölfingruppe), 1550 Ta
(Adler); Reinach, Antiquités nationales 1894, 283 f. Nr. 296 (Pferd).

[6] SMSR 10 (1934) 125 ff. Rinderopfer in Etrurien: Olzscha, StEtr 10 (19

Digitized by Google

mit Tierbekrönung in Etrurien nur auf Bildern, die mit der Grab-
g, also einer Familienfeier, in Beziehung stehen, am deutlichsten
em Abschiedsbilde des Sarkophages aus Vulci in Boston und den
neser Stelen. Dadurch wird zur Gewißheit, daß diese Abzeichen
ch wie der Specht der Picenter (picus) Eigenheiten der Familien,
n und Adelsgeschlechter waren. Die Verhältnisse sind darin die
hen wie bei den Tieren auf den Standarten des Orients.[1] So stehen
Standarten in Etrurien neben den Toten, auf Abschiedsbildern oder
en, wo dem auf einem Throne sitzenden Ebenbilde zu Ehren Leichen-
e veranstaltet werden (Taf. VII u. VIII 1).[2]

Schwierigkeiten bereitet die Deutung der letzten Figur der dritten
te (Taf. VI 1).[3] Die Gestalt ist bekränzt, trägt wie die Kultstatue
en Mantel, aber Schmuck an den Armen. Die Rechte hält einen
r. Der erste Eindruck ist der einer menerva. Gegen diese Deutung
cht jedoch trotz einiger „divinità armate" unter den Broliofunden[4]
ens der Kranz aus Stoff (struppeus) in der Linken, zweitens die
affenprozession" auf den gleichfalls aus Caere stammenden Campana-
ten (Taf. VIII 8) und auf zahlreichen Friesen an Buccerovasen mit
Bilde der Überreichung von Waffen an eine sitzende Gottheit.[5] Die
scheidung liegt dabei bei der Gabe der Frau der Campanaplatte
f. VIII 8), eine Ähre. Ähren sind Früchte der Demeter, sie gehören in
Bereich der Toten, die in das Reich der Mutter Erde eingegangen sind.[6]

---

zu ital. der capuaner Inschrift; Ders., Interpretation der Agramer Mumien-
le 1939, 121.

[1] Sarre, Klio 3 (1903) 337. Zu den Skythen: Kondakov-Tolstoi-Reinach, Anti-
tés de la Russie méridionale 1891, 241 und 243; Ebert, Reallex. 12, Taf. 67;
5ldi, AA 1931, 393 ff. Gallische Standarten in Schlangenform zeigen der
eriusbogen in Orange, die Basis der Trajanssäule in Rom.

[2] Gleichen Inhalt hat das Gemälde in Tomba Cassuccini in Chiusi: Giglioli,
Taf. 204, 2; Bianchi-Bandinelli, Le pitture delle tombe arcaiche, Clusium 1
39) Taf. 4. Vgl. dazu die campanische schwarzfigurige Amphora Berlin 2129:
rhard, AV 241, 2 und den etruskischen Becher in München: Sieveking-Hackl,
e kgl. Vasensammlung zu München 1 (1912) 139 Abb. 173. Bologneser Stele:
nAnt 20, Taf. 5, 360 Abb. 64. Die Großaufnahmen der bologneser Stelen ver-
nken wir der Freundlichkeit P. Ducatis.

[3] Kleid rot mit weiß, schwarze Punkte. Kranz weiß und rot, Schuhe und
are schwarz, Speerschaft rot, seine Spitze schwarz und rot.

[4] Giglioli, AE Taf. 84, 4 und 122, 1.

[5] Campanaplatten: Brunn, Kl. Schriften 1 (1898) 156; Messerschmidt, Bei-
ge 61, 10b. Farbige Wiedergabe bei Martha, L'Art étrusque 1889, Taf. 4.
ccerogefäße: Micali, Storia 1 (1836) Taf. 18, 6. 19, 1—2; Mingazzini, Vasi
lla Collezione Castellani 1930, Taf. 2, 5; London Cat. of vases I 2, S. 244 f.
bb. 374, 376, 377. Waffenprozession auf Buccherobecher im British Museum:
VABa Taf. 16, 8—10. Nr. 9 zeigt sogar zwei Gottheiten auf dem Throne.

[6] Wolters, Festschr. Loeb 1930, 119 ff. Ähren: Wolters, Antike 6 (1930) 284 ff.

Digitized by Google

Eine Bestätigung der letzteren Deutung finden wir ferner in dem
reichen Relief des runden peruginer Cippus aus dem Anfang des
Der Fries zeigt im Anschluß an eine Prothesis den Zug der
zu einem Altare mit brennendem Feuer, darin in voller Übereins
mit den Gemälden Taf. VIII 8. Auch auf dem peruginer Relief
erste eine Ähre. Ihm entspricht jenseits des Altares ein Mann
Krummstab (lituus), dem Attribut der Priester, hohen Beamte
wahrscheinlich das Szepter der Lucomonen.[2] Danach kann auch
deutung der vermeintlichen Athena auf der Boccaneraplatte
nur die einer Sterblichen, höchstens die einer Priesterin sein,
bringt oder angenommen hat, um sie neben dem Toten nieder
Das gleiche Ziel hat der Priester mit der Fellmütze, mit einem
in der rechten Hand. Die weitere Ergänzung der Platten hat
nach den Gemälden Taf. VIII 8 und dem peruginer Relief zu
Opferung an eine Göttin (phersipnei) anläßlich der Beisetzung
Verstorbenen, dem reiche Gaben ins Grab folgen, Dinge, von
Reichtum noch heute die Nekropole Caeres zeugt.[3]

Auf der Darstellung der Boccaneraplatten fehlt der lituus. Er
scheint auf dem Relief in Perugia, auf zwei der bologneser
(Taf. VII 5 u. VIII 7) neben den Stammeszeichen-Standarten, wir sehen
als Zeichen der etruskischen Beamten bei den Leichenspielen der
degli Auguri in Tarquinia[4], in der Hand von etruskischen und römischen
Priestern. Die Verbindung bildet eine archaische Statuette, die

[1] Tarchi, L'arte etrusco-romana Taf. 60.

[2] Bouché-Leclercq, Haruspices 19; Thulin, Etruskische Disciplin 3 (1909)

[3] An eine Darstellung der Zeremonie der Vergöttlichung der Seele (
males) nach dem Ritus der Acheruntischen Bücher glaube ich nicht, so
voll sie wäre, weil die durch Arnobius, adv. gent. 2, 62 genannten Einz
hier fehlen. Literatur: Müller-Deecke 2 (1877) 26 ff.

[4] MonInst 11, 26; Messerschmidt, Beiträge 1926, 61, 12. Ebenso Cippus
Chiusi: StEtr 2 (1928) Taf. 5; 12 (1939) Taf. 19, 1; Giglioli, AE Taf. 141.
Berlin: Rumpf, Katalog 1 (1928) Taf. 6. Stele Florenz: Milani, Museo archeologico 2 (1912) Taf. 116, 3; NSc 1892, 462. Tonfriese Velletri und Palestrina: Andrén, Architectural tercacottas from etrusco-italic temples 1939, Taf. 111 f. 128. Etruskische Gemmen: Furtwängler, Gemmen 1909, Taf. 22, 34; Walters Cat. of gems 1926, Taf. 12, 745. — Römische Denkmäler: Augustusaltar Florenz RM 54 (1939) 180 f. A. 1, Taf. 39, 1. Augustuskameo Wien: Furtwängler, Gemmen Taf. 56. Tiberiuskameo Paris: ebd. Taf. 60. — Zum lituus allgemein: Lau RE 13 (1927) 805 f. bringt keine Archäologie. Mehr bei Thédenet, Dict. Daremberg-Saglio 3, 2, 1273 f., aber flüchtig. — Philologie: Walde-Pokorny, Vergleichendes Wörterbuch der Indogermanischen Sprachen 1 (1938) 816 f. — R. von Schäwen, Römische Opfergeräte (1940) 66 ff. folgt G. Körte in der Ableitung des Lituus aus dem hethitischen Bereiche. Weitere Abbildungen: Mon. MonIned. 34, 2 = Reinach, Rép. Stat. 2, 83, 2; Museo Chiusino 2, 115 = Reinach 2, 177, 1.

Digitized by Google

n Seite des Lapis Niger auf dem Forum Romanum[1] gefunden archäologische geschichtliche Bedeutung des lituus ist mit der lung der Nachwirkung auf Rom n geringsten erschöpft. Denn nen ihn außer in der Hand adischen Wolfsgottes Zeus Ly- auf vorderasiatischen Denk- des hethitischen Bereichs (geo- ch genommen). Hier ist auf iefs und Siegeln der Krumm- as Attribut der Götter, viel- des Amurru.[3] Der König von Kaja trägt ihn in Händen.[4] Der

Abb. 4

ylonische Siegel (Abb. 4) mit der Darstellung eines Gottes mit mholz ist etwa um 1800 v. Zw. anzusetzen. Auf dem Siegel Abb. 5

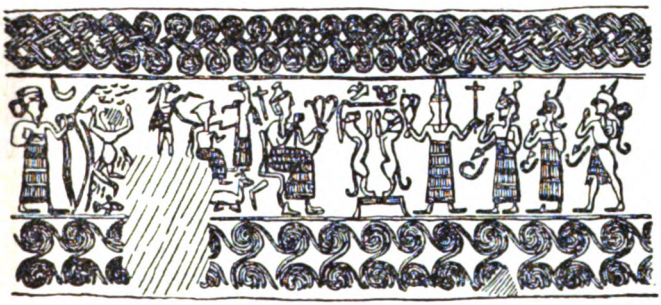


Abb. 5

dem hethitischen Bildschriftzeichen[5] aus der Mitte des zweiten Jahrsends ist das Attribut sogar verdreifacht, während die von rechts

[1] NSc. 1900, 324 f. Abb. 27; BullComm 31 (1903) 115 f. Abb. 5.

[2] Cook, Zeus 1 (1914) 86 f.; Kruse, RE 13 (1927) 2244 ff.; EphArch 1904, Abb. 12; Langlotz, Frühgriechische Bildhauerschulen 1927, Taf. 41, 2; Paparidi, Guide du Musée Nationale 1927, 183, 13209; Thulin, Etr. Disziplin 3 09) 114 A. 1 zitiert noch die Heidelberger schwarzfigurige Schale mit der nführung des Herakles in den Olymp: JHSt 51 (1931) 276 ff. Abb. 19. Zeus lt dort aber einen keulenartigen Knotenstock, somit keinen lituus.

[3] So Frankfort, Cylinderseals 164. A. Moortgat, dem ich für manche Auskunft dankbar bin, möchte diese Benennung bezweifeln.

[4] Schäfer-Andrae, Die Kunst des alten Orients 1925, Taf. 35; Garstang, The and of Hittits 1910, Taf. 68, 217 und 229. Wahrscheinlich auch Sendschirli: usgrabungen in Sendschirli 3 (1902) Taf. 37 c, 225 Abb. 106 f. Zum Krummstab n verschiedensten Zusammenhang: Von der Osten, Ancient oriental Seals in ne Collection of Ed. Newell 143.

[5] Louvre A 927; Ward, The seal cylinders of western Asia 1910, Abb. 855.

Digitized by Google

nahenden Krieger je eins tragen. Sie bezeugen in ihrer Vielfalt die weite Verbreitung des Krummstabes im vorderasiatischen Raum. Schon vor dreißig Jahren hat Garstang[1] die Vermutung ausgesprochen, daß zwischen dem Krummstab von Boghazköi und westlichen gleichen Attributen ein Zusammenhang bestände, ein Vorschlag, den Cook[2] allerdings ablehnt. Er wollte den lituus in der Hand der Athener Statuette des Zeus Lykaios als Zweig, d. h. als Mittel zum Regenzauber, gedeutet wissen, obwohl die Beziehungen Arkadiens zu Mittelitalien durch die schon erwähnte Euanderlegende (s. o. S. 375 f.) als sehr wahrscheinlich gelten dürfte. Dennoch sind wir davon unabhängig heute berechtigt, eine Wanderung religiöser Begriffe und Symbole von Osten nach Westen anzunehmen, nachdem erstens Gunther Ipsen sie sprachlich erschlossen und zweitens unter den reichen Funden von Kypros sich „Szepter" gefunden haben, die an den lituus-Krummstab des Ostens und Westens erinnern.[4] Einen triftigen Beweis sehen wir ferner in dem Siegel Abb. 6[5] einer syrischen Arbeit mit Darstellung einer Göttin mit Schlange und Szepter in der Hand, einer zweiten Schlange im Haar. A. Moortgat sieht in ihr zwar nur eine lokale Weiterbildung des Typus der Göttin mit Szepter und Ring als Zeichen der Würde, aber dennoch zitiert auch er die Darstellung des Goldanhängers von Ras Schamra aus dem Kreise der „Kretischen Schlangengöttin". Damit schließt sich der Ring, der Vorderasien, Kypros, Kreta, das frühelladische Griechenland und Mittelitalien mit Sardinien umschließt. Zeitlich gesehen führt die Linie vom Anfang des 2. Jahrtausends in die Mitte des 6. Jahrh. v. Zw., ein Ergebnis, das die Sprachwissenschaft (G. Herbig, Trombetti, Nogara, Hrozný) und Geschichtswissenschaft (Schachermeyr) gern aufnehmen werden.[6] Gewiß sind die Beweise nur Stückwerk, Bruchstücke einer einst blühenden Kultur großer Völker.

Abb. 6

[1] The Land of the Hittits 217, 229 zu Taf. 68 und 71.

[2] Zeus 1 (1914) 86 f.

[3] IF 41 (1923) 182 f. Der Frage des Schamanismus in Etrurien bin ich in diesem Aufsatze bewußt ausgewichen, um Arbeiten J. Wiesners nicht vorzugreifen.

[4] Gjerstad, Studies on prehistoric Cyprus 1926, 238 Abb. 1, Text 241. XVIII. The Swedish Cyprus Expedition 1 (1934) 210, 12.

[5] Morgan-Sammlung 227; Ward a. a. O. Abb. 905.

[6] Caillois, Rev. de l'histoire des religions 119 (1939) 230 f.

Digitized by Google

ihre Zahl entscheidet. Darum muß hier auch eine Vermutung von hiersch[1] aufgenommen werden. Einige Statuetten auf Chiusiner engefäßen[2] tragen wie sakrale Statuetten der spät- und subminoi- Zeit ein Netzkleid. Der Polos charakterisiert die etruskische Ge- als Göttin. Ihren chthonischen Sinn erklärt ihr Attribut, ein Zweig Granatäpfeln, und ihre Umgebung, Klagefrauen. Somit vereinigen hier zwei verschiedene Welten, anderseits Zeugen der zwei auf- nderfolgenden etruskischen Kulturperioden, der orientalisierenden hellenischen. Auch hier ist die Kleidung religiös bedingt. Das che gilt von dem lituus auf den etruskischen Denkmälern, besonders Grabsteinen aus Bologna (Taf. VII 5 u. VIII 7), auf beiden steht der mmstab neben der Standarte mit dem heiligen Totemtiere des Stam-, auf dem älteren Steine sogar von einem Priester mit spitzer Mütze auf der Boccaneraplatte getragen. Das Symbol des Gottes im Osten l es auch im Westen, wie die Tonreliefs aus Velletri und Palestrina iesen.[3] An die Stelle des Gottes tritt oft sein Priester. Lituus und langengöttin sind somit Zeugen gleicher religiöser Zusammenhänge Babylon bis Caere-Agylla.[4]

V.

Eine Frage erhebt sich zum Schluß: Handelt es sich bei diesen Gott- ten und der Mischung der verschiedensten völkischen Schichten nur der Hafenstadt Caere-Agylla eigene Verhältnisse, oder sind sie für gesamte ältere Etrurien verbindlich? Für die Entscheidung im letz- en Sinne sprechen zwei Tatsachen. Erstens kennen wir eine Toten- ttin auch aus Orvieto.[5] Das nackte weibliche Kultbild aus orvietaner eckstein[6] ist zwar zu zerstört, um über seine Attribute noch Gewiß-

[1] Ependyt und Ephod 1936, 203.

[2] Giglioli, AE Taf. 65, 2; MonAnt 30 (1925) 314; AJA 39 (1935) 202 Abb. 12; 3 Abb. 13—14; Taf. 27, 2.

[3] S. o. S. 381 A. 4.

[4] Zwei Schlangen beiderseits eines Symbols zeigen bereits Vasenbilder aus sa in Kleinasien (4. Jahrtd. v. Zw.): Dussaud, Syria 16 (1935) 379 ff. 381 Abb. 9. e Ableitung des tuchulcha aus dem babylonischen Dämonenkreise durch . Ruyt, Charon Démon étrusque de la mort 1934, 236 ff. halte ich nicht für lungen.

[5] NSc 1885 Taf. 2—3; Tarchi, L'arte etrusco-romana Taf. 16—17.

[6] Keine griechische Arbeit, wie Körte, Arch. Studien (H. Brunn-Festschrift 391) 1 ff. will. Aphrodite Epitymbia: RE 1 (1894) 2778 Zustimmung Dümmlers Körte. Auch Praschniker, ÖJh 15 (1912) 242 ff. sieht die Statue in Orvieto ls parisch an. Das Material entscheidet für lokale Entstehung in Orvieto elbst. — Zur römischen Venus funéraire: Picard, Mélanges d'archéologie et histoire 58 (1939) 121—150. — Athena mit einer Schlange in der Hand kann ur eine menerva sein: Gori, Museo etrusco 1, 37, 2 und Gerhard, Akad. Abh.

Digitized by Google

heit zu geben, Handhaltung und Nacktheit erinnern aber an die frü
Gestalten der „Aphrodite" des östlichen und etruskischen Berei
So stammen die sog. Inselidole[2] ebenso aus Gräbern wie die nack
Figürchen aus Kypros und Athen.[3] Wie sie führt auch die Statuett
Orvieto in den Kreis der Totengöttin. Die Entscheidung liegt sogar
der Figur in Orvieto, die das Kultbild in einem Bezirke innerhalb
„Necropoli contrada Cannicella" war.[4] Schon Körte hat zur Erklär
auf die Aphrodite Epitymbia in Delphi hingewiesen, für deren Kult Pl
tarch (Quaest. Rom. 23 p. 269 B) Spenden zu psychomantischen Zwec
bezeugt.[5] Varro (LL 6, 47) und Cicero (De natura deorum 2, 61)
richten über eine römische Venus Libitina, deren Hain den Mittelpu
des städtischen Begräbniswesens und der Sterbestatistik bildete.[6] E
Aphroditestatue mit Blüte und Vogel in den Händen stammt aus e
Isisgrabe in Vulci.[7] In allen Fällen ist Aphrodite-Venus-turan mit d
Grabe und den Toten verbunden. Daraus folgt angesichts der örtlich
Weite (Orvieto, Vulci, Caere), daß der Ort der Übertragung der Aph
dite Epitymbia nicht allein Caere gewesen sein kann, das G. Kö
wegen der engen Beziehungen Caeres gerade zu Delphi 1893 dafür
Anspruch nahm. Der Grund kann nur in einem völkischen Substrate g
funden werden, das Kypros, Attika und Mittelitalien umschließt, d. h.

Taf. 37, 4 und 5. Athena als voridg. Göttin bedeutet die einzige mögliche
sung. — Die Beobachtung M. Hammerströms, Zum lemnisch-phrygischen Alph
(Comment. in honorem J. A. Heikel, Helsingfors 1926, 83—98. Vetter, Glotta
[1929] 295). Daß das dreistrichige San außer auf Lemnos auch in Mantine
Caere, Messapien und Nordetrurien vorkommt, habe ich bei meiner Bewe
führung bewußt nicht berücksichtigt. Ich sehe darin keinen Beweis völkisch
Zusammenhänge. — Schlangen bei oder an etruskischen Charonen, La
und anderen Todeswesen s. Giglioli, AE 275, 3. 347. 350, 1. 399, 1—2. 4
Tellus mit Schlangen um den Hals auf dem römischen Mosaik von Sentin
EphDac 6 (1935) 384 Abb. 1 = AZ 1877 Taf. 3. — Einen wertvollen Beweis
die Richtigkeit der vorgetragenen Thesen sehe ich auch in dem von mir
übersehenen böotischen Tonkästchen aus Theben, das Böhlau JdI 3 (188
veröffentlicht hat. Es zeigt die Potnia Therôn neben dem Pferde (Totenpfer
und Schlange.

[1] Elfenbeinfigürchen aus dem Circolo XLI di Banditella in Marsiliana d'
begna, Minto, Marsiliana d'Albegna 1921, Taf. 16, 1.

[2] Göttinnen, da eine Statuette aus Kypros ein solches Inselidol als Am
lett am Halse trägt. Wiesner, AA 1937, 252 ff; London News 19, 1 (1955
Abb. 5; Gjerstad, Studies in prehistoric Cyprus 1926, 87.

[3] Kunze, AM 55 (1930) Taf. 5 ff. Durch den Polos sind sie als Göttin
charakterisiert.

[4] Trotz der temperamentvollen Einwände F. Poulsens gegen Körte, JdI
(1906) 194 f.

[5] Dümmler, RE 1 (1894) 2778; Jessen, RE 6 (1909) 225.

[6] Wissowa, RuKdR 1912, 245.

[7] Mühlestein, Kunst der Etrusker Abb. 221.

Digitized by Google

dogermanischen Volkstume, auf das wir schon mehrfach zurück-
n. Für das Kultbild auf den Boccaneraplatten ergibt sich dabei
ein wichtiges Ergebnis. Dieses caeretaner Kultbild ist die reinste
kische künstlerische Lösung der Totengöttin, dort hält sie das Tier
Erdentiefe, die Schlange, in Händen, während die anderen Lösungen
Aufgabe in Vulci und wahrscheinlich auch Orvieto noch den grie-
hen Typus wiedergeben. Erst im Hellenismus, der Zeit des politi-
n Niederganges des etruskischen Städtebundes, aber der Zeit der
nalen inneren Selbstbestimmung, kommt in Form der vanth, der
des charun, des eita, der phersipnei mit Schlangen in Händen und
ren der ältere, wir dürfen sagen nationalere Typus wieder zur An-
dung. Daraus folgt die Allgemeingültigkeit einer Totengöttin der
der römischen Venus Libitina für das gesamte Etrurien.

Der zweite Beweis dafür liegt in der weiten Verbreitung der Signa Caere bis Bologna, das erst 525 v. Zw. etruskisch wurde. Nach der mutung von M. Renard[1] kamen die Kolonisten aus Perugia. Vielleicht nen wir auch in der Frage der Tiere weiter kommen und zum Medi-anen vorstoßen, denn den Eber, den Stier[2] und andere Tiere finden ebenso auf den Barkenlampen sardinischer Herkunft (Nuraghen-tur). Auf einem der Stücke, der Barke aus der Tomba del Duce Vetulonia[3], erkennen wir die vor der Krippe stehenden Stiere, ge-ı entsprechend auf der Terrakotte aus Vounos auf Kypros. Sie be-tigten dann von neuem den schon von uns erschlossenen Weg von pros — Kreta über Sardinien nach der westlichen Toskana. Aller-ıgs ist diese Gleichung nur sehr äußerlich im Vergleich zum ersten weise.

Das Bild, das wir auf diesem Wege von den „Etruskern" gewinnen, das von kleinen Geschlechtern, die nicht gleichzeitig gekommen sind, e die am Orte vorhandene ausgebildete Kultur übernehmen — worin ; z. B. auch den Galliern im italischen Raume gleichen.[4] Ihre Gesinnung ; rein materialistisch. Als solche dringen sie in die „kapitalistischen roßindustrien" von Vetulonia ein, die Buntheit ihres Grabinventares t das Ebenbild ihres Reichtums. Über die Herkunft dieser Menschen, e — wie wir sahen — religionsgeschichtlich erst diesseits von Sar-ınien kenntlich werden, geben diese Inventare jedoch nichts aus. Und) stehen wir wieder vor der großen Entscheidung: Herodots Klein-sienthese oder Dionys' Autochthonentheorie? Auch uns sind diesen

[1] Latomus 1 (1937) 14—24.

[2] Stierkult in Kypros: Stiergott und -göttin in Ajia Irtini: Schweitzer, Gnomon 8 (1937) 5.

[3] NSc 1887, Taf. 17.

[4] Journ. of Royal Anthrop. Inst. 67 (1937) 231 ff.

Digitized by Google

Menschen „keinem Volke im Charakter vergleichbar", vielleicht deshalb, weil sie unstet vieler Völker Gut und Anschauung in sich aufnahmen, die noch heute ihr Antlitz so vielgestalt machen.

Inhaltsübersicht

Auf einem etruskischen Grabgemälde aus Caere-Agylla (575—550 v. Zw.) erscheint eine von einer Schlange umwundene Frau. Den Kopf der Schlange hält sie in der Hand. Anbetende und Geschenke bringende Gestalten rechts und links erweisen die Frau als Göttin, Parallelen aus Kreta, Zypern, Syrien als ein Götterbild der vorindogermanischen mittelmeerländischen Welt. Die Besonderheit liegt darin, daß die Gestalt sich formal von den übrigen etruskischen und mittelitalischen Götterbildern unterscheidet. Sie ist die älteste bisher bildlich bekannte etruskische, nicht in griechischer Form erscheinende Gottheit. Durch die bildliche Darstellung des Göttlichen unterscheidet sich die frühe Etrurien aber auch von dem anfangs bilderfeindlichen Rom, d. h. von den idg. Villanovianern. Der Fund einer Schlangenfahne in der Tomba Bernardini in Palestrina (675 v. Zw.) verstärkt den Glauben an eine frühe totemistische Religionsstufe in Etrurien. Weitere Funde, Doppelaxt, Lituus, Rundbauten verbinden Etrurien mit Arkadien, Sardinien, Kreta. Auf den mittelmeerländischen Kreis, bzw. den Stierkult, weist ebenso das Stiersignum des untersuchten etruskischen Gemäldes. Bedeuten diese Übereinstimmungen zwischen dem Etrurien des 7. und 6. Jahrh. und dem östlichen Mittelmeere auch keine Entscheidung für die Herkunftsfrage, so dennoch einen gewichtigen Beitrag auf dem Wege zu ihrer Entscheidung.

BILDANGST DER SCHWARZEN

VON *STURE LAGERCRANTZ* IN STOCKHOLM

Der Ethnologe könnte der Ansicht sein, es habe keinen Sinn, eine Untersuchung der „Angst vor dem Bilde" Zeit und Arbeitskraft zu widmen[1]; denn von diesem Stoff lassen sich ja offensichtlich schon infolge seiner Eigenart keine Ergebnisse erwarten, die sich zu kulturgeschicht-

[1] Die Angst vor dem Photographiert- oder Gezeichnetwerden ist bereits häufig der Gegenstand religionswissenschaftlicher Untersuchungen gewesen. Soweit ich sehe, ist man im allgemeinen zu dem Ergebnis gekommen, daß der Besitzer einer Photographie oder Zeichnung den Abgebildeten mit Hilfe des Bildes verhexen könne, so J. v. Negelein, Bild, Spiegel und Schatten im Volksglauben, ARW 5 (1902) 24; F. Pfister, Bild und Bildzauber (Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens 1. Berlin 1927) 1296; O. Andersson, Photographie (Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens 7. Berlin 1935/6) 19 (unglücklich formuliert); R. Andree, Bildnis raubt Seele (Ethnographische Parallelen und Vergleiche II. Leipzig 1889) 18. Je ähnlicher das Bild wird, desto größer wird auch die Gefahr(!), J. Lubbock, The origins of civilization. London 1899, 20. Die Frage ist u. a. auch von Karsten behandelt worden: R. Karsten, Inledning till religionsvetenskapen. Stockholm 1928, 76, sowie von L. Lévy-Bruhl, Das Denken der Naturvölker. Wien 1926, 31—34; auch die Ergebnisse, zu denen diese Forscher kommen, stimmen in der Hauptsache mit denen von Frazer überein.

Digitized by Google

n Synthesen verknüpfen lassen. Die Angst vor der Aufnahme kann h auch aus religionsgeschichtlichem Gesichtswinkel betrachtet wer- die Fragestellung geht da vielleicht am besten aus den Worten von er hervor: „Wie von Schatten und Spiegelungen, so glaubt man oft- von Bildern, daß sie die Seele der dargestellten Personen enthalten. er, die diesem Glauben anhängen, lassen sich natürlich nicht gerne lden; denn wenn das Bild die Seele ist oder zum mindesten ein be- ungsvoller Teil der abgebildeten Person, so kann jeder, der das Bild tzt, einen gefährlichen Einfluß auf den Dargestellten ausüben".[1] Von en Sätzen ausgehend scheint mir eine Sammlung des afrikanischen fes nicht wertlos zu sein.

Als ein paar Tuareg einmal von den Franzosen nach Paris einge- n worden waren, weigerten sie sich nachdrücklich, sich unverschleiert nehmen zu lassen. Die Tuareg versicherten, ihre Weigerung beruhe ieswegs auf mohammedanischen Vorurteilen, doch konnten sie nicht u gebracht werden, den Grund für ihre Handlungsweise anzugeben.[2] s der Gegend von Timbuktu veröffenlicht Lenfant eine Aufnahme er Fulbefrau, die aus Angst vor der Kamera beide Hände vor das icht hält.[3]

Die Bidyogo am Orongo Grande befürchteten verzaubert zu werden, Bernatzik versuchte, sie aufzunehmen. Sie liefen daher fort, wenn sie Kamera sahen, selbst aus weiter Entfernung.[4] In Luawa versuchte ldridge den Mendehäuptling Kai Lundu zu überreden, sich aufnehmen lassen, aber er weigerte sich ständig und ließ sich schließlich nur die laubnis abringen, daß seine Hauptfrau photographiert werde, was ch geschah. Viele Häuptlinge hatten große Angst vor den geheimnis- llen Kräften der Kamera und fürchteten, sie würden nicht mehr lange en, nachdem sie sich hatten aufnehmen lassen; einer von ihnen kam n paar Tage später zu Alldridge und fragte ihn, ob es ihm auch wirklich chts schade werde, daß er sich habe photographieren lassen.[5]

Nach freundlichen Mitteilungen von Captain R. P. Wild sind die cht-europäischen Eingeborenen an der Goldküste, in Aschanti und den nördlicheren Gebieten" durchaus abgeneigt, sich aufnehmen zu lassen. er europäisierte Eingeborene dagegen läßt keine Gelegenheit vorüber- ehen photographiert zu werden, ja er drängt sich sogar auf, wo man n gar nicht haben will, wenn er nur eine Möglichkeit sieht, seinen

[1] J. Frazer, Taboo and the perils of the soul (The golden bough III). London 911, 96.
[2] F. Rodd, People of the veil. London 1926, 288.
[3] Lenfant, Le Nigder. Paris 1904, 209.
[4] H. Bernatzik, Äthiopien des Westens. Wien 1933, 181.
[5] T. Alldridge, The Sherbro and its hinterland. London 1901, 190.

Digitized by Google

Wunsch erfüllt zu bekommen. Die vermögenden Eingeborenen [illegible] sich übrigens ihre Särge schon zu Lebzeiten, was eine recht kostspielige Angelegenheit für sie ist. Die Särge werden dann an einer auffälligen Stelle im Hause aufgestellt, und der Eigentümer pflegt sich in seinem Sarge liegend aufnehmen zu lassen, um zu sehen, wie er sich als Leiche ausnehmen wird.[1]

Als die Bassari zum ersten Male eine Kamera zu sehen bekamen, liefen sie weg mit Ausnahme von ein paar Männern, die mißtrauisch das [illegible] modische Dingsda bestaunten. Anfänglich machte Klose, der dies berichtet, jedoch nur Landschaftsaufnahmen und Aufnahmen von leblosen Gegenständen wie z. B. Hütten, worauf er die Bilder entwickelte und die Aufnahmen den Leuten zeigte. Auf diese Weise gewann er das Vertrauen des Häuptlings und einiger älterer Männer; obendrein versicherte er diesen noch, er wolle ja nur deshalb photographieren, damit er daheim in seinem Lande zeigen könne, was für ein großes Dorf Bassari sei und wie seine Bewohner aussähen; er zeigte ihnen dann anschließend ein paar Bilder von Berlin, die beträchtlichen Eindruck machten. Dann versprach Klose König Tagba aufzunehmen nnd ihm das Bild zu schenken, und damit erlagen der König und der Hofstaat seiner Überredungskunst. Allmählich bekamen die meisten Einwohner von Bassari Geschmack daran, sich aufnehmen zu lassen; als Belohnung erhielten zum mindesten die Kinder eine Perlenkette. Doch blieben ein paar ängstliche Personen übrig, die sich weigerten, sich zur Aufnahme zu stellen, aber sie wurden durch ausdrücklichen Befehl dazu gezwungen. Da Spiegel unbekannt waren, so konnte ein Bassari, der „seine" Aufnahme zu sehen bekam, sich nicht in der auf dem Bilde dargestellten Person erkennen, aber den Umstehenden gelang das immer schnell. Im allgemeinen war die Zusammenarbeit gut; jedoch kam es auch einmal vor, daß eine Frau glaubte, der Tod ihres Kindes sei dem „Kamerafetisch" des Weißen zuzuschreiben.[2]

Als Burton einmal auf einem Markt in Kana (Dahomey) auf seine Begleitung wartete, sammelten sich ein paar „Fetischweiber" um ihn, die ihn um Geschenke anbettelten. Sie wurden jedoch, wie Burton erzählt, mit Leichtigkeit vertrieben, als die Bilder, die er von ihnen zu zeichnen begann, porträtähnlich wurden.[3] Die wertvollsten und heiligsten Stammeskleinodien der Bussa sind ein paar Trommeln[4], die angeblich

[1] Brief vom 9. 12. 1939.

[2] H. Klose, Togo. Berlin 1899, 474 ff.

[3] R. Burton, A mission to Gelele 1. London 1864, 278.

[4] Über die Benutzung von Trommeln als Hoheitszeichen in Afrika siehe W. Schilde, Die afrikanischen Hoheitszeichen. Ztschr. f. Ethnologie 61 (1929) 118—122, sowie in mancherlei Hinsicht auch H. Wieschoff, Die afrikanischen Trommeln und ihre außerafrikanischen Beziehungen (Studien zur Kulturkunde 2). Stuttgart 1933, 119 ff.

Digitized by Google

kka stammen.[1] Die Larymores wollten sie photographieren, waren ezwungen, diese Absicht aufzugeben, hauptsächlich deshalb, weil sa nicht zulassen wollten, daß ihr Juju unter die größere Macht , die die Kamera darstellte.[2] Im Nigerdelta darf man schwangere nicht photographieren, denn dann zieht man die Seele des unnen Kindes in das Bild. Der seiner Seele beraubte Embryo muß inschrumpfen, und die Folge davon ist dann entweder ein Mißfall in totgeborenes Kind.[3]

s Falkenstein nach Tschintschotsche in Loango kam, konnte er jemand finden, der bereit gewesen wäre, sich aufnehmen zu lassen. ser Beziehung hatte es auch eine ungünstige Wirkung, daß bei hweren Pockenepidemie, die 1873 in den Küstengebieten wütete, ersonen starben, unmittelbar nachdem sie photographiert worden . Auch wenn man die Kamera nicht in eine unmittelbare Verbindung en Todesfällen brachte, „so war doch aus der Scheu, mit der ihm mann auswich, zu ersehen, daß eine solche nicht ganz ausgeschlossen Als Falkenstein ein paar Hütten in Makaya aufgenommen hatte r damit beschäftigt war, die Platten in einem Zelt zu entwickeln, mmelten sich eine Menge von Dorfbewohnern und brachten ihre illigung zum Ausdruck, anfänglich jeder einzelne für sich allein, aber alle gemeinsam und immer lauter. Schließlich drängten sie an dem Zelt zusammen und wollten es in ihrer Aufregung beschlagien; Falkenstein sah da die Notwendigkeit ein, nach Hause zurückhren. Noch größeres Ärgernis gab es, als Falkenstein nach Tschibona um den dort befindlichen, im ganzen Lande berühmten Schädelfetisch unehmen. Der Zweck seines Ausflugs war bekannt geworden, und tieß Falkenstein unterwegs auf eine Prozession „mit den Würdenern und Priestern der Gegend an der Spitze, welche schreiend und öchster Exaltation herumspringend nach dem Handelshause zog". hier wurde ein Bote zu Falkenstein gesandt; Falkenstein wurde eten, von seinem Vorhaben abzustehen, damit Mißhelligkeiten und rungen der Handelsverbindungen vermieden würden. Als sich später Ungefährlichkeit der Kamera herausgestellt hatte, entstanden keine artigen Mißverständnisse mehr; vielmehr war die Freude über jedes ungene Porträt groß. Die Bilder wurden in Goldrahmen an einem renplatz in der Hütte angebracht oder in die Truhe gelegt, die zum fbewahren der besonderen Kostbarkeiten diente. Wurde jedoch das rträt schlecht, so blieb eine sehr scharfe Kritik nicht aus, und „der

[1] Ausführliche Behandlung dieser Staatstrommeln bei D. Heath, Bussa relia. Man 37 (1937) 77—78, 80.

[2] C. Larymore, A resident's wife in Nigeria. London 1908, 180.

[3] A. Talbot, Tribes of the Niger Delta. London 1932, 150.

Digitized by Google

Betreffende zog enttäuscht mit einer durchaus keine Anerkennung ratenden Miene von dannen".[1]

Nach Claridge laufen die Poto immer fort, wenn jemand versucht sie zu photographieren, denn durch die Aufnahme würden die Seele gefangen. Die Poto warnten daher auch ihren Häuptling Mankunku vor der Kamera, denn wenn Mankunku seiner Seele beraubt würde müßte er sterben. Der Häuptling hörte jedoch nicht auf die Warnungen sondern erlaubte Claridge, ihn aufzunehmen. Als er kurz danach starb, lag die Todesursache natürlich auf der Hand. Claridge wollte auch den neuen Häuptling aufnehmen, aber der Nachfolger weigerte sich, Mankunkus Schicksal vor Augen, nachdrücklichst, diesen Plan auch nur zu besprechen, und der bloße Gedanke an die Gefahr, der seine Seele glücklich entronnen sei, bewirkte eine solche Erschütterung bei ihm, daß er auf geraume Zeit erkrankte![2]

Als die Brüder Alexander in Ibe waren, kam ein Trupp Engländer von einer Expedition zu den Gurkawa zurück. Die Gurkawa sind Menschenfresser, und Montoil, der Häuptling, war gefangen genommen worden, weil man in seiner Jujuhütte fünf Schädel gefunden hatte, die er gereinigt hatte. Der Häuptling wurde photographiert, und das bereitete ihm einige Unruhe, weil er vorher niemals einer solchen Behandlung ausgesetzt worden war.[3] Als ein Mattafall merkte, daß Passarge versuchte ihn zu zeichnen, entzog er sich durch schleunige Flucht der beabsichtigten Verzauberung.[4] Ein paar Margi, die Barth zeichnen wollte, bekamen Angst, und nach dem gleichen Gewährsmann soll es in diesen Gegenden nur sehr selten einem Reisenden glücken, ein einigermaßen wirklichkeitstreues Bild eines Eingeborenen zu zeichnen.[5] Denham erzählt von seinem Aufenthalt in Mora, der Hauptstadt von Mandara, daß er an einem Morgen zweimal den Versuch machte zu zeichnen, aber er selber mitsamt seinen Zeichengeräten wurde ohne weitere Umstände dem Sultan vorgeführt.[6]

In der Nähe von El Duein sah Domville Fife, wie ein paar Kinder im Sande spielten, während eine Anzahl von Arabern damit beschäftigt war, Kamele zu beladen. Domville Fife holte seine Kamera hervor, [illegible]

[1] J. Falkenstein, Die Loango-Expedition. Leipzig 1888, 16 ff.

[2] C. Claridge, Wild bush tribes of tropical Afrika. London 1922, 280.

[3] B. Alexander, From the Niger to the Nile I. London 1907, 46. Über die Verarbeitung des Kannibalismus in Afrika vgl. E. Volhard, Kannibalismus Studien zur Kulturkunde 5). Stuttgart 1939, 3—160, Karte 1.

[4] S. Passarge, Adamaua. Berlin 1895, 173.

[5] H. Barth, Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central-Afrika II. Gotha 1857, 467.

[6] C. Denham und H. Clapperton', Narrative of travels and discoveries in northern and central Africa I. London 1826, 123.

Digitized by Google

Kinder zu knipsen, aber die Araber fingen an vor Wut zu brüllen. Mädchen hob einen von seinen jüngsten Spielkameraden auf und lief ihm weg — im Augenblick danach sah sich Domville Fife von den ren der Männer bedroht. Allmählich beruhigten sich die Araber er, aber auch, als Domville Fife ihnen Bezahlung versprach, ließen ich nicht dazu überreden, sich von ihm photographieren zu lassen ihm zu gestatten, ihre Karawane aufzunehmen.[1] Bei Longo stieß veinfurth auf einen Trupp Baggara, die sich aber nicht bis zu ihm trauten. Er fing daraufhin an, ihr Vieh zu zeichnen, und ließ sie die hnungen sehen, die allgemeines Entzücken hervorriefen; ein paar gara waren daraufhin sogar bereit, sich selber zeichnen zu lassen. friedliche Arbeitsruhe wurde aber plötzlich gestört, als ein alter atiker von Darfur zu toben und auf Schweinfurth zu schimpfen anfing sein sündiges Zeichnen verfluchte. Der Krach hatte jedoch keinen olg, denn die Baggara stellten sich auf die Seite von Schweinfurth.[2] Laut Hartmann glaubten die Dinka, es bringe den Tod, wenn sie zeichnen ließen.[3] Auch Domville Fife stieß auf Schwierigkeiten, als Dinka und Shilluk photographieren wollte.[4] Von den Nuer in Baringli Bilunkal berichtet Landor, sie seien sehr scheu, und er habe die ßten Schwierigkeiten gehabt, sie zu photographieren.[5] Von den Nuer ichtet Bernatzik folgendes: Als eine Kuh harnte, sah er, wie ein lchen schnell herbeilief und sich die Hände im Urin wusch. Als er Auftritt knipsen wollte, lief sie jedoch fort.[6] Von beträchtlich größerer leutung als diese kurzen Angaben sind jedoch die Berichte aus essinien.

Die Mitglieder der Frobeniusschen Abessinienexpedition beobachteten, die Darassa sich nicht gern aufnehmen ließen und daß sie mitunter ar davonliefen, wenn die Kamera eingestellt wurde. Erst allmählich n es heraus, daß die Darassa fest davon überzeugt waren, die Weißen rden zu Hause in Europa eine „Medizin" aus dem Bild machen, und an würden diejenigen, die aufgenommen worden waren, krank werden er vielleicht sterben.[7] Diese Angst vor Aufnahmen hatte sowohl gute auch unangenehme Folgen. Wenn sich all zu viele Darassa an dem ger der Expedition ansammelten, pflegte ein Heiju (Richter) Jensen fzufordern, die Besucher zu photographieren. Kaum hatte Jensen die

[1] C. Domville Fife, Savage life in the black Sudan. London 1927, 59.
[2] G. Schweinfurth, Im Herzen von Afrika. Leipzig 1922, 467.
[3] R. Hartmann, Die Nigritier. Berlin 1876, 111.
[4] Domville Five a. a. O. 60.
[5] H. Landor, Across widest Africa I. London 1907, 239.
[6] H. Bernatzik, Zwischen Weißem Nil und Belgisch-Kongo. Wien 1929, 75.
[7] H. Wohlenberg, Im südlichen Abessinien (in A. Jensen, Im Lande des Gada. uttgart 1935), 97.

Digitized by Google

Kamera zur Hand genommen, da waren sie bereits alle verschwu
Der Richter gab eines Tages dem Zeichner der Expedition die Erlaub
ihn zu zeichnen, knüpfte aber die Bedingung daran, daß er selber
Bild behalten dürfe. Zwei Zeichnungen wurden angefertigt: auf
ersten hatte der Richter den Mund auf, so daß man die Zähne se
konnte, auf der zweiten Zeichnung dagegen hielt er den Mund geschlo
Diese Zeichnung fand keine Gnade vor seinen Augen, der Richter
langte vielmehr, daß die Zähne eingezeichnet würden; denn er befürch
daß er andernfalls seine Zähne verlieren würde.[1] Unangenehme Er
hatte die Angst vor dem Bilde, als die Mitglieder der Expedition
Menhire mit Hilfe einer Photographie aufzufinden versuchten, die
von dem Missionar Ciravegna erhalten hatten und auf der, wie
Ciravegna gesagt hatte, jeder Bukissaeinwohner die Menhire erken
würde. Auf dem Bilde waren auch zwei Darassa zu sehen, die Cirav
bei seinen Forschungen behilflich gewesen waren. Wohlenberg zeigte
Aufnahme in Bukissa ein paar Darassa-Leuten, aber als sie die Me
und die Männer erblickt hatten, drehten sie sich um und gingen o
ein Wort zu sagen.[2]

Als James einige Aulihan in der Nähe von Bari aufnahm, hatte
paar von ihnen nichts dagegen einzuwenden, aber viele andere bek
Angst und liefen weg.[3] Der Bruder von James photographierte in
Nähe von Tug Seeh die Mitglieder der Expedition und ein paar
geborene, aber seine Tätigkeit hatte laute Schmähungen von seiten
Ayal Achmet zur Folge, die der Aufnahme zusahen. Sie schimpften alle
sich photographieren ließen, Hunde und Ratten, viele drückten dar
hinaus den Wunsch aus, die Mitglieder der Expedition hätten nic
lebend aus Ogaden herauskommen sollen.[4] Dracopoli dürfte auf die So
im Gebiet von Lorian zielen, wenn er die Angabe macht, bestimmte Stäm
hätten eine große Angst vor der Kamera, und machten dem Photogra
die größten Unannehmlichkeiten, wenn sie entdeckten, daß sie der Ge
stand seiner Aufmerksamkeit seien.[5] In Ursu wollte Landor ein paar So
aufnehmen, aber sie weigerten sich bestimmt, sich aufnehmen zu lass
und sagten, sie wüßten ganz genau, welches Unheil die Weißen mit d
Geräten anrichteten; viele ihrer Freunde seien schon dadurch ge
worden.[6] Ein paar Danakil in der gleichen Gegend traten noch bestim
auf und bedrohten Landor mit ihren Speeren, als er eine Aufnahme ma
wollte.[7] Dagegen war der Danakilhäuptling in Mulluh entgegenkomme

[1] H. Wohlenberg a. a. O. 102 ff. [2] Ebd. 97.
[3] F. James, The unknown horn of Africa. London 1888, 180.
[4] Ebd. 225.
[5] I. Dracopoli, Through Jubaland to the Lorian swamp. London 1919.
[6] Landor a. a. O. II, 38. [7] Ebd. II, 41.

Digitized by Google

ließ sich photographieren, aber die Personen die den Häuptling umden, verhüllten ihre Gesichter.[1]

Einmal glückte es Powell-Cotton zufällig, einen Latuka-Mann und e Familie aufzunehmen. Der Mann wurde so wütend, daß er zu den fen greifen wollte, trollte sich aber bald, im Zorn vor sich hinnmend, zu seiner schnell fliehenden Familie.[2] Powell-Cotton wollte den ıka-Sultan Limoroo und einige von seinen Frauen photographieren, de aber abschlägig beschieden. Limoroo hatte sich nämlich früher nal aufnehmen lassen, und die Folge davon war eine längere Trockenode gewesen, außerdem hatten seine Frauen Angst, sie würden unhtbar, wenn sie sich knipsen ließen.[3] Hier kann auch erwähnt werden, Cunningham auf dem Markt in Entebbe (Uganda) versuchte, ein r sudanesische Hökerinnen aufzunehmen. Eine von den Frauen entkte seine Absicht und hielt sich sofort die Hand vors Gesicht, denn hassen es photographiert zu werden".[4]

Als Weiß von einigen Njambo besucht wurde, die ihm Lebensmittel kaufen wollten, versuchte er, die Besucher aufzunehmen, aber im ben Augenblick, als er unter das schwarze Tuch kroch, liefen sie weg. f seine Frage bekam Weiß zu hören, er habe sie mit seinem großen wehr erschießen wollen. Mit Erklärungen des Sachverhalts und durch rzeigen von Bildern aus der „Woche" versuchte Weiß die Njambo da- zu bringen sich aufnehmen zu lassen, aber alle Mühe war vergebens. dlich stellte er sich daher selber vor die Kamera und ließ einen Boy, ipsen, aber auch das hatte keinen Erfolg. Die Njambo sagten nämlich, s Gewehr schade Weiß deshalb nichts, weil er vorher ein Zauberttel gegessen habe. Sie aber besäßen dieses Zaubermittel nicht und ißten daher sterben, wenn sie geknipst würden.[5] Ganz besonders große hwierigkeiten entstanden, als Weiß versuchte, Hima-Frauen und -Mädden dazu zu bringen, sich aufnehmen zu lassen[6]; aber die Schwierigiten konnten allmählich überwunden werden und, zwar nicht zum enigsten dank dem Entgegenkommen des Sultans Kissilerobo. r stellte nämlich alle Bewohner seines Dorfes zur Verfügung.[7] Von ötzen wollte den König Kassussura von Ussuwi photographieren, er eine Anzahl älterer Würdenträger des Landes hatten Bedenken nd rieten ihrem König, sich nicht einer derartigen Gefahr auszusetzen; enn dann würde eine Pockenepidemie im Lande ausbrechen. Im Hin-

[1] Landor a. a. O. II, 42.
[2] H. Powell-Cotton, In unknown Afrika. London 1904, 375.
[3] Ebd. 462.
[4] J. Cunningham, Uganda and its people. London 1912, 221.
[5] M. Weiß, Die Völkerstämme im Norden Deutsch-Ostafrikas. Berlin 1910, 22.
[6] Ebd. 22. [7] Ebd. 24.

Digitized by Google

blick auf das Wohl des Landes lehnte Kassussura es ab, sich a nehmen zu lassen.[1]

Als Lindblom einmal auf dem Mount Elgon ein Mädchen aufnehm wollte, verwahrte es sich hörbar und sichtbar dagegen, verewigt z werden.[2] Mit Geschenken und guten Worten gelang es Thomsen, e Anzahl Teita dazu zu bewegen, sich vor der Kamera aufzustellen, al gerade in dem Augenblick, in dem er versuchte, sie aufzunehmen, flo sie entsetzt in den schützenden Wald. Thomson wollte ihnen erklär warum er die Aufnahmen machen wolle, und zeigte ihnen zu dem Zwe ein paar Bilder, aber das machte die Lage nur noch schlimmer; de die Teita hielten ihn daraufhin für einen Medizinmann, der es mit H von derartigen Bildern versuche, sich in den Besitz ihrer Seelen zu v setzen, wodurch sie ihm vollständig ausgeliefert würden, auf Gnade u Ungnade. Schließlich weigerten sich die Teita, auch nur die Bilder z betrachten, die Männer fingen an, die Frauen wegzujagen, und Thoms mußte verzichten.[3] Wenn Lindblom einmal eine Kikuyufrau aufnehm wollte, versuchte sie dem zu entgehen, indem sie sich in ihre Hü schlich.[4]

Eine Aufnahme von sich selber betrachtet ein Pare (und insbesonde jede Frau) nur mit großer Angst; denn man glaubt, das Bild habe ein Teil der Seele oder der Seelenkräfte genommen. Als Kotz einmal e paar Pare aufnehmen wollte, da liefen die Leute, die er schon für d Aufnahme hingestellt hatte, schreiend fort, als er sich das schwarze Tu über den Kopf zog; denn sie befürchteten, daß er ihre Seelen in de merkwürdigen Kasten einsperren wolle.[5] Wenn v. Höhnel bei den Tave eine Kamera sehen ließ, so zerstreute sich die dichteste Volksmeng augenblicklich. Die einzige Möglichkeit, Gelegenheit zu einer Aufnah zu erhalten, war es schließlich, die Kamera auf einen Punkt einzustelle an dem oft Taveta vobeigingen, und dann zu warten, bis das geschäh Der Ort wurde dann wohl längere Zeit ängstlich gemieden, aber a mählich geriet die Kamera dann in Vergessenheit, und die Leute konnte überrascht werden.[6]

In Newala hatte Weule anfänglich keinerlei Schwierigkeiten bei Photographieren, aber eines Tages trat ein unbekannter Neger auf u erklärte, er wisse, daß der weiße Mann bestimmte „Medizinen" benutze die es bewirkten, daß alle Leute auf den fertigen Bildern nackt seie

---

[1] A. v. Götzen, Durch Afrika von Ost nach West. Berlin 1895, 139.
[2] G. Lindblom, Vildmark och negerbyar. Stockholm 1921, 173.
[3] J. Thomson, Through Masai land. London 1885, 86.
[4] G. Lindblom, Afrikanska strövtåg. Stockholm 1914, 35.
[5] E. Kotz, Im Banne der Furcht. Hamburg 1922, 155.
[6] R. v. Höhnel, Zum Rudolph-See und Stephanie-See. Wien 1892, 114.

Digitized by Google

wenn sie in Wirklichkeit Kleider angehabt hätten. Weule schritt t mit gehöriger Schärfe ein, ließ einige Männer und Frauen photo- hieren und die Platten entwickeln und zeigte die Bilder den Leuten, er aufgenommen hatte. Das Ergebnis war zufriedenstellend, jeder eine nahm sein Bild mit, und Weule konnte in Zukunft ohne irgend- che Schwierigkeiten photographieren.[1]

Die Yao betrachteten anfänglich die Kamera mit großer Angst, und n sie photographiert werden sollten, so liefen sie, schreiend vor cht, nach allen Seiten davon; denn durch das Aufgenommenwerden de ihr Schatten in das Bild versetzt, und das müsse Krankheit oder für den schattenlosen Körper bedeuten.[2] Hetherwick berichtet, wie ein einflußreicher Yaohäuptling im Zombagebiet jahrelang geweigert e, sich aufnehmen zu lassen. Schließlich ließ er sich doch dazu über- en, aber nur unter der Bedingung, daß keiner von seinen Untertanen Bild zu sehen bekomme, sondern daß die Aufnahme so schnell wie glich außer Landes gesandt werde. Der Häuptling befürchtete nämlich, ernfalls könne einer, der ihm übelwolle, die Aufnahme dazu benutzen, zu verhexen. Ein paar Monate später erkrankte der Häuptling schwer, l sein Gefolge glaubte, die Ursache der Krankheit sei, daß dem Bild, nach England gesandt worden war, ein Unheil widerfahren sei. Man ndte sich daher an einen Medizinmann, aber der erkundete durch Hell- ien, daß das nicht der Fall war, und daher mußte man die Krankheit etwas anderes zurückführen.[3] Hetherwick beobachtete auch, wie sich paar Yao weigerten, ein Zimmer zu betreten, an dessen Wänden rträts hingen; denn die Porträts hätten Seelen und würden auch mit m Schatten der Toten in Verbindung gebracht.[4]

Bei den Ngoni bedeutet ein und dasselbe Wort Schatten und Photo- aphie. Als Elmslie Aufnahmen machen wollte, waren die Ngoni un- mein ängstlich; denn sie befürchteten, sie müßten sterben, da sich ja mslie in den Besitz ihrer Schatten, d. h. Seelen, setzte, wenn ihm seine osicht, sie aufzunehmen, glückte. Elmslie wollte manchmal den Ngoni ufnahmen von ihren verstorbenen Verwandten zeigen, aber die Ngoni andten sich immer ab, ein paar liefen aus Angst sogar fort.[5] Nach ner freundlichen mündlichen Mitteilung von Dr. Bannbers wollte sein ohn in einem Dorf, das etwa 5 km vor Lourenco Marques liegt, ein

[1] K. Weule, Negerleben in Ostafrika. Leipzig 1908, 391 ff.

[2] Nach dem Glauben der Yao ist die Seele, *lisoka*, ein Schatten, *chivili*: as gleiche Wort bedeutet auch Bild; A. Hetherwick, Some animistic beliefs among the Yaos of British central Africa. Journ. of the Royal Anthropological Institute 32 (1902) 89—90.

[3] Hetherwick a. a. O. 90. [4] Ebd. 89.

[5] W. Elmslie, Among the wild Ngoni. London 1901, 71.

Digitized by Google

paar Eingeborene aufnehmen. Der Versuch mißglückte jedoch; den Männer nahmen die Frauen und Kinder mit, liefen fort und versteckten

Prof. Schulien war so freundlich, mir folgende Mitteilungen über Cwabo zu machen: In Gegenden, in denen er unbekannt war, hatte Eingeborenen (besonders Frauen und Kinder) im allgemeinen Angst aufnehmen zu lassen. Die Angst ging so weit, daß Frauen und K mitunter wegliefen und sich versteckten, wenn er in die Nähe kam erst dann wieder hervorkamen, wenn er sich mit den Männern bek gemacht hatte. Damals war Schulien der Ansicht, der Hauptgrund d Angst sei „die allgemeine Scheu vor dem Weißen und Unbekann gewesen, bei der freilich auch „die Furcht vor gewissen Übergriffe seiten der Weißen" mitgewirkt haben könne, und er fügt dem hinz auch noch die Furcht vor Behexung mitspielte, wie ich sie bei m Bekannten vermutete, kann ich in den hier angezogenen Fällen positiv belegen." An den Stellen dagegen, wo Schulien bekannt waren Kinder unter 7—8 Jahren keineswegs ängstlich, sondern b sich ruhig aufnehmen; bei älteren Kindern und insbesondere b wachsenen Mädchen kam jedoch die Angst zum Vorschein. Frauen immer etwas abweisend, die Männer dagegen zeigten niemals welche Angst. Das ist, nach Schulien, um so bemerkenswerter, Angst, verhext zu werden, bei den Cwabo tief eingewurzelt ist. D wöhnlichste Art, jemand zu verhexen, ist es, daß man sich etwas Person verschafft, der man an den Kragen will, etwa abgeschn Haare oder Fingernägel, Speichel oder etwas Derartiges, d. h. Ding man mit dem Sammelnamen s u m b e bezeichnet. Schulien vermutet „daß die Leute bisweilen die Scheu hatten, mir das Bild ihrer F als ein s u m b e schrankenlos in die Gewalt zu geben."[1]

Coillard, der die Rotesekönigin M a i b i b a in Nalolo aufnehmen wollte, zeigte ihr ein paar Bilder von Häuptlingen aus Shesheke. Betrachten dieser Bilder bekam sie keinen geringen Schrecken und daher kein besonderes Verlangen mehr, sich von Coillard porträtieren lassen. Freilich soll sie die einzige gewesen sein, die sich nicht aufnehmen lassen.[2] Der Rotesekönigin M o k w a e in Nalolo zeigte Co ebenfalls ein paar Aufnahmen, unter denen sich auch das Bild eines M befand, der bereits verstorben war. Die Königin erschrak beim An dieses Bildes und rief aus: „Diese Menschen sind schrecklich, sie t die Lebenden und die Toten in ihren Taschen."[3]

Nach Kidd können die Bantu in Südafrika nicht immer zwischen Photographie eines Menschen und dem Menschen selber unterscheid

[1] Brief vom 5. 12. 1939.
[2] F. Coillard, On the treshold of central Africa. London 1902, 173.
[3] Ebd. 214.

Digitized by Google

ld wird für sie zu einem Teil des Menschen selbst. Kidd wurde s von den Negern gefragt, warum er eigentlich ihr Bild auf einem Papier haben wolle; jedenfalls schätzten sie es keineswegs auf- amen zu werden; denn dadurch könne er sie ja leicht verzaubern, lleicht sogar nach ihrem Tode noch Macht über sie haben.[1]

rpa Pinto versprach eines Tages ein paar Chuana-Frauen in Pretoria, alles, was sie an Waren auf dem Markt feilhielten, abzukaufen, wenn h aufnehmen ließen. Nach längerem Feilschen und nachdem Serpa höhere Preise zugestanden hatte, wurde man handelseinig und zog insam zu einem Schweizer Photographen namens Groß, der in der wohnte. Groß selber hatte bereits früher ein paar Mal versucht, borene aufzunehmen, aber immer vergeblich, und war daher der ht, es werde auch diesmal nicht gelingen. Zunächst bedurfte es halben Stunde Überredungskunst, bis es gelang, die Frauen zu be- n, die Schwelle zu dem Haus des Photographen zu überschreiten, lann war es auch nicht leicht, sie zu einer schönen Gruppe zu stellen. las alles endlich gelungen war und Groß knipsen sollte, bekamen oder drei Frauen Angst und versuchten zu entkommen, und die rn verbargen ihre Gesichter in den Händen. Das wiederholte sich paar Mal, bis es schließlich doch gelang, eine Aufnahme zu machen. bei näherer Untersuchung zeigte es sich, daß die Aufnahme eher Versammlung von Pavianen als menschliche Wesen darzustellen en, weil nämlich alle während der Belichtung irgendwelche Grimassen hnitten hatten. Erneute Versuche hatten das gleiche Ergebnis, und ießlich wurde die Sache aufgegeben. Serpa Pinto wandte sich jedoch er noch einmal an die Frauen, und nachdem er noch größere Be- ungen als das vorige Mal versprochen hatte, ließen sie sich über- en, noch einmal mit ihm zu dem Photographen zu gehen. Dieses Mal lte sich Serpa Pinot neben die Kamera und sagte den Frauen, sie ten ihn ansehen. Die Frauen gehorchten, und Serpa Pinto starrte sie starr und steif an, daß sie sich wie Kinder von seinem Blick fesseln en und einen Augenblick still standen. Groß benutzte die Gelegen- geschickt zur Belichtung. Aber dann war der Bann gebrochen, und Versuch, weitere Aufnahmen zu machen, mißlang.[2]

Nach Kidd hatte der „Kaffer" gewöhnlich eine entschiedene Ab- gung, sich aufnehmen zu lassen; denn er fasse das Bild als einen Teil sich selber auf und frage manchmal sogar, warum Kidd diesen Teil ihm mit zu sich nach Hause nehmen wolle. Ein alter Mann der sich igerte, sich aufnehmen zu lassen, war der Ansicht, Kidd besitze mit lfe des Bildes Macht über ihn nach seinem Tode. Ein anderer „Kaffer"

[1] D. Kidd, The essential Kafir. London 1904, 111.
[2] Serpa Pinto, How I crossed Africa II. London 1881, 326.

Digitized by Google

meinte, wenn er sich aufnehmen ließe, so sei er danach nur mehr halber Mensch, während der Photograph Macht über die andere Hälfte habe. Bei einem anderen Anlaß wollte ein kleiner Junge sich nicht aufnehmen lassen, denn er wolle nicht in einem Buch festsitzen.[1]

Während des Aufenthalts von Farini in Lihutitung veranstalteten die dort wohnenden Bakalahari ein Fest zur Feier einer erfolgreichen Jagd. Einer der Mitarbeiter von Farini versuchte eine Aufnahme zu machen, aber die Festteilnehmer verschwanden sofort, als sie die Kamera erblickten, und nicht einmal der Befehl Mapaars, des Häuptlings, konnte sie bewegen dazubleiben. Um gute Miene zum bösen Spiel zu machen, wollte Farini die Kamera dem Häuptling beschreiben und erklären, und nach langen Überredungsversuchen glückte es ihm, ihn zu bewegen, durch den Apparat zu sehen. Als Mapaar seinen Kraal in der Kamera auf dem Kopf stehen sah, wollte er nichts mehr sehen, sondern erklärte, das sei Zauberei, und wünschte, wie sein Volk, die Kamera solle entfernt werden.[2] Als Gibbons einen Buschmann im Mambukuschugebiet aufnehmen wollte, floh dieser sogleich.[3]

Nach freundlicher Mitteilung von Dr. Kaudern hatten auf Madagaskar die Eingeborenen Angst, sich aufnehmen zu lassen (die Sakalaven haben fast immer Angst davor), und oftmals weigerten sie sich ganz entschieden, sich photographieren zu lassen. Die Sakalaven ließen es jedoch nicht ungerne zu, daß Kaudern sie zeichnete.[4] Kauderns Beobachtungen wurden von Keller bestätigt, der in erster Linie auf Nossi Bé und Nachbargebiete abzielt. Die Sakalaven glaubten, die Kamera sei eine geladene Kanone oder ein Gerät, das einem Medizinmann gehöre; daher stießen sie auf die allergrößten Schwierigkeiten, sie zu photographieren, und besonders die Frauen hatten Angst davor. Jedesmal wenn Keller eine Aufnahme machen wollte, liefen sie weg. Ein paar hilfsbereiten europäischen Kolonisten glückte es jedoch, einige zum Christentum übergetretene Sakalavfrauen dazu zu bewegen, zu Keller hinzugehen und sich aufnehmen zu lassen, und damit war dann der Anfang gemacht. Außerdem erfuhr Keller, daß in einem Dorf ein sehr vermögender und einflußreicher weiblicher Häuptling wohne, und daß er vermutlich keinerlei Schwierigkeiten mehr haben werde, Eingeborene aufzunehmen, wenn es ihm einmal gelinge, diese Frau für seine Absichten zu gewinnen. Sie lehnte jedoch ab; nach neuen Verhandlungen allerdings gab sie nach, nicht ehe Keller ihr als Vergütung zwei Flaschen Limonade und

[1] D. Kidd, Savage childhood. London 1906, 71.

[2] G. Farini, Through the Kalahari desert. London 1886, 324.

[3] A. Gibbons, Africa from south to north through Marotseland I. London 1904, 209.

[4] Brief vom 25. 1. 1940.

Digitized by Google

› Wermut ausgehändigt hatte. Das Bild fiel zu ihrer großen Zu-
heit aus, und sie versprach, ihren ganzen Hof zusammenzurufen,
dürfe dann selber wählen, welche Mitglieder des Hofstaats er auf-
a wolle. Von da ab hatte Keller keinerlei Schwierigkeiten mehr,
›n legten die Sakalaven besonderes Gewicht darauf, daß sie nach
ufnahmen Geschenke bekamen.[1]

ährend seines Aufenthalts am Hofe von Antananarivo erfuhr Ellis,
ch Ansicht der Königin (der auch ein Teil ihres Volkes beistimmte)
otographie einer Person deren Seele gleiche; bei der Aufnahme
also der Dargestellte seiner Seele beraubt und müsse infolgedessen
terben. Durch Vorweisen von Bildern, die er bei sich hatte, gelang
is, einen Mann, der der Königin nahestand, davon zu überzeugen,
ie Kamera ungefährlich sei. Der betreffende Mann ließ sich auf-
›n und versprach auch, der Königin das Bild zu zeigen.[2] Die Königin
ch aber offensichtlich nicht überzeugen lassen; denn obwohl Ellis
beinahe „Hofphotograph" bei ihr wurde[3], so scheint er doch keine
hme von ihr gemacht zu haben. Noch ein weiterer Beleg kann von
gaskar angeführt werden. Nicht ohne Schwierigkeiten war es Catat,
re und Foucart gelungen die königliche Familie in Bara zu photo-
ieren, aber am Tage danach zeigten die Eingeborenen plötzlich eine
liche Einstellung gegenüber den Europäern, die beschuldigt wurden,
eelen der königlichen Familie genommen zu haben. Man glaubte
, Catat und seine Kameraden hätten die Absicht, diese Seelen zu ver-
›n, wenn sie wieder nach Frankreich kämen. Erklärungen halfen nichts;
uropäer wurden gezwungen, die Seelen der photographierten Personen
er „einzufangen", die Seelen wurden dann in einen Korb gelegt, und
t befahl ihnen, zu ihren ursprünglichen Besitzern zurückzukehren.[4]

[1] C. Keller, Reisebilder aus Ostafrika und Madagaskar. Leipzig 1887, 207. Eine andere Erfahrung machte Keller unter den indischen Händlern in Nossi Kaum ließ sich Keller auf einer Straße mit seiner Kamera sehen, da wurde ›n ihnen angehalten und gebeten, sie und ihre Häuser aufzunehmen, Keller O. 206. Entsprechende Erlebnisse hatte Ellis in Tamatave, wo seine Kamera es Aufsehen erregte und die Eingeborenen sich gern aufnehmen lassen ten; ein Häuptling ließ sich sogar bessere Kleider holen. Als nach einigen en die Abzüge fertig waren und den Leuten, die photographiert worden ›n, gezeigt wurden, waren sie erstaunt und entzückt von dem Ergebnis. e liefen sogleich fort und holten ihre Verwandte und Freunde, damit sie Bilder sähen, und unter langwierigen Erörterungen wurde versucht, heraus-kommen, wie wohl die Bilder gemacht worden sein könnten; W. Ellis, ee visits to Madagascar. London 1858, 134 ff. Überhaupt scheint Ellis sowohl simisaraka als auch Antimerina ohne irgendwelche Schwierigkeiten aufge-ıımen zu haben, Ebd. 137 ff.

[2] Ebd. 358. [3] Ebd. 412 ff.

[4] E. Clodd, Presidental adress. Folk-lore 6 (1895) 73. Die Erstveröffent-ıung unseres Belegs steht in den Times vom 24. 3. 1891.

Digitized by Google

Aus der Verbreitung der Angst vor dem Bild in Afrika lassen sich nicht, wie ich bereits oben erwähnt habe, weittragende kulturgeschichtliche Schlußfolgerungen ziehen. Doch kann darauf hingewiesen werden, daß sich die Bildangst in denjenigen Gebieten verstärkt, wo die Bildseelenvorstellung vorkommt[1], und daß sie ebenfalls in denjenigen Gebieten besonders häufig auftritt (und zwar aus leicht verständlichen Gründen), die einem stärkeren mohammedanischen Einfluß ausgesetzt sind. Der Wert der Angaben[2], die uns aus Afrika vorliegen, ist sehr verschieden, und ein großer Teil der Beobachtungen, die wir hier zusammengestellt haben, hat nur geringe oder sogar auch gar keine Bedeutung, wenn es sich darum handelt, die Vorstellungen zu erforschen, die die Grundlage für die „Angst, sich photographieren zu lassen" bilden. Zu den Angaben, die nicht von vornherein mitverwertet zu werden brauchen, gehören diejenigen Fälle, wo die Eingeborenen es nicht wagen, sich der Kamera zu stellen, weil sie sie für ein Gewehr oder eine Kanone hielten und daher befürchteten erschossen zu werden. Die übrigen Vorstellungen lassen sich etwa so zusammenfassen: Wenn sich jemand photographieren lasse, so könne er zum mindesten irgendwelchen Schaden nehmen[3] (Mende; Frauen können unfruchtbar werden, Latuka krank werden (Darassa, Yao) oder kurze Zeit nach der Aufnahme sogar tödlich sterben (Mende, Bassari, Nigerdelta, Poto, Dinka, Darassa, Schilluk, Yao, Ngoni, Antananarivo). Wenn ein Häuptling sich aufnehmen lasse, so könne der Regen daraufhin ausbleiben und eine Trockenheit drohen (Latuka) oder das Land von schweren Epidemien heimgesucht werden (Ussuwi). Diese verheerenden Folgen finden ihre Erklärung darin, daß die Photographie mit der Bildseele gleichgesetzt wird — das Wort für Bild und Schatten „wird ... auch durchgehend für Spiegelbild, Zeichnung, Photographie eines Menschen gebraucht".[4] Durch das Bild setzt

[1] Vgl. B. Ankermann, Totenkult und Seelenglaube bei afrikanischen Völkern. Ztschr. f. Ethnologie 56 (1918) 147—150. In Übereinstimmung mit Ankermann a. a. O. 128 ziehe ich den Ausdruck Bildseele an Stelle des Ausdrucks Schattenseele vor, weil die entsprechenden afrikanischen Wörter nicht nur Schatten, sondern auch Bild bedeuten, und weil die Bedeutung „Bild" die ursprüngliche zu sein scheint.

[2] Im folgenden spreche ich nur mehr von der Photographie; denn die gleichen Vorstellungen, die sich an Photographien knüpfen, knüpfen sich auch an Zeichnungen.

[3] Vgl. die Geschichte von der Zeichnung, auf der die Zähne eingezeichnet werden mußten (Darassa).

[4] Ankermann a. a. O. 128. Daß das der Fall ist, bestätigt z. B. Baumann für die Cokwe, bei denen das Wort *tsizulie* „Abbild, sei es der Schatten eines Menschen, ein photographischer Abzug, das Bild in der Kamera, die Leinen- oder Holzbilder der Ahnen und Dämonen, das Spiegelbild usw." bedeutet. H. Baumann, Lunda. Berlin 1935, 194.

Digitized by Google

lglich der Photograph in den Besitz der Seele der photographierten (Teita, Pare, Yao, Ngoni, Antananarivo und Bara) oder wenigstens Teiles von ihr (Pare, „Kaffern"). Mit Hilfe der Photographie, aus an „Medizin" machen kann (Darassa), kann man somit den Abeten verhexen (Yao, Cwabo), man hat „Macht" über ihn, sogar einen Tod hinaus („Kaffern"). Daher kann es wirklich keine Vererung erregen, daß die Eingeborenen sich abwenden oder einfach ucht ergreifen, um sich der Gefahr photographiert zu werden zu hen. In bestimmten Fällen (z. B. in El Duein und Loango, bei den ca, Somal und Danakil) haben die Eingeborenen sogar versucht, sich Gewalt gegen den Photographen zur Wehr zu setzen. Schließlich man nicht nur Menschen vor der Gefahr einer photographischen ahme schützen. Die Stammesheiligtümer oder „Reichskleinodien" ba) und berühmte „Fetische" (Loango) dürfen ebenfalls nicht aufmmen und Gefahren ausgesetzt werden, die ihre „Macht" ganz oder eise vernichten könnten.

Inhaltsübersicht

Einleitung 390. — Westsudan und Westküste Afrikas 391. — Ostsudan, sinien 395. — Ostafrika 397. — Südafrika 400. — Madagaskar 402. — aßfolgerungen 404.

REGISTER[1]

VON *HILDEGARD KORNHARDT*

rkios-Inschrift 333, 1
raham und Isaak 347
raham-Apokalypse 349
am 349f. 352
onis 333. 337
on 330, 2. 365
ape 98
ní 4. 17f. 21. 24
nengeister, finnische 184ff. 193
menkult, altslawischer 178f.
uramazda 40f.
ta 371
tarische Götter bei Hethitern und Hurritern 3ff.
ltes Testament, antike Kritik 59—62. 94f.
— in den Katakomben 337f.
Altes Testament und Gemeinfrömmigkeit 327f.
altgermanische Einflüsse auf den Kult der Slawen 180f.
Anath 41
Andate 110. 126
Anquetil du Perron 201f.
Anthropomorphismus, jüdisch-christlicher 59. 75
anthropozentrische Weltbetrachtung der Christen 80. 85
Anubis 126
Aphrodite 333
— Epitymbia 388f.
Apokalyptik, jüdische 348
Apollon 42. 331. 333. 341f. 365
Apollonius von Tyana 55. 62. 69f. 81f.
Ares 38
Arinna, Sonnengöttin von 6
Arion 331. 342
Arisches in den Katakomben 346—354
Artemis Orthia 368f. 371
Assur 41
Astarte 41. 332. 340
Aśvin 39f.
Ataman = Himmel 360f.
Atargatis 338, 4. 340. 365f.
Atguaychafanataman 360f.
Atheismus 88ff.
Atlas, Säule des Himmels 363
Attis 333. 337
Auferstehung 64. 80. 83f. 87. 340f. 345. 350. 354

[1] Bereits im Inhaltsverzeichnis enthaltene Stichworte wurden aus naheliegenden Gründen nicht in dieses Register aufgenommen.

Digitized by Google

Aufklärung 278. 285
Augusta Andarta 126

Baal 4. 332
Bär, Ahne des Menschen 197 f.
Bauchreden 355
Baumfrevel, Strafe für 182
Baumgärtner, A. H. 228 f.
Baum(stumpf)verehrung 108 ff.
Bellerophontes 43
Bergverehrung 108
bhur- 14
Bibel und Gemeinfrömmigkeit 279. 283 f. 321
Bilderfeindlichkeit 75. 374
Bing, Just 237
Boccanera-Platten 364 ff.
Bogumilen 176. 346. 347, 1
Brigit 106. 126 ff.
Brot, Ehrwürdigkeit des 297. 301. 309
Brucker, J. 212—215
Buddha 30—34. 41. 211. 214
Bundeslade 338

Celsus 54. 59 ff. 75 ff.
Cernunnos 118. 166, 6
Christentum, Gründe für seinen Sieg 97 ff.
— und Epikureismus 56 f.
— und Judentum 58 ff. 71. 94 f.
— und antike Philosophie 51—53
— und Platon(ismus) 56. 97
Christus, Gottkönig 344
—, Sonnengott 334. 335, 2
Christusdarstellung 329 f. 342 ff.
Christusname 296. 305. 320 f. s. Gottesname
Circius 108

Dagon 8 ff.
Daniel in der Katakombenmalerei 347 ff.
deiseil (deasil) 130
Diomedes 38 f. 43
Dionysos 42. 330—338. 341 f. 345. 350
Dioskuren 37. 42. 337 f.
Dogmatisches in der Mundart 281—283. 310
Donar 145. 155. 253
Doppelaxt 376. 379
Dreizahl bei Visnu 11 ff.
Druiden 109. 119. 137—143
Dualismus 78. 343. 350
dusii 115

Ehelichkeit, Prüfung der 107
Engelglauben, Entstehung 348
Entkirchlichung 286. 288. 290 f.
Eos 38
Epiphanienfest 330. 342
Epona 44. 124. 168, 4
Erdbestattung 353
Erechtheusschlange 365
Erlösergott 332. 334. 336 f. 340 f. 350 ff.
Erlösungslehre 86 ff.
Erweckungs-Christentum 276. 279 ff. 283. 288
Esel 57. 336
(H)esus 119 ff. 133
Eucheten 346
Eva 349. 351 f.
Evangelisten, Glaubwürdigkeit 62 ff.
„evocatio" vor Annahme eines neuen Gottes 149

Feuerverehrung, russische 177 f.
— keltische 105 f.
finnischer Einfluß auf den russischen Volksglauben 177 f.
Fischsymbol, syrisch-altchristliches 331 f. 338 ff.
Fischverehrung der Syrer 338—341
Flügge, Ch. W. 217. 218, 1
Freyr 43
Fundament-Opfer 132

Garmangabis 171, 5
Gatterer, J. Chr. 225, 1
Gebet 321. 345 f.
Geisterverehrung, keltische 115 ff.
Gemeinfrömmigkeit 276 bis 285. 288—291
Genius cucullatus 356
genius loci, in Germanien 169
Gentilgottheiten, etruskische 374 f.
Georg, heiliger 46. 164, 2
germanische Fri… 324 f.
„Gezeichnete" d… gestalt) 303 f.
Glauben und W…
Gliedervertausch…
Goliath 3
Götterbilder bei d… ten 137
Götterschwund d… östlichen Ldg. …
Gottesbezeichnun… der Mundart … 306. 313
Gottesname in … sprache und … 295—309
Grabkammerbes… 352 f.
Granatapfel 368
Grannus 121
Grußformeln mit … name 296
Gundestrup, Kes… 112. 118
Guter Hirt 329 f. … 342. 344 f. 347

Haase, F. 177 ff.
Hades 37. 372
Hain, heiliger 119…
Harms, Claus 279, …
Hausgeister, finn… 184 f.
Heiligenkult 100
Hel 44
Helios 37 ff. 331. …
Hera 333
Herder, J. G. 201…
Heros, thrakischer …
hethitische Götter …
Hierokles 55
Himmelsgott, indo… nischer und … leben 45. 150. 159, 7. 163 f. 1…
Himmelskörper, … rung der 108
Hontan, J. de la …
Horus 41 f. 43. 33…
hurritische Götter …
Hüsing, G. 231 ff. …
Hyksos 1

Ichthys 332. 338, …
Idafe-Felsen 361 …
indogermanische … migkeit 327

Digitized by Google

nanische Symbo-
den Katakomben

. 7. 23. 39
Irmingott 153, 3.
. 159
. 127. 170 ff. 172, 2.

:3. 336, 2
202. 206 ff. 210, 3

lki, P. E. 223 f.
– 14—19
178
341
s 95. 278
n Urteil der Antike
:9 f.
schichtlichkeit sei-
Person 62
337 f. 340 f.
hes in den Kata-
ben 347 ff. 352
56. 60. 63
aumutter 332. 336.
351
Regina, obergerma-
h-römisch 168 ff.
spita 370 f.
ter in der Germania
erior 156 f.
ter-Erminaz 160, 2
ter-Gigantensäulen
122. 161 ff. 166, 2
terkulte, römische
f. 151, 2

rkult und Christen-
n 89 ff. 90, 5
a 183 f.
ne, G. H. 218—221
chismus Luthers 286.
7 f.
Cramers 287
ie und Politik 288 f.
nenbesuch im 19. Jh.
7 f. 285
hengesang 285
e, heilige 337 f. 343
eweiber, finnische
1—195
ker, J. Fr. 202 ff.
munionsidee, Her-
unft der christlichen
8—341
perzerstückelung
3 ff.
uzsymbol 335, 2. 352

Kugelschellen 47 f.
Kultsprachen der Hethiter 5
kutja 179
Kybele 47. 126. 332 f. 340

Laienmystik, frühchristliche 345 ff.
lamia 115
Lebensbaum 349, 4
Leberopfer 361 f.
Leibniz, G. W. 215
Leichenverbrennung 180. 353
Leßmann, H. 233 f.
Leviathan 341
lituus 376. 384 ff.
Logos 76 ff. 84. 87
luwische Kultsprache 5

Manala 182 f.
Mani 347, 1
Mantik der Kelten 139 f.
Marcion 61. 75. 347, 1
Maria 332. 351. 351, 2
Martin von Bracara 159, 7
Matres, Matronae 115 ff. 115, 14. 117, 1. 139. 163, 4. 249. 251
Meiners, Christoph 204 f. 219, 1. 224
Menschenfresserei der Germanen 268 f.
— der Iren, Kelten usw. 129
Menschenopfer, germanische 146. 146, 2. 148, 3. 171, 2. 172. 263 f. 268 f.
— hellenische 148, 3
— keltische 113. 119. 131 ff. 131, 2. 6
— römische 151, 2
— Ersatz der 150, 2
Mergen 249 ff.
Messiasidee 61. 63
Michael, Volksheiliger 164, 2
Mistel 109 f.
Mitra 3. 7. 15. 21. 39 f. 42. 44. 72, 7. 331. 337, 1
Mjǫlnir 252 ff.
Mohnstengel 368
Mondsichel 336
Monotheismus 52. 59. 75 ff. 96 f.
Moses 306. 337 f.
Mütze der Priester 380 f.

Nāsatya 3. 7
Naturkulte, vorder- und kleinasiatische 332
Nehallenia 171
Neleus 37
Nemetona — Nemon 127
Nerthus (Njörd) 148, 3. 170 ff.
Neues Testament in der antiken Kritik 61 ff. 94 f.
nimiși 15
Noah 337 f.
nordisches Weltgefühl und Christentum 312

Ogmios 125
Onoel 57
Ophiten 57. 77
Orans 330. 344—347
Orgel 288
Orpheus 330 f. 334 f. 343
Osiris 330, 2. 333. 336
Osten, Deutung des Wortes 236

padá (Viṣnus) 12 ff.
Paradies-Erzählung 349 f.
Patriarchalische Gottesauffassung 313
Paulus 62. 66 ff. 343. 350
—, H. E. G. 217
Perseus 341
Personennamen, mythologische altgermanische 271
Petrus 66. 306 f.
Pfarrerstand 285. 289. 316 ff.
pferdegestaltige Götter 36 ff. 40. 43 ff.
Pferdeopfer 36 ff. 45
Pharisäismus 350. 352
phersipnei 371 f. 389
Philister, Götter der 8 f.
Philo 52
Plessing, F. V. L. 222. 226 ff.
Polytheismus und Christentum 52. 71. 75 f. 98. 100
Pomona 110. 124
Porphyrios 54 f. 59. 66. 75 ff. 80. 87. 93
Predigt und Prediger 285. 289. 317 f.
Poseidon 37 ff. 43

Digitized by Google

Prozessionen, keltische 130. 136
Pythondrachen 365

Rad und „Radgott“ 162. 163, 3. 165, 3. 166, 4. 168
regnator omnium deus 148, 3. 150 ff. 154 f. 160. 170. 171, 2. 172, 3
Reinhard, Ph. Chr. 221
Reiterheiliger 46. 164, 2
Religionsgeographie 218 ff.
Riesen, finnische 187
Rosmerta 168, 4

Šamas 41
Sainte Croix Baron de 205. 207
Schädelbecher 129. 267
Schädelbestattung 267
Schamanen 45. 49. 200
„Scheitan“ 46
Schicksalsglaube, germanischer 324 f.
—, russischer 178
Schiffsumzüge im germanischen Kult 170
Schimpfnamen, religiöse 294
Schultz, Wolfgang 231 ff
Seelenvorstellung 187 f. 191. 340 f. 353
Seelenwanderung 141 f.
Semitisches in den Katakomben 342—354
Semnotheoi 114. 116
Siebengestirn 27 f.
Signum 381 ff. 389
Skelettbestattung 264 f.
slawische Götter 178
Smertullos 118
Sonnengespann der Edda 238 f. 239, 1
Sonnengott, altindoarischer 11 ff. 28 ff.
— syrischer 41 f. s. a. Šamas, Helios
Sonnenwagen, griechischer 37
— syrisch-phönikischer 41
Sonnenwagen von Trundholm 43. 236 f.
Spottkruzifix 336 f.
Stammler, H. 174 ff.
Steinverehrung 104 f.
Sterne, als Symbol 336. 351, 2
Stierzeichen, etruskisches 382 f.
Streitwagen als Göttergefährt 36—41. 43
Sucellus 123
Sufismus 214. 346
Sul 123
Sünde im Volksmund 278. 281
Sürya 7. 19 f. 24. 28—32

Tabernakel 338
Tammuz 332 f. 333, 3. 336. 337. 341
Taranis 45, 1. 122 f. 133. 162 ff. 166. 168, 4
Tarvos Trigaranos 113
Tätowierung 128
Teilbestattung 263. 266
Telesphoros 355 f.
Tempel der Gallier 136
Teufel im Christentum 76. 78
Teutates 119 ff. 133
Theotokos 351
theriomorphe Gottheiten 366 f. 370. 375
Thor 43
thyesteische Mahlzeiten 57. 93
Tiu-Mars 146 ff.
*Tiwaz(-Erminaz) 147 f. 152 ff. 153, 4. 154, 2. 159. 161. 163 f. 170 f.
Tierverehrung, keltische 111 ff.
Tieropfer 134 f. 144 ff.
Tod und Sterben im Volkswort 278
Totemismus 111, 8. 112. 372. 375. 387
Totenreich 142. 182 f. 187
Triglav 181
Triumph 39
Tuonela 182 f. 187
Übelabwehr 47. 49
Urmensch im Mythus
Vadomarius 271 f.
Varuna 3. 7. 15. 21
Vedavero 106
Vegetationsgeist, Tod des 132
Venus Libitina
Vestralpus 270 f.
Verstümmelungen
Vidigabius 271 f.
Villanova-Kultur 378 f. 381
Virbius 38
Vogel, P. J. S. 221 f.
Volksdichtung der geistliche und we 174 ff.
Volksglaube, 177 ff.
Volkskunde, 273 f. 276. 277, 1
Volksmission, 289 f.
Volos 178
Vorsehung, christliche 85 f.
Vounos, tönernes tum von 367 f.

Waffenverehrung, sche 105
Wallfahrtswesen
Wasserkulte 106 ff.
Weihnachtsfest 331, 1
Welteäule 361 f.
Weltschöpfung 79 f.
Weltuntergang 79. 143
Wettergottheiten
Wiederkehr des
Wienecke, E. 179 f.
Wintersonnenwende 330, 2. 331, 1
Wodan 43 f. 145. 148, 1
Wunder 65. 80 ff.

Zehn Gebote 327 f.
Zeus Lykaios 376.
Zoega, G. 229
Zweitbestattung

Verantwortlich für den Inhalt: Prof. Dr. Walther Wüst, München 22, Widenmayerstr.
Printed in Germany. Verlag und Druck von B. G. Teubner in Leip

Digitized by Google

Abb. 1. Der Gute Hirt.
Statuette im Lateran-Museum.
3. Jahrhundert

Abb. 2. Das „Spottkruzifix", in Wirklichkeit das heilige Bild des Mysteriengottes, das Urkruzifix. In den Palastruinen des Palatin zu Rom 1857 gefunden

Abb. 3. Jonaslegende. Das Meerungeheuer empfängt den aus dem Schiff Springenden und speit ihn am Strande aus. Motiv aus dem syrisch-dionysischen Mythenkreis der Fischverehrer. Rom. Callistus-Katakombe. 2. Jahrhundert

Digitized by Google

Abb. 4. Nach christlicher Deutung „Noah in der Arche", in Wirklichkeit ‚Dionysos in der Heiligen Kiste". Rom. Priscilla-Katakombe. 2. Jahrhundert.

Abb. 5. Der jugendliche Hirtengott mit dem Schaf auf den Schultern, in der rechten Hand die Panflöte oder Syrinx, das Musikinstrument der Hirten, haltend. Aus einem Deckengemälde in der Katakombe der HH. *Petrus und* Marcellinus. Rom. 3. Jahrhundert.

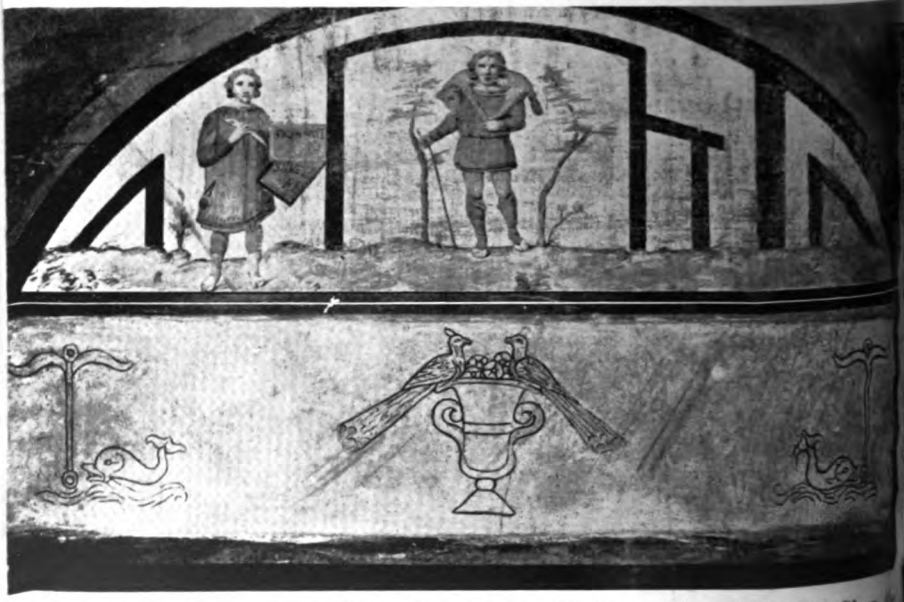


Abb. 6. Oben der Hirtengott mit dem Schaf auf den Schultern. Unten in der Mitte Pfauen, die Symbolvögel des Paradieses, in den Ecken Delphine, die Fischsymbole des Erlösergottes. Katakombe der HH. Saturninus und Troson. Rom. Lateran-Museum

Digitized by Google

Abb. 7. Orante. Callistus-Katakombe

Abb. 9. Orante. Priscilla-Katakombe. Mitte des 3. Jahrh. Die Orante in der Mitte deuten katholische Erklärer als gottgeweihte Jungfrau, die sitzende Figur rechts vom Beschauer als Mariendarstellung. Das Bild soll nach dieser Auffassung eine Jungfrauenweihe veranschaulichen

Abb. 8. Orante. Katakombe Vigna Massimo

Digitized by Google

Abb. 1. Die Ärzte Kosmas und Damian vor dem Götzenbild

Abb. 2

Abb. 3
Das Götzenbild

Abb. 4

Digitized by Google

Abb. 1. Grabgemälde aus Caere. London, Britisches Museum

Abb. 3. Grabgemälde aus Caere. Paris, Louvre

bb. 2. Statuette. Kandia, Museum

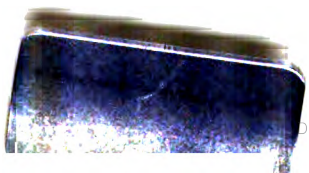
Abb. 4.
bgemälde, Tomba dell'Orco, Tarquinia

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google


Digitized by Google

UNIVERSITY OF MINNESOTA
wils,per bd.36-37

Archiv f ur Religionswissenschaft.

3 1951 001 903 452 S

Digitized by Google